

HANDBUCH DER ALTERTUMSWISSENSCHAFT

BEGRÜNDET VON IWAN VON MÜLLER

ERWEITERT VON WALTER OTTO

FORTGEFÜHRT VON

HERMANN BENGTON

ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WÜRZBURG

FÜNFTE ABTEILUNG. ZWEITER TEIL
ERSTER BAND



C.H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNCHEN MCMLV

GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN RELIGION



ERSTER BAND

DIE RELIGION GRIECHENLANDS
BIS AUF DIE GRIECHISCHE WELTHERRSCHAFT

VON

MARTIN P. NILSSON

PROFESSOR EMERITUS AN DER UNIVERSITÄT LUND

Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage

Mit 8 Abbildungen im Text und 52 Tafeln



C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNCHEN MCMLV

VORWORT ZU DER ERSTEN AUFLAGE

O. Gruppess Griechische Mythologie und Religionsgeschichte ist seit langem vergriffen. Sowohl dem Herausgeber dieses Handbuches wie O. Weinreich, der sich zuerst bereit gefunden hatte, Gruppess Werk zu erneuern, wie mir, der ich nun die Zeit bis Alexander den Großen behandelt habe, stand es von vornherein fest, daß nur ein ganz neues Buch als Ersatz in Betracht kommen konnte. Hierfür bedarf es keiner Begründung, denn die Eigenart des Gruppesses Werkes, dessen Verdienste unbestreitbar sind, ist bekannt. Was man von mir zu erwarten hat, ergibt sich hinlänglich aus meinen Schriften auf dem Gebiet der griechischen Religion. Über die Anlage des Buches ist in der Vorbemerkung alles Nötige gesagt.

Mancher wird wahrscheinlich finden, daß ich im Vergleich zu meinem Vorgänger mit Zitaten sparsam gewesen bin. Ich bin kein Freund von Zitaten-nestern. Die Zitate sollen durch Hinweis auf die Quellen und die einschlägige wissenschaftliche Literatur zur Weiterarbeit anleiten. Sie sind also nicht als Bibliographie angelegt, was schon der vom Verlag vorgeschriebene Umfang verbot; trotzdem ist dieser nicht unbeträchtlich überschritten worden. Wo es Literaturzusammenstellungen in Nachschlagewerken, Handbüchern und Spezialarbeiten gibt, die ein jeder zur Hand nehmen muß, der sich in eine Frage hineinarbeiten will, ist der Einfachheit halber nur auf diese verwiesen. Aber wenn eine Frage erörtert wird, die strittig oder nicht genügend erhellt ist, habe ich die für die Diskussion einschlägige Literatur in allen Einzelheiten angeführt. Die neuere Literatur, die noch nicht in zusammenfassenden Arbeiten gebucht ist, wurde überhaupt ausgiebig berücksichtigt; wenn etwas fehlt, sollte man daraus jedoch nicht immer schließen, daß der Verfasser es nicht kennt. Ebenso bin ich bei der Anführung der Quellenbelege verfahren. Sie werden in Auswahl zitiert, wenn sie zahlreich und übereinstimmend sind, erschöpfend dagegen, wo die Diskussion es nötig macht; in solchen Fällen werden sie auch im Wortlaut angeführt. Die Anführung des Erscheinungsjahres der Arbeiten moderner Gelehrter ist nicht nur ein bibliographisches Hilfsmittel, sondern soll auch die Geschichte der Forschung beleuchten. Bei den Zitaten mit a. a. O. habe ich es mir zur Regel gemacht, die Seite des vorhergehenden Zitates anzugeben, wenn dieses sich nicht in nächster Nähe findet.

Der Bilderanhang soll nicht die griechische Religion von allen Seiten illustrieren – eine solche Auswahl findet man in dem auf S. 67 erwähnten Werk von Rumpf und für den Kultus in Stengels Griechischen Kultusaltertümern (dieses Handbuch V. Abteilung 3. Teil) –, sondern die Grundlage für die Darstellung darbieten, wo diese sich wesentlich auf Denkmäler gründen muß. Die Tafeln sollen also ebenso wie die Fußnoten dem Benutzer des Buches das einschlägige Material vorlegen. Aus Rücksicht auf die Kosten konnte nur eine Auswahl geboten werden, aber dank dem Entgegenkommen des Verlags ist diese so reichhaltig bemessen worden, daß alles Wichtige wenigstens in Beispielen hat Platz finden können.

Schließlich ist es mir eine angenehme Pflicht, dem Herausgeber des Handbuches der Altertumswissenschaft, Walter Otto, meinen aufrichtigen Dank auszusprechen. Er hat die Korrektur mitgelesen, was bei diesem von einem Ausländer verfaßten Buch naturgemäß eine besondere Mühe war, aber ich verdanke ihm nicht nur Verbesserungen meiner Ausdrucksweise, sondern auch manchen nützlichen Hinweis auf Literatur und für die Darstellung. Auch die reichhaltige Bilderauswahl ist seiner Initiative zu danken.

Lund, im August 1940

Der Verfasser

VORWORT ZU DER ZWEITEN AUFLAGE

Daß es mir beschieden werden würde, eine neue Auflage von diesem dicken Buch, das im Jahre 1941 erschien, zu besorgen, hatte ich nicht erwartet. Insofern ist der rasche Absatz erfreulich, als er zu zeigen scheint, daß das Buch seinen Zweck, Forschenden und Lernenden ein brauchbares Hilfsmittel zu sein, erfüllt hat. Es schien kein Anlaß zu einer durchgreifenden Umarbeitung vorzuliegen, sondern am wichtigsten zu sein, die neuen *Forschungen und Funde einzuarbeiten*. Der Abschnitt über die primitive Religion ist, zum großen Teil unter Wahrung des alten Textes, zu einer Übersicht über die Forschungsrichtungen und die Terminologie der Wissenschaft von den primitiven Religionen umgestaltet worden. Zwei kurze Abschnitte über die Musen und über abstrakte Gottheiten sind hinzugekommen. Neue Forschungsergebnisse haben einige Eingriffe in dem Text veranlaßt, so besonders betreffend das delphische Orakel, Zeus Meilichios, Kronos und die Titanen, die Philosophie, Bendis. Die Hauptmasse des Neuen fällt auf die Fußnoten, in denen Verweise auf die in der Zwischenzeit erschienene Literatur, zuweilen mit kritischer Stellungnahme, sowie die Nachträge der ersten Auflage eingearbeitet sind. Für die minoisch-mykenische Religion konnte ich auf die im Jahre 1950 erschienene neue Auflage meines diesbezüglichen Buches verweisen. Eine Vermehrung der Seitenzahl war die unvermeidliche Folge. In dem Tafelanhang sind zwei verdächtige Stücke entfernt worden, sechs neue Abbildungen hinzugekommen und in zwei Fällen alte Strichzeichnungen durch bessere Vorlagen ersetzt worden.

Zuletzt möchte ich einen warmen Dank an alle Fachgenossen aussprechen, die meine Arbeit durch Zusendung von Schriften erleichtert haben, sowie an die Recensenten, von denen ich manches gelernt habe. Herr Professor H. Berve hat mir den Dienst erwiesen, meine deutsche Ausdrucksweise zu verbessern, wofür ich ihm verbindlichst danke.

Lund, im Januar 1955

Der Verfasser

INHALT

Abkürzungen	XI
Abbildungsnachweis	XIV

EINLEITUNG

Vorbemerkung	1
I. Geschichte der Forschung seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts	3
Erste Hälfte des 19. Jahrh. 3 – Die sog. vergleichende Mythologie 4 – Volkskundliche Richtung 6 – Junghistorische Schule 6 – Ethnologische Schule 7	
II. Die Mythologie	13
Mythologische Forschung 13 – Die Bestandteile der Mythologie 16 – Die Märchenmotive 17 – Soziale und moralische Motive 23 – Geschichtliche Bestandteile 24 – Aitien 26	
III. Forschungsrichtungen und Terminologie der Wissenschaft von den primitiven Religionen	36
Reichweite 36 – Primitive Mentalität 37 – Der Seelenglaube 40 – Der Animismus 43 – Der Totemismus. Die Opfer 44 – Dynamismus und Animatismus 47 – Tabu, Reinigungen, Magie, Fetischismus 50 – Riten, Zauberer und Priester, Wahrsagen 53 – Agrarische Bräuche 56 – Polydämonismus und Polytheismus 58 – Der Hochgottglaube 60 – Soziale Beziehungen 63	
Allgemeine Bibliographie	65

Erster Abschnitt

DIE GRUNDLAGEN DER GRIECHISCHEN RELIGION

I. Die Kraft und das Heilige	68
Vorbemerkung 68	
A. Heilige Stätten und Gegenstände	71
'Ενγλύσια 71 – Heiligkeit der Stätte 73 – Tabus der Heiligtümer (ἄβαρα, ἔδουα) 75 – Asyle 77 – Der Altar. Der Herd 78 – Ländereien der Götter 79 – Die Bilder der Götter 80 – Votivgeschenke 84 – Heiligkeit der Opferreste (Aschenaltäre) 86 – Bukrania 88 – οὐκ ἐκφορά 88	
B. Reinheitsvorschriften und Reinigungen	89
Allgemeines 89 – Homer 91 – Der Schmutz 92 – Der Beischlaf 93 – Die Menstruation 94 – Das Fasten 94 – Die Geburt 95 – Die Toten 95 – Mord und Totschlag 98 – Reinigungen 101 – Reinigungsopfer 104 – Der Pharmakos 107	
II. Zauberriten im Kult	110
A. Abwehr des Bösen	110
Διὸς κῶδιον 110 – Umkreisen 113 – Das Binden 114 – Die Nacktheit 115	
B. Impetratio boni	115
Handauflegung 115 – Wetterzauber 116 – Heiligtümer, ἀμφιθαλεῖς 117 – Der Phallos 118 – Ἱερὸς γάμος 120 – Der Mai 122 – Die Panspermie 127 – Das Jahresfeuer 130	

III. Opfer und Weihgeschenke	132
Arten der Opfer 132 – Weihgeschenke 134 – Die Göttermahle 135 – Haaropfer und Bilder von Gliedern 136 – Das Eidopfer 139 – Das Speiseopfer 147 – Begleitzeremonien des Speiseopfers 144 – Trächtige Opfertiere 151 – Die Buphonia 152 – Sakramentale Opfer 155	
IV. Wort und Bewegungen, Masken	157
Lied und Gebet 157 – Tänze und Maskentänze 160 – Die Musik 163	
V. Die Mantik	164
Prinzipielles 164 – Die Wahrzeichen 166 – Der Traum 169 – Die Totenorakel 169 – Die Inspirationsmantik 170	
VI. Toten- und Seelenglaube	174
Die Bestattungsbräuche 174 – Totenopfer 178 – Der wiederkehrende Tote 182 – Die Heroen 184 – Das Grabmal 191 – Die Seele 192 – Seelentiere 197	
VII. Nicht-anthropomorphe Kraftträger	199
Arten der Kraftträger. Das Amulett 199 – Der Steinkult 201 – Klötze, Pfähle, Waffen 207 – Der Baumkult 209 – Der Tierkult 212	
VIII. Die niederen göttlichen Wesen	216
$\Delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ 216 – Die Keren 222 – Gorgo und andere Dämonen 225 – Der Menschenvogel 228 – Die Kentauren 229 – Satyrn und Silene 232 – Pan 235 – Die Flußgötter, Acheloos 236 – Meerdämonen 240 – Die Nymphen 244 – Die Musen 253	

Zweiter Abschnitt

DIE VORGESCHICHTLICHE ZEIT

I. Die minoische Religion	256
Die vorgriechische Zeit 256 – Naturheiligtümer 261 – Hauskapellchen 264 – Altäre, Opfertische und heilige Gefäße 269 – Sakrale Tracht 271 – Die sog. heiligen Hörner und die Tempelfassaden 272 – Die Doppelaxt; das Tieropfer 275 – Pfeiler- und Säulenkult 278 – Der Baumkult 280 – Idole. Die Schlangengöttin 285 – Vogelepiphanien 290 – Epiphanien der Götter in menschlicher Gestalt 292 – Minoische Götter und Dämonen 293	
II. Das Nachleben der minoischen Religion	303
Die Kontinuität des Kults 303 – Griechische Gottheiten minoischer Herkunft 307 – Das göttliche Kind 315 – Das Jenseits 324	
III. Mykenische und homerische Religion	329
Die mykenische Zeit 329 – Die urgriechische Religion 335 – Die mykenische Religion. Kontinuität der Kultorte 338 – Mykenische Götter: Zeus 343 – Die Palastgöttinnen 345 – Der Götterstaat 350 – Homer und die mykenische Zeit 355 – Das Schicksal 361 – Der Götterapparat 368 – Homerische und mykenische Bestattungsbräuche 374 – Der Totenkult und der Ursprung des Heroenkults 378	

Dritter Abschnitt

DIE GÖTTER

Vorbemerkungen 385

I. Die alten Götter	383
A. Zeus	385
Einleitendes. Name 389 – Zeus als Wettergott 391 – Zeus als Fruchtbarkeitsgott 400 – Zeus als Hausgott 402 – Die Dioskuren 406 – Zeus Meilichios 411 – Zeus Soter 414 – Zeus als Sühnegott 416 – Zeus als Beschützer der moralischen, gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung 417 – Zeus Naios in Dodona 423	
B. Hera	427
C. Athena	433
Die wehrhafte Stadtgöttin 433 – Erweiterte Funktionen und Mythen 437	
D. Poseidon	444
E. Hades	452
F. Demeter	456
Ge 456 – Die Thesmophorien und Verwandtes 461 – Andere Feste der Demeter 466 – Der eleusinische Kultus und Mythos 469 – Die arkadischen Großen Göttinnen 477	
G. Artemis	481
Allgemeines. Artemis bei Homer 481 – Artemis und die Tierwelt 483 – Artemis im Baum- und Fruchtbarkeitskult 486 – Artemis und das Wasser; die Geburtsgöttin 492 – Gesamterscheinung der Artemis. Die Letoide 495	
H. Hermes	501
Die Kulte, die Steinhäufen 501 – Die Funktionen des Hermes 505	
J. Kronos und die Titanen	510
II. Die jüngeren Götter	517
A. Ares	517
B. Aphrodite	519
Orientalische Herkunft 519 – Kulte der Aphrodite 523	
C. Hephaistos	526
D. Apollon	529
im Vegetationskult 529 – als Hirtengott 536 – als Heil- und Sühnegott 538 – als Orakelgott 544 – Kultverbreitung 547 – Deutungsversuche 555 – Orientalische Beziehungen 559	
E. Dionysos	564
Thrakische Herkunft 564 – Der orgiastische Kult 568 – Lydisch-phrygische Herkunft; das Dionysoskind 578 – Dionysos als Vegetationsgott 582 – Der Weingott 585 – Der Phallos im Dionysoskult 590 – War Dionysos Herr der Seelen? 594 – Mysterienkulte 579	
F. Eingewanderte Götter	601

Vierter Abschnitt

DIE ARCHAISCHE ZEIT

Die archaische Zeit	604
I. Die ekstatische und die legalistische Strömung	611
Die dionysische Bewegung 611 – Wundermänner, Sühnepriester, Seher 615 – Hesiod 620	
II. Delphi	625
Die Orakel 625 – Delphi und die Kulte 629 – Die Sühnungen und die Exegeten 632 – Delphi und die Kolonisation 637 – Delphi und die Gesetzgebung 640 – Die Kalenderregelung 644 – Delphi und die Sittlichkeit 647	
III. Die Mysterien	653
Die eleusinischen Mysterien: der Hymnus und die Riten 653 – Die Festordnung und der Einfluß Athens 663 – Andere Mysterien 667 – Der Jenseitsglaube 672	
IV. Der Orphizismus und verwandte Strömungen	678
Die Quellen 678 – Kosmogonie und Anthropogonie 684 – Lohn und Strafe in der Unterwelt 688 – Die Seelenwanderung 691 – Die Praxis und die Stellung des Orphizismus 696	
V. Der Pythagoreismus	699
Einleitendes; Seelenglaube 699 – Die Akusmata; der Gesamtcharakter 703	
VI. Religion und Staat	708
Religion und Staatsorganisation 708 – Einschränkung des Totenkults 714 – Die Heroen als Kriegshelfer und Ktistai 715 – Die Religionspolitik der Tyrannen 719	
VII. Eingewanderte Götter	722
Hekate 722 – Die große Mutter. Adonis 725	

Fünfter Abschnitt

DIE HOCHKLASSISCHE ZEIT

I. Religion und Lebensanschauung	729
Patriotische Religion 729 – Religiöse Lebensanschauungen 734	
II. Die Schriftsteller	741
Die Philosophie 741 – Pindar 745 – Aischylos 749 – Sophokles 754 – Herodot 759 – Die Aufklärung 767 – Euripides 771 – Aristophanes 779	
III. Die Volksreligion	784
Einzelpersönlichkeiten. Die Anabasis 784 – Seher und Orakel 791 – Deisidaimonie und Magie 795 – Reflexe des Individualismus in der Religion 804 – Abstrakte Gottheiten 812 – Der Unterweltsglaube 815 – Panegyreis 826	
IV. Neue Götter	831
Eingewanderte Götter 831 – Göttlichkeit der Himmelskörper 839	
Schlußwort	844
Nachträge	848
Indices	851
Berichtigungen zu Band II	872
Tafeln	am Schluß

ABKÜRZUNGEN

Abh.	Abhandlungen
Akad.	Akademie
Bull.	Bulletin
Ges. d. Wiss.	Gesellschaft der Wissenschaften
Mém.	Mémoires
Sitz.-Ber.	Sitzungs-Berichte
AfRw.	Archiv für Religionswissenschaft
Amer. J. Arch.	American Journal of Archaeology
Arch. Anz.	Archäologischer Anzeiger, Beiblatt des Arch. Jahrb.
Arch. Jahrb.	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
Arch. Ztg.	Archäologische Zeitung
Athen. Mitt.	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung
BCH	Bulletin de correspondance hellénique
Bibl. éc. franç.	Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome
Bischoff, Kalender	Artikel Kalender (griechischer) in PW. Bd. X S. 1568-1602, wird gewöhnlich nicht ausdrücklich zitiert
BSA.	Annual of the British School at Athens
CIG.	Corpus inscriptionum graecarum
Class. Phil.	Classical Philology
Class. Rev.	Classical Review
Cook	A. B. Cook, Zeus I, 1914, II, 1925, III, 1940
Delt. arch.	'Αρχαιολογικὸν Δελτίον
Deubner, Att. Feste	L. Deubner, Attische Feste, 1932
Dict. ant.	Dictionnaire des antiquités grecques et romaines par Ch. Daremberg et Edm. Saglio
D. Lit.ztg.	Deutsche Literaturzeitung
Eitrem, Opfer	S. Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania Videnskapsselskaps Skrifter, II, Hist.-filol. Klasse, 1914, No. 1
Eph. arch.	'Εφημερίς ἀρχαιολογική
Evans, Palace of Minos .	A. J. Evans, The Palace of Minos at Knossos, I-IV und Index, 1921-36
Farnell, Cults	L. R. Farnell, Cults of the Greek States, I-V, 1896-1909
Farnell, Hero Cults	L. R. Farnell, Greek Hero Cults and Ideas of Immortality, 1921
FGrHist.	Fragmente der griechischen Historiker, herausgeg. von F. Jacoby
FS.....	Leges Graecorum sacrae e titulis collectae, I, Fasti sacri, ed. I. de Prott, 1896
Gött. gel. Anz.	Göttingische gelehrte Anzeigen
Gruppe, Gr. Myth.	O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1906 (in diesem Handbuch)
Harrison, Proleg.	J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, 1903
Hesperia	Hesperia, Journal of the American School of Classical Studies at Athens, Cambridge, Mass. 1932ff.

- IG Inscriptiones graecae
IGA Inscriptiones graecae antiquissimae
Inscr. cret. Inscriptiones creticae, ed. M. Guarducci, I-IV, 1935-50
- Jahrb. f. class. Phil. Jahrbuch für classische Philologie
JHS Journal of Hellenic Studies, London 1880ff.
- Kern, Orphic. Fragm. ... Orphicorum Fragmenta, ed. O. Kern, 1922
Kern, Rel. d. Gr. O. Kern, Die Religion der Griechen, I-III, 1926-38
- Lawson, Greek Folklore . J. C. Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion, 1910
LS Leges Graecorum sacrae e titulis collectae, II, ed. L. Ziehen, 1906
- Mon. ant. Monumenti antichi per cura della Reale Accademia dei Lincei, Mailand 1892ff.
Mon. Piot Monuments et mémoires publiés par l'académie des inscriptions et des belles-lettres, Fondation E. Piot
- Nestle, Griech. Religiosität W. Nestle, Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos: I, von Homer bis Pindar und Äschylos, 1930; II, vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles, 1933; III, von Alexander d. Gr. bis auf Proklos, 1934
- Nilsson, Cults etc. M. P. Nilsson, Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece, Acta Inst. Atheniensis Sueciae, I 8°, 1951
Nilsson, Entsteh. und rel. M. P. Nilsson, Die Entstehung und religiöse Bedeutung des
Bed. gr. Kal. griechischen Kalenders, Lunds universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1 Bd. 14 Nr. 21, 1918
Nilsson, Gr. Feste M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen, 1906
Nilsson, Min. Myc. Rel. .. M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean Religion, Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund, Bd. IX, 1927; 2. Aufl. 1950, wird, da die Seitenzahlen der 1. Aufl. im Marginal der 2. begedruckt sind, nach der 1. zitiert, wo nicht MMR² angeführt wird
Nilsson, Myc. Origin M. P. Nilsson, The Mycenaean Origin of Greek Mythology,
Greek Myth. 1932
Nilsson, Opusc. M. P. Nilsson, Opuscula selecta, I, 1951, u. II, 1952, Acta Inst. Atheniensis Sueciae II: 1 u. 2, 8°
- N. Jahrb. f. klass. Alt. .. Neue Jahrbücher für klassisches Altertum
- OGI Orientis graeci inscriptiones selectae, ed. W. Dittenberger
Österr. Jh. Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts
- Pfister, Rel. d. Gr. u. Röm. F. Pfister, Die Religion der Griechen und Römer, Darstellung und Literaturbericht (1918-1929/30), 1930 (Bursians Jahresberichte, Suppl.-Bd. 229)
- Pfuhl, Mal. u. Zeichn. d. Gr. E. Pfuhl, Malerei und Zeichnung der Griechen, I-III, 1923
Philol. Philologus
Prakt. Πρακτικά τῆς ἐν Ἀθήναις ἀρχαιολογικῆς ἐταιρείας.
Preller-Robert, Gr. Myth. L. Preller, Griechische Mythologie, 4. Aufl. von C. Robert, 1894
- PW Paulys Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung von G. Wissowa, W. Kroll u. a.

Rev. ét. anc.	Revue des études anciennes
Rev. ét. gr.	Revue des études grecques
Rev. hist. rel.	Revue de l'histoire des religions
RGVV	Religionswissenschaftliche Versuche und Vorarbeiten
RhM	Rheinisches Museum
RL	Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, herausgeg. von W. H. Roscher
Robert, Gr. Heldensage .	C. Robert, Die griechische Heldensage, 1920-23
Röm. Mitt.	Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung
Schmidt, Volksleb.	B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum, 1871
SEG	Supplementum epigraphicum graecum
SGDI	Sammlung der griechischen Dialektinschriften, herausgeg. von H. Collitz und F. Bechtel
SIG	Sylloge inscriptionum graecarum, ed. W. Dittenberger, 2. Aufl. 1898-1901, 3. Aufl. 1915-21
Sittig, Nom. theoph.	E. Sittig, De graecorum nominibus theophoris, Diss. Halle 1911
Stengel, Gr. Kultusalte. .	P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, 3. Aufl., 1920 (in diesem Handbuch)
Stengel, Opferbr.	P. Stengel, Opferbräuche der Griechen, 1910
Studi e mat.	Studi e materiali di storia delle religioni
Symb. Osl.	Symbolae Osloenses
Tresp, Fr. d. gr. Kultschr.	A. Tresp, Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller, 1914, RGVV. XV: 1.
Wide, Lak. Kulte	S. Wide, Lakonische Kulte, 1893
Wilamowitz, G. d. H. ...	U. von Wilamowitz-Moellendorf, Der Glaube der Hellenen, I, 1926; II, 1932
Wissowa, RKR	G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl. 1912 (in diesem Handbuch)

TAFELABBILDUNGEN

Taf. 1. Minoische Religion

Inhalt des Heiligtums in Gurnia. Nach Gurnia (1908) Taf. XI Fig. 1–13. *Zu S. 266, 288, 289, 291*

Taf. 2. Minoische Religionen. Kultgegenstände

1. Gefäße aus einem Heiligtum in Kumasa. Nach Xanthoudides, *The vaulted Tombs of Mesara* (1924) Taf. XXXIII. *Zu S. 266, 289*
2. Opferkanne zwischen heiligen Hörnern, Gemme im Britischen Museum. Nach Nilsson, *Min. Myc. Rel.* S. 124 Fig. 25. *Zu S. 272*
3. Hörnerpaar, Mochlos. Nach Nilsson, *Min. Myc. Rel.* S. 156 Fig. 40. *Zu S. 274*
4. Fayenceknoten, Mykenai, Grab IV. Nach Evans, *Palace of Minos I* S. 431 Fig. 309a/b. *Zu S. 271*

Taf. 3. Minoische Religion. Altäre usw.

1. Altar mit heiligen Hörnern, eingefriedigter Baum. Fragment eines Steatitgefäßes, Knossos. Nach JHS XXI (1901) S. 103 Fig. 2. *Zu S. 269 A. 3, 272*
2. Treppe mit Hörnerpaaren, Fragment eines Steatitgefäßes, Knossos. Nach BSA IX S. 129 Fig. 85. *Zu S. 273*
3. Basis einer Doppelaxt, Mykenai. Nach Nilsson, *Min. Myc. Rel.* S. 184 Fig. 61. *Zu S. 276*
4. Steinfetische, Knossos. Nach BSA XI S. 10 Fig. 4. *Zu S. 267*

Taf. 4. Minoische Religion, Altäre, Opfertische

1. Opfertisch, Phaistos. Nach Mon. ant. XXVI (1904) Taf. XXVI. *Zu S. 268, 270*
2. Opfertisch mit Kännchen, Phaistos. Nach Nilsson, *Min. Myc. Rel.* S. 129 Fig. 30. *Zu S. 269*
3. Altar auf dem Zentralhof, Phaistos. Nach Nilsson, *Min. Myc. Rel.* S. 99 Fig. 8. *Zu S. 269*

Taf. 5. Minoische Religion. Heilige Gefäße

1. Sog. Salz- und Pfeffergefäß, Kumasa. Nach BSA XII S. 16 Fig. 2. *Zu S. 270 A. 7*
2. Sog. Kernos, Pyrgos. Nach Nilsson, *Min. Myc. Rel.* S. 116 Fig. 18. *Zu S. 270*
3. Sog. Opfertisch aus Mallia, Nach BCH LII, 1928 S. 299 Fig. 6. *Zu S. 270*
4. Sog. Kernos, Kumasa. Nach Evans, *Palace of Minos I* S. 76, Fig. 43c. *Zu S. 270*
5. Sog. Kernos, Melos. Nach JHS Suppl. IV pl. VIII 14. *Zu S. 270f.*
6. Silberkanne, Mykenai, Grab IV. Nach Karo, *Schachtgräber von Mykenai* (1930–33) Text S. 111 Abb. 40. *Zu S. 271*
7. Bemaltes Hörnerpaar, Grotte bei Patso. Nach JHS XXI (1901) S. 136 Fig. 19. *Zu S. 272*

Taf. 6. Minoische Religion. Tempel

Wandgemälde, Knossos, rekonstruiert. Nach Evans, *Palace of Minos II* 2 S. 597 Fig. 371. *Zu S. 273, 279*

Taf. 7. Minoische Religion. Heilige Hörner, Tracht

1. Tempel mit Hörnerpaaren, Mykenai, Grab IV. Nach Karo, *Schachtgräber von Mykenai*, Taf. XXVII Abb. 26. *Zu S. 273, 279, 290*

2. Sog. Altar aus Karphi, Nach BSA XXXVIII, 1937–38. Taf. XXXIV. *Zu S. 273*
3. Zweige in Hörnerpaaren usw. Bronzetäfelchen, Psychro. Nach Evans, Palace of Minos I S. 632 Abb. 470. *Zu S. 263, 269, 272, 301*
4. Frau, Schneckentrompete blasend, Gemme, Idäische Höhle. Nach JHS XXI (1901) S. 142 Abb. 25. *Zu S. 270, 272, 281*
5. Dämonen, heilige Zweige bewässernd, Gemme, Vaphio. Nach JHS XXI (1901) S. 101 Fig. 1. *Zu S. 271, 272, 280, 291, 296*
6. Männer in Felltracht und sog. Panzer, Siegelabdruck, H. Triada. Nach Mon. ant. XIII S. 41 Fig. 35. *Zu S. 271*

Taf. 8. Minoische Religion. Die Doppelaxt

1. Doppelschneidige Doppeläxte, Gefäßdeckel, Pseira. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 171 Fig. 47. *Zu S. 276*
2. Doppeläxte zwischen Hörnerpaaren und Bukranien, Vase, Salamis auf Cypern. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 144 Fig. 35. *Zu S. 274, 277 A. 5*
3. Doppeläxte zwischen Hörnern von Stierköpfen, Amphora, Pseira. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 172 Fig. 49. *Zu S. 276, 277 A. 5*

Taf. 9. Minoische Religion. Die Doppelaxt

1. Bronzene Doppeläxte, Arkhalochori. Nach Arch. Anz. 1934, S. 250 Fig. 3. *Zu S. 275*
2. Frau, Doppeläxte emporhaltend, Gußform, Palaikastro. Nach Eph. arch. 1900 Taf. IV Abb. 2. *Zu S. 277 A. 3*
3. Pfeiler mit Doppelaxtzeichen, Knossos. Nach Evans, Palace of Minos I Suppl. X. *Zu S. 276, 278*
4. Doppeläxte mit vegetabilischen Ornamenten, Vasenfragment, Gurnia. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 174 Fig. 51. *Zu S. 276*
5. Dekorativ ausgestaltete Doppeläxte, Vasenfragmente, Mykenai. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 177 Fig. 57. *Zu S. 276*

Taf. 10. Minoische Religion. Der Sarkophag von H. Triada

- 1–4. Opferszenen u. a. Nach Paribeni, Mon. ant. XIV Taf. I–III. *Zu S. 269 A. 3, 271, 273, 281, 290, 292, 326 ff.*

Taf. 11. Minoische Religion. Kultgegenstände

1. Tonsarg, Episkopi. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 375 Fig. 107. *Zu S. 290, 327*
2. Fayencegegenstände aus dem sog. Taubenheiligtum, Knossos. Nach Evans, Palace of Minos I S. 220 Abb. 166. *Zu S. 269 A. 3, 279, 291*

Taf. 12. Minoische Religion. Kultszenen

1. Tiere, an einer Säule angebunden, Goldring, Mykenai. Nach JHS XXI (1901) S. 159 Fig. 39. *Zu S. 279*
2. Säule mit Hörnerpaaren und Tieren, Siegelabdruck, Mykenai. Nach BSA XXIV S. 205 Abb. 1. *Zu S. 279, 280, 291*
3. Antithetische Gruppe, Säule und Sphinxen, Gemme, Mykenai. Nach JHS XXI (1901) S. 158 Fig. 36. *Zu S. 279, 291 f.*
4. Antithetische Gruppe, Löwen mit gemeinsamem Kopf, Gemme, Mykenai. Nach JHS XXI (1901) S. 159 Fig. 38. *Zu S. 294*
5. Säulen, anbetender Mann, Siegelzylinder, Mykenai. Nach JHS XXI (1901) S. 141 Abb. 24. *Zu S. 280 A. 2*
6. Göttin in einem Boot, Goldring, Mochlos. Nach Athen. Mitt. XXXV (1910) S. 343. *Zu S. 282, 300*

Taf. 13. Minoische Religion. Kultszenen

1. Baumkultzsene, Goldring, Mykenai. Nach JHS XXI (1901) S. 182 Abb. 55. *Zu S. 280, 281*
2. Baumheiligtum, anbetender Mann, Göttin (?), Goldring, Berlin. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 229 Fig. 71. *Zu S. 281, 283, 293, 302*
3. Baumkultzsene, Tempel, niederschwebendes Idol, Siegelabdruck, Zakro. Nach JHS XXII (1902) S. 77 Abb. 1. *Zu S. 273, 283, 292*
4. Baumheiligtum, niederschwebender Gott, Goldring, Knossos. Nach JHS XXI (1901) S. 170 Abb. 48. *Zu S. 280, 281, 283, 292, 299*
5. Baumkultzsene, Goldring, Mykenai. Nach JHS (1901) S. 177 Fig. 53. *Zu S. 280, 281, 283, 284, 299*
6. Baumheiligtum, tanzende Frauen, Siegelabdruck, H. Triada. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 231 Fig. 75. *Zu S. 281, 283*
7. Ekstatische Baumkultzsene, Goldring, Phaistos. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 231 Fig. 74. *Zu S. 281, 283*
8. Baumkultzsene, Tanz, Goldring, Vaphio. Nach JHS XXI (1901) S. 176 Abb. 52. *Zu S. 283, 301*

Taf. 14. Minoische Religion. Idole

1. Glockenförmiges Idol, H. Triada. Nach Evans, Palace of Minos I S. 567 Fig. 413. *Zu S. 286*
2. Glockenförmiges Idol, H. Triada. Nach Mon. ant. XIV (1904) S. 739 Abb. 37. *Zu S. 286*
3. Idol mit Kind, Mauro Spelio, Knossos. Nach Evans, Palace of Minos II Suppl. Taf. XXI B. *Zu S. 286*
4. Idol mit Hörnerpaar und Vögeln auf dem Kopf, Gazi. Nach Arch. Anz. 1936, S. 225 Abb. 5. *Zu S. 267, 288, 291*
5. Idol mit Blumen auf dem Kopf, Gazi. Nach Arch. Anz. 1936, S. 225 Abb. 6. *Zu S. 267*

Taf. 15. Minoische Religion. Die Schlangengöttin

1. Fayencefigur, sog. Central Palace Sanctuary, Knossos. Nach Evans, Palace of Minos I, Titelbild. *Zu S. 266, 288*
2. Die zweite Fayencefigur, ebd. Nach Evans, Palace of Minos I S. 502 Abb. 360 b. *Zu S. 266, 288*
3. Elfenbeinstatue, Boston. Nach Evans, Palace of Minos III S. 441 Abb. 305. *Zu S. 288*

Taf. 16. Minoische Religion. Der Kult

1. 2. Schlangenumwundene Gefäße, Knossos. Nach Evans, Palace of Minos IV 1 S. 155 Fig. 119 b, S. 154 Fig. 118 a. *Zu S. 266, 289*
3. Nackte thronende Frau, Terrakotta, Delphi. Nach Fouilles de Delphes V S. 14 Fig. 60. *Zu S. 287, 339*
4. Dämonen, eine Göttin anbetend, Goldringe, Tiryns. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 125 Fig. 26. *Zu S. 291, 293, 296, 301*
5. Kultszone, Goldring, Ashmolean Museum. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 296 Fig. 85. *Zu S. 292*
6. Mann vor einer Göttin, Siegelabdruck, H. Triada. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 299 Fig. 86. *Zu S. 293*

Taf. 17. Minoische Religion. Kultszone

1. Göttin unter Baum mit Anbetern usw., großer Goldring, Mykenai. Nach JHS XXI (1901) S. 108 Fig. 4. *Zu S. 277 A. 3, 282f., 292, 293, 299, 301*

2. Bewaffneter Mann und sitzende Frau, Elektronring, Mykenai. Nach JHS XXI (1901) S. 175 Fig. 51. *Zu S. 299*
3. Die sog. Schnittervase, Steatitgefäß, H. Triada. Nach Baumgarten u. a., Hellenische Kultur S. 44 Abb. 54. *Zu S. 259, 271, 303*
4. Kultszene, Goldring aus dem sog. Grab der Königin bei Midea. Nach Zeichnung von B. Almgren. *Zu S. 283*

Taf. 18. Minoische Religion. Götter und Göttinnen

1. Die sog. Bergmutter, Siegelabdruck, Knossos. Nach BSA VII S. 59 Abb. 37. *Zu S. 273, 279, 293, 298, 438 A. 3*
2. Bewaffneter Mann mit Tier, Siegelabdruck, Knossos. Nach BSA IX S. 59 Abb. 38. *Zu S. 294*
3. Tanzende Frauen, Goldring, Isopata. Nach JHS XXXXV (1925) S. 58 Fig. 51. *Zu S. 292 mit A. 3, 293*
4. Frau mit Speer und Löwe, Siegelabdruck, Knossos. Nach BSA IX S. 59 Abb. 37. *Zu S. 294*
5. Sitzende Frau, Anbeterin, Siegelabdruck, Knossos. Nach Evans, Palace of Minos II 2 S. 767 Fig. 498. *Zu S. 293*
6. Mann mit Bogen und Löwen, Siegelabdruck, H. Triada. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 306 Fig. 87. *Zu S. 294*

Taf. 19. Minoische Religion. Kultszenen, Dämonen

1. u. 2. Zwei Goldringe aus Theben, im Benaki Museum zu Athen, nach von dem Direktor übersandten Gipsabgüssen, vergrößert 2:1 1. *Zu S. 278 A. 2.*
2. *Zu S. 273, 293, 301*
3. Sog. Ring des Minos, Knossos. Nach Evans, Palace of Minos IV 2 S. 950 Fig. 917. *Zu S. 282*
4. Stier auf dem Schlachttisch, Gemme, Candia. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 195 Fig. 62. *Zu S. 278*
5. Mann zwischen Dämonen, Gemme, Phigalia. Nach Evans, Palace of Minos IV S. 466 Fig. 390. *Zu S. 296*
6. Mann, in einem Hörnerpaar stehend, zwischen Ziege und Dämon, Gemme, Kydonia. Nach Evans, Palace of Minos IV S. 467 Fig. 392. *Zu S. 274, 295, 296*
7. Dämon zwischen Männern, Gemme, Hydra. Nach Evans, Palace of Minos IV S. 466 Fig. 391. *Zu S. 296*

Taf. 20. Minoische Religion. Dämonen und Götter

1. Dämon, Hirschkalb tragend, Gemme, Phaistos. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 308 Fig. 89. *Zu S. 294, 296 A. 5*
2. Dämon, Tiere tragend, Gemme, Kreta. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 325 Fig. 99. *Zu S. 294, 296*
3. Frau, Tier tragend, Gemme, H. Triada. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 307 Fig. 88. *Zu S. 294*
4. Mann, zwei Löwen haltend, Gemme, Kydonia. Nach JHS XXI (1901) S. 163 Fig. 43. *Zu S. 295*
5. Frau zwischen zwei Löwen, Gemme, Mykenai. Nach JHS XXI (1901) S. 164 Fig. 44. *Zu S. 295*
6. Sitzende Frau zwischen zwei Löwen, Gemme, British Museum. Nach JHS XXI (1901) S. 165 Fig. 45. *Zu S. 295*
7. Dämon zwischen zwei Löwen, Gemme, Mykenai. Nach JHS XXI (1901) S. 168 Fig. 46. *Zu S. 295*

Taf. 21. Minoische Religion. Das sog. Bogengerät

- 1 Gemme, Mykenai, Kalkani Nekropole. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. Taf. II 9. *Zu S. 277 A. 3, 295*
2. Goldring, Midea. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 311 Fig. 91. *Zu S. 295*
3. Stierkopf und Bogen. Siegelabdruck, Zakro. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 313 Fig. 93. *Zu S. 296*
4. Goldschmuck, Aigina. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 316 Fig. 94. *Zu S. 295*

Taf. 22. Minoische Religion. Dämonen und Mischwesen

- 1 u. 2. Hirschköpfige Dämonen, Gemmen, Knossos. Nach BSA VII S. 19 Fig. 7b und c. *Zu S. 297*
3. Tierköpfige Dämonen, Perlmuttertäfelchen, Phaistos. Nach Nilsson, Min. Myc. Rel. S. 320 Fig. 96. *Zu S. 260, 297*
4. Sog. junger Minotaur, Siegelabdruck, Knossos. Nach BSA VII S. 18 Fig. 7a. *Zu S. 297*
5. Dämonen mit Libationskannen, Glaspaste, Mykenai. Nach JHS XXI (1901) S. 117 Fig. 12. *Zu S. 296*

Taf. 23. Minoische Religion. Mykenische Religion. Göttinnen

1. Frau mit Sonnenscheibe (?), Frau mit Blumen, Rad, Gußform, Palaikastro. Nach Eph. arch. 1900 Taf. III Abb. 1. *Zu S. 302*
2. Elfenbeinstatuetten, das argivische Heraion. Nach Photographie. *Zu S. 290*
3. u. 4. Sog. Aphrodite mit Tauben, Goldbleche, Mykenai, Grab III. Nach Karo, Schachtgräber von Mykenai, Tafelband, Taf. XXVII Abb. 27 u. 28. *Zu S. 291, 300, 351, 520*

Taf. 24. Mykenische Religion

1. Göttin mit Schild, bemalte Stuckplatte, Mykenai. Nach Athen. Mitt. XXXVII (1912) Taf. VIII. *Zu S. 301, 347, 435*
2. Inhalt eines Hausheiligtums, Asine. Nach Photographie (Nilsson, Min. Myc. Rel. Taf. IV). *Zu S. 288, 344, 392*

Taf. 25. Mykenische Religion

1. Zeus mit Schicksalswaage, mykenische Vase aus Enkomi auf Cypern. Nach Photographie (Bull. Soc. des Lettres de Lund 1932/33 II). *Zu S. 366f.*
2. Menhirs aus dem Kenotaph bei Midea. Nach Persson, Royal Tombs at Dendra, Taf. XXIX. *Zu S. 191, 379*

Taf. 26. Mykenische Religion. Sog. Mythologische Darstellungen

1. Sog. Skylla, Siegelabdruck, Knossos. Nach BSA IX S. 58 Fig. 36. *Zu S. 356 A. 1*
2. Kentauren, Gemme, das argivische Heraion. Nach Blegen, Prosymna Taf. 145 Fig. 589. *Zu S. 230, 356 A. 1*
3. Schiffsdarstellung, Goldring, Candia. Nach Evans, Palace of Minos II 1 S. 250 Fig. 147b. *Zu S. 356 A. 1*
4. Mann, zwei Frauen führend, Goldring, Athen. Nach Hesperia IV (1935) S. 320 Abb. 8. *Zu S. 356 A. 1*
5. Entführungsszene (?), Goldring, Tiryns. Nach Athen. Mitt. LV (1930) Beilage XXX Abb. 1. *Zu S. 356 A. 1*
6. Kind unter einer Ziege, Siegelabdruck, Knossos. Nach JHS XXI (1901) S. 129 Abb. 17. *Zu S. 321*
7. Europa auf dem Stier, Glaspaste, Midea. Nach Arch. Jahrb. LII (1937) S. 99 Abb. 12. *Zu S. 356 A. 1*

Taf. 27. Zeus

1. Schlangenstele des Zeus Ktesios, Relief aus Thespiiai. Nach Athen. Mitt. XXXIII (1908) S. 279. *Zu S. 405*
2. Zeus Meilichios als Schlange, Relief aus Piräus. Nach Cook II 2 S. 1109 Fig. 945. *Zu S. 413*
3. u. 4. Sog. Europa im Baum mit Adler, Münzen aus Gortyn. Nach Cook I S. 528 Fig. 393 u. S. 529 Fig. 397. *Zu S. 211, 323*
5. Zeus Velchanos im Baum, Münze aus Phaistos. Nach Cook, Zeus II 2 S. 946 Fig. 839. *Zu S. 211, 323*
6. Kind, an einer Hündin saugend, Münze aus Kydonia. Nach Eph. arch. 1893 Taf. I Nr. 1. *Zu S. 320*

Taf. 28. Zeus

1. Zeus, thronend mit Füllhorn, Relief in Piräus. Nach Cook II 2 S. 1106 Fig. 943. *Zu S. 413*
2. Zeus Philios, Relief in Kopenhagen. Nach SitzBer. Akad. München 1897/I S. 403. *Zu S. 135 A. 7, 413 A. 4, 809*

Taf. 29. Die Dioskuren

1. Dioskuren mit Helena, Relief aus Sparta. Nach Wiener Vorlegeblätter IV Taf. IX Nr. 7. *Zu S. 408*
2. Schlangenumwundene Amphoren, Münze aus Sparta. Nach Wiener Vorlegeblätter IV Taf. IX Nr. 9. *Zu S. 409*
3. Relief des Argenidas. Nach Wiener Vorlegeblätter IV Taf. IX Nr. 8 b. *Zu S. 408*
4. „Dokana“ der Dioskuren, Relief aus Sparta. Nach M. N. Tod] und A. J. B. Wace, A Catalogue of the Sparta Museum (1906) S. 193 Fig. 68. *Zu S. 408]*
5. Theoxenien der Dioskuren, Terrakotta aus Tarent. Nach Röm. Mitt. XV (1900) S. 24. *Zu S. 408, 410*

Taf. 30. Artemis

1. πότνιος θηρῶν, Elfenbeinrelief aus Sparta. Nach BSA XII S. 328 Fig. 5 c *Zu S. 310, 500*
2. πότνια θηρῶν mit Gorgokopf, rhodischer Teller. Nach JHS 1885 Taf. 59. *Zu S. 227, 308*
3. πότνια θηρῶν, böotische geometrische Vase. Nach Eph. arch. 1892 Taf. X Abb. 1 u. *Zu S. 308 f., 723 A. 1*

Taf. 31. Artemis

1. Masken aus dem Heiligtum der Artemis Orthia in Sparta. Nach BSA XII Taf. VII. *Zu S. 162, 489*
2. Tierfiguren vom Schleier der Despoina in Lykosura. Nach BSA XIII Taf. XIV. *Zu S. 236, 479*
3. „Herr der Tiere“. Elfenbeinrelief aus Delphi. Nach BCH LXIV-LXV, 1940-41, Taf. XVIII, Fig. 2. *Zu S. 310*

Taf. 32. Athena, Aphrodite

1. Opferzug für Athena, böotische Vase. Nach Pfuhl, Mal. u. Zeichn. d. Gr. Taf. XXXIX Abb. 170. *Zu S. 348*
2. Stein des Terpon aus Antipolis, Südgallien. Nach Hesperia IV S. 125 Fig. 13. *Zu S. 525*

Taf. 33. Hermes

1. Priaposherme im Steinhafen, böotischer Skyphos in Tübingen. Nach Watzinger, Griechische Vasen in Tübingen Taf. 41 Abb. 2. *Zu S. 504 A. 6, 594 A. 4*
2. Arkadische Hermen. Nach Eph. arch. 1911 S. 154 Abb. 11. *Zu S. 206*
3. Hermes und die Seelen, Lekythos in Jena. Nach Deubner, Att. Feste Taf. VIII Abb. 2. *Zu S. 196, 225, 475, 597*
4. Steindeckel eines Grabpithos aus Eretria mit Inschrift. Nach Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser 1919 II 5 S. 8 Fig. 2. *Zu S. 597*

Taf. 34. Apollon

1. Steinpfeiler vor einem Tor in Troja. Nach Amer. J. Arch. XXXVIII (1934) S. 242 Fig. 18. *Zu S. 562 A. 5*
2. Pelike in Leningrad, Opferszene, Nach Arch. Jahrb. LII, 1937, S. 51 Abb. 11. *Zu S. 80 A. 6*
3. Omphalos aus Delphi. Nach Roscher, Neue Omphalosstudien Taf. I Abb. 1/2. *Zu S. 204 mit A. 8, 558*
4. Säule des Agyieus, Münze aus Ambrakia. Nach Catalogue of the Greek Coins in Brit. Museum, Thessaly to Aetolia, Taf. XVIII Abb. 1. *Zu S. 203, 544, 562*
5. Jüngling mit Eiresione, das Keltern, die Oschophorien, Ausschnitt aus dem Festkalenderfries an H. Eleutherios in Athen. Nach Deubner, Att. Feste Taf. XXXV. *Zu S. 125 A. 3, 530 A. 3, 586.*

Taf. 35. Dionysos

1. Dionysos und Baumheiligtum, Vase aus Gela. Nach Mon. ant. XVII (1906) Textband Sp. 509/10 Fig. 359. *Zu S. 210, 585*
2. u. 3. Zwei Vasenbilder mit phallischem Aufzug, in Bologna. Nach Deubner, Att. Feste Taf. XXII Abb. 1 u. 2. *Zu S. 591*

Taf. 36. Dionysos

1. Dionysos im Schiffskarren, schwarzfigurige Vase in Bologna. Nach Deubner, Att. Feste Taf. XI Abb. 1. *Zu S. 572, 583*
2. Mischen des Weines vor einem Tempel, schwarzfigurige Vase in München. Nach Sitz.-Ber. Akad. München 1930 H. 4 Tafel. *Zu S. 588*

Taf. 37. Dionysos

1. Mischen des Weines, rotfigurige Vase im Louvre. Nach Frickenhaus, Berliner Winckelmannsprogramm Nr. 72 Taf. III Abb. 17. *Zu S. 208, 572, 587*
2. Satyr, ein Mädchen schaukelnd, Skyphos der perikleischen Zeit. Nach Furtwängler-Reichhold, Griechische Vasenmalerei Taf. 125. *Zu S. 585 A. 5*
3. Dionysosidol und Mänadentanz, schwarzfigurige Vase in Stockholm. Nach Photographie (Bull. Soc. des Lettres de Lund 1932/33 II/III Taf. II). *Zu S. 572, 588 A. 2*

Taf. 38. Dionysos

1. Choenkännchen, Dionysosmaske im Liknon. Nach G. van Hoorn. Choes and Anthesteria, Leiden 1951, Fig. 38. *Zu S. 572, 588*
2. Dionysos und Apollon in Delphi, spätrotfigurige Vase in St. Petersburg. Nach Wiener Vorlegeblätter II Taf. VII. *Zu S. 614*

Taf. 39. Der Eleusinische Kreis

1. Anodos der Pherephatta, Vase in Dresden. Nach F. Brommer. *Pan* im 5. u. 4. Jahrh. v. Chr. *Marburger Jahrb. f. Kunstwiss.* XV, 1949-50, S. 22 Abb. 25. *Zu S. 234, 476, 503 A. 5, 509*
2. Frauenkopf, von Satyrn mit Hämmern geschlagen, schwarzfigurige Lekythos in Paris. Nach Elite des Monuments céramographiques Bd. I (Paris 1844) Taf. 52. *Zu S. 472*
3. Relief des Lysimachides, Eleusis. Nach Eph. arch. VI (1886) Taf. III Abb. 1. *Zu S. 135 A. 7, 470 A. 6*

Taf. 40. Der Eleusinische Kreis

- Relief des Lakrateides, Eleusis. Nach Festschrift für O. Benndorff (1898) Taf. IV. *Zu S. 470 A. 6*

Taf. 41. Der Eleusinische Kreis

1. Tontafel aus Eleusis mit Demeter, Kere und Pluton. Nach Eph. arch. 1901 Taf. II. *Zu S. 470 A. 6*
2. Tafel der Ninnion aus Eleusis. Nach Eph. arch. 1901 Taf. I. *Zu S. 126 A. 4, 128, 474, 656 A. 6, 805*

Taf. 42. Der Eleusinische Kreis

1. Pluton als Greis, Vase aus Vulci. Nach Farnell, *Cults* III Taf. 32a bei S. 287. *Zu S. 319, 472*
2. Goldene Ähren aus Sizilien. Nach Festschrift Loeb Taf. XVI. *Zu S. 675*
3. Ähren im Tempelchen, Mittelbild einer apulischen Vase in Petersburg. Nach Photographie (Festschrift Loeb S. 124 Abb. 14). *Zu S. 675*

Taf. 43. Der Eleusinische Kreis

1. Triptolemos unter den eleusinischen Göttern und Heroen, Skyphos des Hieron. Nach Furtwängler-Reichhold, *Griechische Vasenmalerei* Taf. 161. *Zu S. 665*
2. Mysterienweihe, Lovatellische Urne. Nach Röm. Mitt. XXV (1910) Taf. VII. *Zu S. 130 A. 1, 654 A. 2, 657, 663*
3. Demeter am Boden kauend, Relief aus Eleusis. Nach Athen. Mitt. XXIV (1899) Taf. VIII Abb. 1. *Zu S. 656 A. 7*

Taf. 44. Der Eleusinische Kreis

1. Kind im eleusinischen Kreis, Hydria aus Rhodos. Nach H. Metzger. *Les représentations dans la céramique attique du 4^{me} siècle* (Bibl. éc. franç. Bd. 172). *Tafelband* Taf. 32. *Zu S. 317*
2. Feuerreinigung des Demophon, Relief aus der Sammlung Este. Nach Österr. Jahreshfte XXX Taf. I. *Zu S. 660 A. 1*

Taf. 45. Der Eleusinische Kreis

1. Das Plutoskind im eleusinischen Kreis nebst Heroen. Gefäßdeckel in Tübingen. Nach Watzinger, *Griechische Vasen in Tübingen* Taf. 40. *Zu S. 318*
2. Kore reinigt einen Mysteren mit einer Wassertaufe. Relief aus Eleusis. Nach Deubner, *Att. Feste* Taf. VI Abb. 3. *Zu S. 663 A. 5*
3. Baubo, Terrakotte aus Priene. Nach Photographie (Staatl. Museen Berlin, Inv.-Nr. 8612). *Zu S. 657 A. 2*

Taf. 46. Der Eleusinische Kreis

1. 2. Kind im eleusinischen Kreis, Pelike aus Kertsch. Nach Furtwängler-Reichhold, Griechische Vasenmalerei, Taf. 70. *Zu S. 318*

Taf. 47. Der Eleusinische Kreis

- Eleusinische Götter, Reliefhydra aus Cumae. Nach Farnell, *Cults III* Taf. XVII bei S. 249. *Zu S. 805*

Taf. 48. Kleinere Götter

1. Kabeirōs, παῖς u. a., Kabirionvase. Nach Athen. Mitt. XIII (1888) Taf. IX. *Zu S. 672*
2. Die große Mutter und Pan, Kabirionvase. Nach Arch. Anz. 1937, Sp. 469/470 Abb. 3. *Zu S. 720 A. 8*
3. Adonisgärten, rotfiguriger Aryballos in Karlsruhe. Nach Deubner, Att. Feste Taf. XXV Abb. 1. *Zu S. 728*

Taf. 49. Kleinere Götter

1. Adonisgärten, Epinetron aus Eretria. Nach Pfuhl, Mal. u. Zeichn. d. Gr. Taf. 220 Abb. 562. *Zu S. 728*
2. Schwärmendes Haupt des Orpheus, rotfigurige Vase. Nach Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (1935) S. 38 Abb. 7a. *Zu S. 682*
3. Schwärmendes Haupt des Orpheus, Gemme. Nach Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (1935) S. 39 Abb. 8. *Zu S. 682 A. 1*
4. Schlangenleibige Nymphen, schwarzfigurige Vase. Nach Philologus LVII (1898) Tafel. *Zu S. 294*

Taf. 50. Niedere Gottheiten

1. Sakrale Landschaft, pompejanisches Wandgemälde. Nach Monumenti della pittura antica, Roma III Taf. X Abb. 4. *Zu S. 210, 386*
2. Vier tanzende Widderdämonen, Bronze aus Methydrion. Nach F. Brommer, *Satyroi*, Dissertation München 1937 S. 61 Abb. 1. *Zu S. 236*
3. Pamišs in Stiergestalt, Relief aus seinem Heiligtum in Messenien. Nach Valmin, *The Swedish Mess. Exp.* S. 439 Abb. 3. *Zu S. 238 A. 4*
4. Meerdämonen, sog. pontische Vase. Nach Dümmler, *Kleine Schriften*, Taf. VII. *Zu S. 243*
5. Sog. Sirene, hellenistisches Relief. Nach Th. Schreiber, *Hellenist. Reliefbilder* Taf. LXI. *Zu S. 229, 252 A. 2*

Taf. 51. Die Unterwelt

1. Der Nekyiakrater in New York. Nach Arch. Anz. 1935 Sp. 25/26 Abb. 1 u. 2. *Zu S. 815*
2. Eumenidenrelief aus Argos. Nach Athen. Mitt. IV (1897) Taf. IX. *Zu S. 101*

Taf. 52. Die Unterwelt

1. Geometrische Kanne mit Schlange. Nach AfRw. XII (1909) Taf. V Abb. 2. *Zu S. 198*
2. Schwarzfiguriges, zylinderförmiges Gefäß aus Athen. Nach AfRw. VIII (1905) S. 191. *Zu S. 177*
3. Altar mit Schlange, Herakleion, Kreta. Nach AfRw. XII (1909) S. 221 Abb. 1. *Zu S. 199*
4. Geometrisches zylinderförmiges Gefäß aus Kamiros. Nach Kinch, *Vroulia* S. 30 Fig. 13b. *Zu S. 177, 304*
5. Grabbüste aus Kyrene. Nach S. Ferri, *Divinità ignote* (1929) Taf. 1. *Zu S. 192*

TEXTABBILDUNGEN

Abb. 1. Doppelaxtheiligtum in Knossos mit Inhalt. Querschnitt und Grundriß. Nach BSA VIII S. 97 Abb. 55	265
Abb. 2. Das sog. Fetischheiligtum in Knossos. Nach BSA XI S. 9 Abb. 3	268
Abb. 3. Grundriß eines Kapellchens in Vroulia. Nach K. F. Kinch, Vroulia Taf. I	306
Abb. 4. Plan des eleusinischen Telesterions nach den neuen Grabungen. Nach AfRw. XXXII (1935) S. 54 Abb. 1	341
Abb. 5. Grundriß des unter dem Telesterion gefundenen mykenischen Megaron. Erste Bauperiode. Nach AfRw. XXXII Taf. I 1	342
Abb. 6. Grundriß eines mykenischen Hauses in Berbati. Nach Bull. Société des Lettres de Lund (1937-38) III S. 2 Abb. 1	344
Abb. 7. Siegesinschrift mit Sichel aus dem Heiligtum der Artemis Orthia in Sparta. Nach BSA XII (1905-06) S. 361	488
Abb. 8. Ostrakon mit Fluchinschrift. Nach Photographie	801

EINLEITUNG

Vorbemerkung. Obgleich zur Geschichte der griechischen Religion im letzten halben Jahrhundert eine große Zahl ausführlicherer Darstellungen und kürzerer Übersichten erschienen ist, hört man immer wieder die Klage, daß wir gerade diejenige Bearbeitung des Themas, die wir brauchen, nicht besitzen. Freilich haben alle jene Darstellungen ihre Eigenart, und nach den besonderen Zielen, die die Verfasser sich gestellt haben, verfolgen sie die eine oder die andere Seite des umfassenden Vorwurfs. Jedenfalls sollte man, ehe man dieser Klage zustimmt, darüber nachdenken, inwiefern sie berechtigt ist. Wenn man die bisherigen Versuche, die Geschichte der griechischen Religion darzustellen, unzulänglich findet, so muß man einen bestimmten Maßstab anlegen, und es fragt sich, woher dieser Maßstab zu nehmen ist. Wenn wir die Religionen der Erde überschauen, erkennen wir, daß überhaupt nur wenige von ihnen eine befriedigende geschichtliche Darstellung finden können, die Religionen der primitiven Völker vorerst nicht, weil das Material für ihre geschichtliche Entwicklung gar nicht vorliegt, aber auch nicht die der indogermanischen Völker, weil das Material gar zu dürftig und lückenhaft ist, besonders was die Volksreligion und das innere religiöse Leben betrifft. Auch hinsichtlich der altpersischen Religion sind die Quellen zu mangelhaft für einen solchen Versuch, da wir zu wenig von den Umgestaltungen wissen, welche der Zoroastrianismus offenbar unter dem Einfluß der Volksreligion während der Achämenidenzeit erlitten hat. Eine zusammenhängende geschichtliche Darstellung kann nur vom Christentum gegeben werden und vielleicht auch von dem in der Spätantike mit ihm kämpfenden Synkretismus, vom Islam, vom Buddhismus und etwa in gewissem Maße von den indischen Religionen nach dem Entstehen des Buddhismus. Es handelt sich also um lauter geoffenbarte Religionen oder um solche, die wie die indischen sich mit einer Offenbarungsreligion auseinandergesetzt haben.

Der Maßstab für eine befriedigende Geschichte der griechischen Religion muß von den Religionen genommen sein, bei denen eine Darstellung ihrer Geschichte möglich ist. Damit treffen wir den Kern der Sache. Diese Religionen sind alle geoffenbarte, durch eine durchgreifende Reform zustande gekommene Religionen, deren Lehren in schriftlichen Denkmälern niedergelegt sind. Ihre Geschichte betrifft die Wandlungen der Lehren und der Organisationen, die zur Sicherung dieser Lehren sowie der mit ihnen zusammenhängenden gottesdienstlichen Handlungen und überhaupt des ganzen Bestandes der Religion errichtet worden sind. Die griechische Religion ist dagegen keine geoffenbarte, sondern eine aus primitiven Anfängen herstammende Religion; sie ist die Religion eines großen Kulturvolkes geworden und hat sich zwar mit den Gedanken und Forderungen eines hohen Geisteslebens auseinandersetzen müssen, wenigstens in ihren höheren Phasen, sie hat jedoch nie eine grundsätzliche Reform erfahren, die in bewußten Gegensatz

zum Überlieferten trat. Die Folge hiervon ist, daß es hier keine Lehren gibt, die schriftlich in bindender Form formuliert worden sind. Es gibt einen Glauben wie in allen Religionen, es gibt Glaubenssätze. Diejenigen Glaubenssätze aber, die in der Tiefe grundlegend sind, bleiben zumeist unausgesprochen; aus ihnen entsprossen freilich die religiösen Handlungen, und sehr oft kann man aus ihnen allein Glaubenssätze entnehmen. Hierauf werden wir später ausführlich zurückkommen. Jeder Glaube kann sich wandeln, bei der Eigenart der griechischen Religion geht jedoch der Wandel für gewöhnlich unmerklich vor sich, und zwar oft so, daß die Auffassung der Götter und der religiösen Handlungen sich allmählich verschiebt. Somit kann die Geschichte der griechischen Religion nicht so geschrieben werden wie die einer geoffenbarten Religion. Der Maßstab ist falsch.

Dieses Buch erhebt nicht den hohen Anspruch, eine allseitig befriedigende Geschichte der griechischen Religion zu geben, ein Unternehmen, das hoffnungslos wäre in Anbetracht der weit auseinandergehenden Meinungen über das, was von einer solchen Darstellung zu verlangen sei. Es will entsprechend dem Zweck des Handbuchs der Altertumswissenschaft, zu dem es gehört, ein Hilfsmittel für Lernende und Forschende sein, das ihnen eine Orientierung teils über die Quellen, teils über deren Bearbeitung, d. h. über die moderne Forschung bietet. Aus dem eben erwähnten Charakter der griechischen Religion als einer Naturreligion, die die Religion eines großen Kulturvolkes geworden ist, und aus der zugleich angedeuteten Tatsache, daß die Glaubenssätze dieser Religion selten ausgesprochen worden sind und nie eine autoritative Formulierung gefunden haben, folgt die Notwendigkeit, die allgemeinen Vorstellungen zuerst auf Grund der religiösen Handlungen herauszuarbeiten; erst auf diesem Grunde kann die religiöse Entwicklung dargestellt werden. Das Buch wird also in einen mehr statischen und einen mehr dynamischen Teil zerfallen, obgleich die Scheidung manchmal nicht leicht ist und die Teile aus geschichtlichen Rücksichten ineinandergeschoben werden müssen; die Darstellung der Götter kann erst auf die Behandlung der minoischen, also einer nichtgriechischen Religion folgen, weil in der griechischen Götterwelt Minoisches und Griechisches gemischt sind und geschieden werden müssen. Die Aufgabe wird nun dadurch erschwert, daß uns überhaupt erst in den letzten wenigen Jahren zu vollem Bewußtsein gekommen ist, daß einmal in vorgeschichtlicher Zeit zwar kein völliger Religionswechsel, wohl aber eine Verlagerung und Verdrängung der Religion der vorgriechischen Bevölkerung durch die Religion der eingewanderten indogermanischen Griechen stattgefunden hat. Die Schwierigkeit, diesen grundlegenden Vorgang aufzuklären, wird vergrößert durch die Eigenart des zur Verfügung stehenden Materials, das, soweit es die vorgriechische Zeit betrifft, ausschließlich bildlich und monumental ist. Es ist selbstverständlich, daß die geschichtliche griechische Religion aus der vorgeschichtlichen hervorgegangen ist, bei dem eigentümlichen und schwierigen Stand der Überlieferung ist es aber sehr schwer, die Brücke zwischen beiden zu schlagen. Diesen Versuch aufzugeben, hieße aber auf ein geschichtliches Verständnis der griechischen Religion verzichten.

I

GESCHICHTE DER FORSCHUNG SEIT DEM ANFANG
DES 19. JAHRHUNDERTS

1. Erste Hälfte des 19. Jahrhunderts. Im Gegensatz zu der in diesem Handbuch erschienenen älteren Darstellung der griechischen Religion von O. Gruppe wird hier die Mythologie nicht als besonderer Teil behandelt, sondern nur insoweit herangezogen, als sie für die Religion und Religionsgeschichte von Bedeutung ist. Dieser Wechsel des Standpunktes, der durch die veränderten Anschauungen über Religion und Mythologie bedingt ist, verdient eine Erläuterung, die am besten von einem Überblick über die Methoden der Erforschung der griechischen Religion in dem letztverflossenen Jahrhundert ausgeht.¹

Am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts war es eine weit verbreitete Ansicht, deren Vertreter in Deutschland besonders der seinerzeit vielgerühmte F. Creuzer war,² daß sich unter der krausen Hülle der griechischen Mythen und Kulte eine hohe, dem Orient entlehnte Weisheit verborge. Mit den oft phantastischen und willkürlichen Annahmen und Deutungen dieser Schule räumte methodisch geschulte philologische Arbeit auf. Grundlegend in dieser Hinsicht war seinerzeit das Werk Lobecks über die eleusinischen, orphischen und samothrakischen Mysterien,³ das zu den wenigen älteren gehört, die noch heute gebraucht werden. Nicht zu vergessen sind auch die mythologischen Abhandlungen Buttmanns,⁴ die manche treffenden Bemerkungen enthalten. Diese Arbeit hat einen Teil des Grundes gesäubert, sie war aber vorwiegend kritisch und hat keine neuen Wege zum Verständnis der Religion und der Mythologie eröffnet. Der entscheidende Anstoß hierzu kam von Karl Otfried Müller, dessen Einfluß noch nach hundert Jahren spürbar ist. Obgleich er heutigentags als Pfadfinder im Wirrnis der Mythen erscheint, sei demgegenüber betont, daß die mythologische Forschung ihm anfänglich nur Mittel zum Zweck war. Sein eigentliches Ziel war es, die Geschichte der griechischen Stämme zu schreiben;⁵ diese verliert sich in das Dunkel der Urzeit, das damals nur durch die mythische Überlieferung erhellt wurde. Also wurde die Mythenforschung sein Hauptwerkzeug, und er stellte sich die Aufgabe, die Mythen geschichtlich nutzbar zu machen. So hat er den tiefgreifenden Grundsatz von der Lokalisierung der Mythen und auch der Kulte aufgestellt; sie gehören gewissen Stämmen an, die sie manchmal in Gegenden, wo sie früher ansässig waren, hinterlassen haben, so daß man an

¹ Übersicht für eine etwas frühere Zeit: O. Gruppe, Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen I, 1887. Ausführliche, kritische Übersicht der antiken Quellen und der modernen Forschung von Ch. Picard, Les Religions préhelléniques, 1948, S. 10 ff., welche auch die geschichtliche Zeit umfaßt und eine Bibliographie hinzufügt.

² F. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen,

2 Bde., 1810–11; im Auszug herausgegeben von F. J. Moser, 1822.

³ C. A. Lobeck, Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis, 2 Bde, 1829.

⁴ Ph. Buttmann, Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Altertums I, 1828, II, 1829.

⁵ K. O. Müller, Orchomenos und die Minyer, 1820, 2. Aufl. 1844; Die Dorier, 1824, 2. Aufl. 1844.

ihnen die Wanderungen eines Stammes ablesen kann. Müller hat seine Methode in einer programmatischen Schrift entwickelt und verteidigt,¹ die noch heute nicht übersehen werden sollte.

Gleichzeitig mit Müller wirkte der feinsinnige Philologe und gründliche Kenner des Griechentums Welcker, dessen Hauptwerk in der Rekonstruktion der verlorenen Tragödien und des epischen Zyklus aus den Fragmenten bestand. Obgleich er in gar manchem Müller zustimmte, hat er dessen einseitige Hervorhebung der Mythen abgelehnt in dem richtigen Gefühl, daß durch diese der Kern der Religion nicht getroffen, sondern das religiöse Problem verschoben wird. Als feinfühlig und umsichtiger Kenner griechischen Wesens zeigte er großes Verständnis für die griechische Religion;² freilich pflegt man sein Hauptwerk auf diesem Gebiet, die Griechische Götterlehre,³ die er hochbetagt und schon erblindet verfaßte, gewöhnlich als mehr oder weniger mißlungen anzusehen. Das ist ungerecht, denn das Werk enthält vieles, was beachtenswert ist; so hat er z. B. mit seiner Annahme eines ursprünglichen Zeusmonotheismus, die so vielfach beanstandet worden ist, insofern recht, als Zeus in der homerischen Dichtung eine viel dominierendere Stellung als später einnimmt, und zu seiner Zeit mußte Homer an den Anfang der religiösen Entwicklung gestellt werden.

Von diesen beiden Forschern, besonders aber von K. O. Müller, war, wie der Titel seines Buches⁴ zeigt, H. D. Müller beeinflusst. Mit Welcker teilt er sich in den Glauben an einen Urmonotheismus, daneben hat er aber einen anderen Gesichtspunkt stark hervorgehoben, dem eine lange Nachwirkung beschieden war, die Bedeutung der chthonischen Mächte, die er freilich im Gegensatz zu den Späteren von ihrer finsternen und grollenden Seite aufgefaßt wissen wollte.

2. Die sog. vergleichende Mythologie. Seit den sechziger Jahren trat dann ein großer Umschwung ein, der völlig neue Bahnen und Methoden eröffnete, daneben aber die Verquickung von Mythologie und Religion noch verstärkte, die sogenannte vergleichende Mythen- und Religionsforschung. Die Urheber waren Adalbert Kuhn und Wilhelm Schwartz.⁵ Gleichwie die junge vergleichende Sprachwissenschaft die Verwandtschaft der indogermanischen Sprachen nachgewiesen hatte, machte sich diese Richtung anheischig, die Verwandtschaft der Mythen und Religionen dieser Völker nachzuweisen, zu welchem Zweck sie sowohl ihre mythologischen Namen wie ihre Mythen miteinander verglich. Damit verband sie die Deutung der Mythen und bezog diese auf Natur- bzw. Himmelsereignisse, was ihr den Namen Naturmythologie eingetragen hat. Ihren beredtesten und einflußreichsten Vertreter fand diese Richtung in dem geistreichen Oxforder Professor Max Müller, einem geborenen Deutschen, dessen popularisierende Schriften⁶ viel gelesen wur-

¹ K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, 1825.

² Vgl. besonders F. G. Welcker, Die aeschyleische Trilogie Prometheus, 1824.

³ F. G. Welcker, Griechische Götterlehre I, 1857, II, 1860, III, 1863.

⁴ H. D. Müller, Mythologie der griechischen Stämme I, 1857, II, 1861.

⁵ A. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers

und des Göttertranks, 1859; Begründer der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, 1852. W. Schwartz, Der Ursprung der Mythologie, 1860; Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihren Beziehungen zur Mythologie der Urzeit, 2 Bände, 1864–79, u. a.

⁶ Max Müller, An Introduction to the Science of Religion, 1873; Lectures on the

den. Bekannt ist seine Erklärung der Mythen als „einer Krankheit der Sprache“: die Mythen sollten dadurch entstanden sein, daß die konkreten, bildlichen Ausdrücke der urwüchsigen Sprache als Realitäten hingenommen worden seien.

Von dieser Richtung beeinflußt war L. Preller, der das beste mythologische Handbuch verfaßt hat, das in seiner Neugestaltung durch C. Robert noch heutigen tags unentbehrlich ist.¹ Er, der zwanzig Jahre früher seine Arbeiten auf mythologischem Gebiet begonnen hatte,² verfiel nicht in die Ausschweifungen der naturmythologischen Schule, die übrigens mit der wachsenden Popularität dieser Schule immer schlimmer wurden. Unter dem Bann der Naturmythologie stand die Forschung der siebziger und achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, z. B. die Bücher des gelehrten und vielschreibenden W. H. Roschers und die Artikel in dem von ihm begründeten Lexikon der Mythologie, besonders in seinem ersten Teil. Es verlohnt sich nicht, die vielen Verfasser, die in diesem Sinn Aufsätze und Bücher geschrieben haben, einzeln aufzuführen, denn diese weitläufige Literatur wird heutzutage kaum mehr von jemand eingesehen, und wenn es einmal geschieht, nur wegen des Materials. Der große Bau der vergleichenden Mythologie ist eingestürzt, von den Etymologien ist nur eine unerschüttert geblieben – Dyaus – Zeus – Jupiter –, diese ist aber um so wichtiger. Die Deutung der Mythen auf Naturerscheinungen wurde auf das gebührende bescheidene Maß eingeschränkt.

In den letzten Jahren hat die vergleichende Mythologie eine gewisse Renaissance erlebt, von sehr verschiedenartigen Forschern wieder aufgenommen: von dem Sprachvergleich H. Güntert,³ von dem mit erstaunlichen Kenntnissen über entlegene Völker und Kulturgebiete ausgerüsteten G. Dumézil,⁴ von der Archäologin Margherita Guarducci⁵ und gewissermaßen auch von dem Sagenforscher A. H. Krappe.⁶ Sie alle verleugnen aber nicht den Einfluß der inzwischen eingetretenen Neuorientierung der Forschung, indem sie sehr ausgiebig Volksbräuche heranziehen und die Naturmythologie zurücktreten lassen. Die Ergebnisse sind ziemlich hypothetisch. Inwieweit Bräuche aus der indogermanischen Vorzeit stammen – abgesehen von den elementarsten –, erscheint in Hinsicht auf ihre unleugbare Wandelbarkeit unter dem Einfluß der Veränderungen der Kultur ziemlich zweifelhaft. Vor

Origin and Growth of Religion, 1878; Collected Works, 1903; deutsche Übersetzungen: Essays I–III, 1869–72; Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 1874; Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens, 1880.

¹ L. Preller, Griechische Mythologie, 1854; s. weiter S. 13 A. 1.

² L. Preller, Demeter und Persephone, ein Cyclus mythologischer Untersuchungen, 1837.

³ H. Güntert, Der arische König und Weltheiland, 1923; Kalypso, 1919; Der Labyrinth, eine sprachwissenschaftliche Untersuchung, Sitz.-Ber. G. d. W. Heidelberg, 1932/33, I.

⁴ G. Dumézil, Le festin d'immortalité, 1924; Le problème des centaures, 1929, Ouranos-Varuna 1934; Mitra-Varuna 1940; 2. Aufl. 1948; Jupiter, Mars, Quirinus, 4 Bde, 1941–48, usw. Durchgehend ist die Ansicht vertreten, daß die indogermanische Gesellschaft in drei Klassen, Priester, Krieger und gemeine Leute, aufgeteilt war. Bei den Griechen und Römern hat es aber keinen Priesterstand gegeben.

⁵ M. Guarducci, Leggende dell'antica Grecia relative all'origine dell'umanità, Mem. dell'accad. dei Lincei, classe di scienze morali etc. Ser. VI Bd. II Fasc. 5, 1927.

⁶ A. H. Krappe, Mythologie universelle, 1930.

allem tragen die Ergebnisse zu einem besseren Verständnis der griechischen Religion kaum etwas bei.

3. Volkskundliche Richtung. Einen entschiedenen Bruch mit der herrschenden Methode hat seinerzeit das Hervortreten Wilhelm Mannhardts gebracht. Er war Germanist und hat sein erstes Buch¹ noch im Geist der alten Anschauungen geschrieben; er richtete aber, von den Werken der Brüder Grimm geleitet, bald sein Augenmerk auf die sogenannte niedere Mythologie und kam zu der Erkenntnis, daß in Volksbräuchen ein Schatz von alten Vorstellungen primitiv religiösen Inhalts eingeschlossen liegt. Voll Eifer sammelte er Nachrichten über Volksbräuche und Volksglauben, persönlich und durch Fragelisten – auch in meinem Lande gehen alte wertvolle Aufzeichnungen auf seine Anregung zurück – und schrieb auf Grund dessen sein in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erschienenenes Werk über Wald- und Feldkulte.² Die entscheidende Tat Mannhardts bestand darin, die Bräuche in den Mittelpunkt zu rücken und auf ihnen seine Forschung zu begründen; dadurch wurde der Bann der herrschenden naturmythologischen Denkweise gebrochen. Auch seine Forschung war eine vergleichende, so zeigte er etwa die erstaunliche Ähnlichkeit zwischen den altgriechischen und den nordeuropäischen Ackergebräuchen auf; die Frage, ob der Zusammenhang in die indogermanische Zeit hinaufging, oder in allgemein menschlichen Anlagen wurzelte, stellte er jedoch nicht. Sein Verdienst muß um so stärker hervorgehoben werden, als jetzt manche Jüngere ihn herablassend beurteilen zu können meinen. Freilich verleugnete auch er nicht die Zeit, in der er lebte. Er sprach lieber von Kulte als von Bräuchen, und hinter den Bräuchen suchte er Geister und Dämonen; kurz vorher war durch Tylor (u. S. 43) der Animismus herrschend geworden. Von seinen Zeit- und Zunftgenossen wurde die Bedeutung der Forschungen Mannhardts nicht verstanden – um das zu empfinden, lese man die Vorrede, die der berühmte Germanist K. Müllenhoff zu seinem postumen Werk beigezeichnet hat –, allmählich hat sich aber die Wucht seiner Ermittlungen geltend gemacht, und wie es mir scheint, besonders unter den Forschern auf dem Gebiet der griechischen Religion, für welche seine beiden zuletzt erschienenen Arbeiten besonders einschlägig waren.

4. Junghistorische Schule. Gegen das Ende des Jahrhunderts begann die vergleichende Mythologie ihre vorherrschende Stellung einzubüßen. Es hatte immer Philologen gegeben, die, in exakter Methode geschult, den luftigen Hypothesen der Naturmythologie weniger geneigt waren und die den religiösen Ideen der geschichtlichen Zeit, der ihre Hauptarbeit galt, mehr Interesse als den Ursprungsfragen entgegenbrachten. Zwar widmeten auch unter diesen Forschern einige mit weiterem Umblick den letzteren Fragen Aufmerksamkeit,³

¹ W. Mannhardt, Germanische Mythen, 1858.

² W. Mannhardt, Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, 1875; Antike Feld- und Waldkulte, 1877; Mythologische Forschungen, 1884, postum.

³ Beispielshalber nenne ich ein paar beachtenswerte Aufsätze: K. Diltz, Die

Artemis des Apelles und die wilde Jagd, RhM. XXV, 1870, S. 321 ff. A. Rapp, Die Mänade im griechischen Kultus, in der Kunst und Poesie, RhM. XXVII, 1872, S. 1 ff. u. 562 ff., und Die Beziehungen des Dionysoskultes zu Thrakien und Kleinasien, Programm Stuttgart, 1882.

doch traten damals die Vertreter der sogenannten junghistorischen Schule stark in den Vordergrund, die sich an die Gedanken K. O. Müllers, in gemilderter und abgewandelter Form, anschlossen; die Stammesmythologie wurde größtenteils aufgegeben und die literarische Forschung spielte die Hauptrolle. Der größte und auch der weitblickendste dieser Gelehrten war U. von Wilamowitz-Möllendorff, der während seiner langen fruchtbaren Tätigkeit viele wichtige Beiträge sowohl zur Religion wie zur Mythologie geliefert hat. Es lag an dem Erbe K. O. Müllers im Verein mit den neuen Ideen, von denen sogleich die Rede sein soll, daß diese Richtung die mythologische Forschung von der religionsgeschichtlichen trennte und weniger die Ursprungsfragen als die Entwicklung der Mythen verfolgte. So wurde eine höchst notwendige Aufarbeitung der Mythographie geleistet, d. h. der Entwicklung und der Wandlungen der Mythen in der Literatur und Kunst; der Meister war hier Carl Robert.¹ Aber auch diese Schule ist Übertreibungen erlegen. Die intensive Beschäftigung mit der Literatur führte auch für die Frühzeit zu der Ansicht, daß die Mythen ihre Ausbildung oder gar Entstehung den Dichtern verdanken. Da viele Literaturwerke, vor allem die z. T. nur in dürftigen Fragmenten vorliegenden Epen, verloren sind, entstand der Gedanke, daß diese einen entscheidenden Einfluß auf die Mythologie gehabt hätten, und der Versuch wurde gemacht, alte Epen zu rekonstruieren, denen die Sagenbildung zugeschoben wurde.² Damit verquickte sich der alte Gedanke an die Lokalisierung der Mythen, der von Erich Bethe zu einem großartigen Versuch ausgebaut wurde, die Grundelemente des trojanischen Sagenkreises aus dem Mutterlande herzuleiten.³ So hat die junghistorische Schule schließlich in sehr unsicheren Hypothesen geendet.

Wir kehren zu der Lage um die Wende der achtziger und neunziger Jahre zurück. Der naturmythologische Rausch begann zu weichen. Der Stimme der Philologen und Archäologen, die, gewohnt sich auf das Tatsächliche zu richten, eine Aufarbeitung der Quellen befürworteten, wurde mehr Gehör geschenkt. C. Robert stellte die Forderung nach einer Statistik der lokalen griechischen Kulte als einer notwendigen Vorarbeit für die griechische Religionsgeschichte, und auf seine Anregung hin entstand eine Reihe Arbeiten dieser Art.⁴

5. Ethnologische Schule. Der entscheidende Anstoß zu einer neuen Wendung der Dinge ist dann von der Ethnologie und Volkskunde ausgegangen. Die bahnbrechende volkskundliche Arbeit Mannhardts fing an, ihre Wirkung zu tun, und die starken volkskundlichen Neigungen und Kenntnisse des großen Philologen Hermann Usener trugen viel dazu bei, das Verständnis und das Interesse dafür unter den Altertumsforschern zu wecken.⁵ Die ethnolo-

¹ Ein Musterbeispiel der mythographischen Forschung ist C. Robert, *Oidipus*, 1915.

² Unter vielen Arbeiten nenne ich beispielshalber P. Friedländer, *Herakles*, 1907; vgl. u. S. 15.

³ E. Bethe, *Homer I*, 1914, II, 1922, und bes. III, 1927. Es ist tragisch, aber verständlich, daß das großangelegte Werk wenig Beachtung gefunden hat; für die

Kritik s. M. P. Nilsson, *Homer and Mycenae*, 1933, S. 44 ff.

⁴ In seiner Vorrede zu der 4. Auflage von Prellers *Mythologie I*, 1894. Die wichtigste dieser Arbeiten ist Sam Wide, *Lakonische Kulte*, 1893, weil sie den prinzipiell wichtigen Nachweis vordorischer Kulte gibt.

⁵ Verschiedene Aufsätze gesammelt in H. Usener, *Vorträge und Aufsätze*, 1907

gische Forschung ging hauptsächlich von England aus, wo Forschungsreisen und Verkehr mit der eingeborenen Bevölkerung der Kolonien Interesse und Verständnis für die primitiven Kulturen zeitigten. Das epochemachende Werk Tylors¹ (vgl. u. S. 43) war längst ins Deutsche übertragen, es zieht allerdings selten die Antike heran. Weit mehr tat dies der geistreiche, kenntnis- und ideenreiche Andrew Lang, dessen leichtfließender Stil die Verbreitung seiner Bücher gefördert, aber sein wissenschaftliches Ansehen auch unter seinen Landsleuten mit Unrecht geschädigt hat. Er behandelte Märchen und Mythen, besonders die Göttersagen und die Kosmogonie, und zeigte die erstaunliche Ähnlichkeit zwischen den griechischen Mythen und denen einiger primitiver Völker auf, daneben auch Bräuche und religiöse Grundvorstellungen.² Noch nachhaltiger war die Wirkung J. G. Frazers, der sich gerade mit der klassischen Altertumswissenschaft näher befaßt und eine Übersetzung der auch für den Kult so wichtigen Reisebeschreibung Griechenlands durch Pausanias mit einem reichhaltigen und heute noch unentbehrlichen Kommentar herausgegeben hat.³ Schon früher hatte Frazer die Erklärung eines auffallenden antiken Kultbrauches, der das Priestertum der Diana in Aricia betrifft, zu einer umfassenden ethnologischen Untersuchung ausgebaut, die sich in den immer stärker anschwellenden neuen Auflagen zu einem Riesenwerk auswuchs, in dem ein unerschöpfliches Material aufgespeichert ist und die wichtigen Probleme der primitiven Religionswissenschaft unter Aufstellung eigener, bedeutsamer Ansichten behandelt werden (vgl. u. S. 51 ff.).⁴

So entwickelte sich eine neue Art von vergleichender Religionswissenschaft, die ihr Material bei allen Völkern holte und das Recht zu Vergleichen nicht in der gemeinsamen Abstammung, sondern in einer der ganzen Menschheit gemeinsamen psychischen Veranlagung suchte. Die Berechtigung dieses Grundsatzes ist nicht unbestritten, was hier nicht diskutiert werden soll, die Wucht der Tatsachen hat aber der Methode ihren Platz an der Sonne verschafft. Ebenso wenig sollen Frazers eigene Hypothesen hier zur Sprache kommen – sie werden an einem späteren Ort (S. 51 ff.) kurz berührt –, es soll nur bemerkt werden, daß Frazer den von Mannhardt hervorgezogenen agrarischen Bräuchen die vollste Beachtung schenkte und das Vergleichsmaterial auf den ganzen Erdkreis erweiterte.

Deutsche Forscher fingen nur zögernd an, ethnologische Parallelen zu beachten. Sam Wide hat mir erzählt, daß es als ketzerisch betrachtet wurde, als er in seinen Lakonischen Kulturen (1893) die theriomorphe Gestalt, die einigen griechischen Göttern zukommt, hervorhob. In Oldenbergs Religion der Veda (1894) erscheinen ethnologische Parallelen zufällig und schüchtern, entschiedener wurden sie schon gebraucht in Erwin Rohdes gleichzeitigem

und Kleine Schriften IV, Arbeiten zur Religionsgeschichte, 1913.

¹ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, 1871, viele Neuauflagen; deutsche Übersetzung: *Die Anfänge der Kultur*, 1873.

² Ich erwähne nur A. Lang, *Custom and Myth*, 1884; *Myth, Ritual, and Religion*, 2 Bde, 1887; seine bedeutungsvollen ethnologischen Schriften können hier nicht Platz finden. In der Vergleichung der Mythen

der Griechen und der Maoris hatte er einen Vorläufer in dem deutsch-baltischen Historiker C. Schirren.

³ J. G. Frazer, *Pausanias' Description of Greece*, 6 Bde, 1898.

⁴ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 1. Aufl., 2 Bde, 1891, 2. Aufl., 3 Bde, 1900, 3. Aufl., 12 Bde, 1911–18; verkürzte Ausgabe die allgemeinen Teile ohne Noten und Belege enthaltend in einem Band 1924;

Meisterwerk, *Psyche*,¹ dem trotz seines schwerkgelehrten Apparats am meisten gelesenen und einflußreichsten deutschen Werk über griechische Religion. Rohdes Arbeit liegt in der Linie der oben charakterisierten philologisch orientierten Strömung, die immer im stillen neben der Naturmythologie fortwirkte. Das Thema selbst, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube, Ekstase und Mystizismus, brachte es mit sich, daß die Mythologie und vor allem die Deutung der Mythen zurücktrat. Seine Tiefe erhielt das Werk durch Rohdes unvergleichliches Verständnis für die religiösen Regungen in der Tiefe der Menschenseele, seinen scharfen historischen Blick, seine umsichtige Behandlung des Vergleichsmateriales aus der Volkskunde und der Ethnologie. Ein besonderer Gewinn bestand darin, daß der homerischen Religion ihre Stellung als einem Nebenschößling am Baum der griechischen Religion angewiesen wurde. Dieses Werk behält noch heute, trotzdem die Hauptthese, die Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens aus der dionysischen Religion, unrichtig und jetzt aufgegeben ist, seinen Wert und hat auf das nachhaltigste gewirkt.

In demselben Jahrzehnt erschien ein anderes Buch eines bedeutenden Gräzisten, dem kein so glänzender Empfang zuteil wurde, Useners *Götternamen*.² Obgleich es viel genannt wird und die von ihm aufgebrachten Termini „Augenblicks-“ und „Sondergötter“ geläufig sind, wird es doch oft als ein Fehlwurf hingestellt. Das ist bei weitem übertrieben. Das Buch wurde zum Teil dadurch um seine Wirkung gebracht, daß Usener seine Lehren schon lange vorher im Kolleg vorgetragen hatte und daß das linguistische Rüstzeug nicht dem damaligen Stand der vergleichenden Sprachwissenschaft entsprach. Auch Usener gehörte zu jener philologischen Richtung der Religionswissenschaft, von der vorher die Rede war, nur kehrte er in diesem Buche die sprachliche Seite hervor. Er versuchte der Entstehung der Götter auf sprachlichem Wege beizukommen. Aus der augenblicklichen Empfindung der Nähe eines Gottes in einer einzelnen Erscheinung wird ein Augenblicksgott geschaffen und entsprechend benannt. Aus der Wiederholung derselben Erscheinung ergibt sich ein Sondergott für eben diese Erscheinung; die Namen der Sondergötter sind durchsichtig, sie beziehen sich auf eben diese Erscheinung. Bereits in der ursprünglichen Begriffsbildung lag der Antrieb, daß einzelne Götter als besonders wichtige und mächtige sich über andere, beschränktere oder unbedeutendere erhoben. Indem die Benennung eines wichtigen Gottes den Zusammenhang mit dem lebendigen Sprachschatz verlor und sie so zu einem undurchsichtigen Eigennamen wurde, erhielt der Gott die Fähigkeit zur persönlichen Ausgestaltung im Mythos und Kultus. Und diese großen Götter sogen die Sondergötter auf. Wenn man Useners Termini in die uns geläufigeren umsetzt, findet man, daß der Augenblicksgott der jeweiligen Äußerung der Macht entspricht und die Sondergötter den Mächten entsprechen. Useners Sprache war eine andere als die der gleichzeitigen Wissenschaft, aber trotzdem hat er einen sehr wichtigen Beitrag ge-

deutsche Übersetzung: *Der goldene Zweig*, 1928.

¹ E. Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1893; 2., revidierte Aufl. (mit durchlaufender

Paginierung) 1897; spätere Auflagen sind Neudrucke mit Zusätzen der Herausgeber.

² H. Usener, *Götternamen, Versuche einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 1896, 3. Aufl. 1948.

liefert zum Verständnis des Entstehens nicht nur der griechischen Religion, sondern der Religion überhaupt. Er stand freilich trotz seiner großen volkskundlichen Interessen der Ethnologie fern. Kühne Hypothesen enthält sein Versuch, hinter der Heldensage Riten nachzuweisen,¹ und der Naturmythologie war er trotz seines vorwiegenden Interesses für die Bräuche nicht abhold.² Sein Bestes hat er durch ausgedehnte Gelehrsamkeit und methodische Forschung auf dem Gebiet geleistet, wo antikes Heidentum, Christentum und Volksbrauch zusammenfließen.³

Useners Schüler war Albrecht Dieterich, der einen noch größeren Einfluß als sein Lehrer auf die griechische Religionsforschung ausgeübt hat. Den größten Teil seiner Lebensarbeit hat er dem damals eifrig bearbeiteten Synkretismus gewidmet, aber auch für die Volkskunde war er lebhaft interessiert. Ein großes Verdienst erwarb er sich durch die Einbeziehung der ägyptischen Zauberpapyri in die Religionsforschung (s. Bd. II S. 5). Auf die Auffassung von der älteren griechischen Religion hat er eine nachhaltige Wirkung durch sein kleines Buch über die Mutter Erde ausgeübt,⁴ in dem er die Mutter Erde als die große Urgöttin hinstellte im Anschluß an die in der deutschen Forschung seit langem übliche Ansicht, welche die chthonischen Götter nicht nur als Todes-, sondern auch als Fruchtbarkeitsgötter den lichten olympischen Göttern, die eigentlich der ritterlichen homerischen Gesellschaft angehören, gegenüberstellt. Der Forschung hat Dieterich auch dadurch den Weg gewiesen, daß er von 1904 ab die Redaktion des Archivs für Religionswissenschaft übernahm und die lange Reihe der religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten (seit 1903) begründete, die besonders der Untersuchung der Kultbräuche gewidmet sind.

Der Umschwung war vollendet: statt der Mythen waren die Riten in den Vordergrund getreten. Als ich im Jahre 1906 mein Buch über die griechischen Feste⁵ herausgab, habe ich nach einer möglichst vollständigen Sammlung des Materials ohne Zögern primitive Religionswissenschaft und Volkskunde herangezogen, um die griechischen Festbräuche zu erläutern, und auf Grund dessen die eigentliche Geltung der Götter zu charakterisieren versucht. Seitdem ist keine durchgreifende oder grundsätzliche Änderung der Methode und der Richtung der Forschung eingetreten, Deubners Buch über die attischen Feste⁶ ist ähnlich angelegt. Von der Neubelebung der vergleichenden Mythologie war oben die Rede (S. 5).

Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß neuestens eine Richtung entstanden ist, welche, die entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkte über Bord werfend, sich anheischig macht, die bleibenden Werte der griechischen Religion darzustellen,⁷ ohne zu bedenken, daß die Werte, die dabei vorangestellt

¹ H. Usener, *Der Stoff des griechischen Epos*, Sitz.-Ber. Akad. Wien phil.-hist. Kl., 137, III, 1897 = Kl. Schr. IV, 1913, S. 199ff.

² H. Usener, *Sintflutsagen*, 1899.

³ Besonders in der grundlegenden Untersuchung über das Weihnachtsfest, 1888; 2. Aufl. 1911.

⁴ A. Dieterich, *Mutter Erde*, ein Versuch über Volksreligion, 1905; spätere Auflagen sind Neudrucke (3. Aufl. 1925, be-

sorgt von E. Fehrle) mit Nachträgen der Herausgeber.

⁵ M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen*, 1906.

⁶ L. Deubner, *Attische Feste*, 1932.

⁷ Besonders W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, 1929, gewissermaßen auch Ziehlinski, s. S. 66. Was ich darüber denke, habe ich unverhüllt ausgesprochen in einer

werden, und die Schätzung dieser Werte nicht nur von Zeit zu Zeit, sondern sogar von Individuum zu Individuum wechseln. Diese Richtung springt zu willkürlich mit den Tatsachen um, um gesicherte Ergebnisse erzielen zu können, und die Entwicklung, die alles Menschliche ergreift, zu leugnen, ist vergebliche Mühe.

Die Heranziehung der primitiven und volkskundlichen Parallelen begegnete scharfem Widerspruch, besonders bei der junghistorischen Schule, und wurde sogar mit beißendem Spott bedacht, z. B. von Wilamowitz. Auch er hat sich aber ihrer zwingenden Macht nicht entziehen können; so spricht er in seinem letzten großen Werk von „der Macht“ und „den Mächten“. Ihre verschiedenen Ausgangspunkte haben eben die Forscher oft dazu verleitet, ihren neugewonnenen Methoden und Gesichtspunkten eine ungebührliche Ausdehnung und Überbetonung zuteil werden zu lassen. Wer seinen Blick auf die herrliche, in lichtem Raum prangende Krone des Baumes richtet, ist wenig gewillt an die im dunklen Erdreich verhüllten Wurzeln zu denken, und wer sich vorgenommen hat, die Wurzeln bloßzulegen, ist nur zu geneigt, sie auch in dem Geist der Krone wiederzufinden. Es wird oft einfach so geurteilt, als ob primitive Anschauungen unverändert in eine höhere Religion hineinreichen; das kann zu schwerem Irrtum führen, denn wenn auch die äußeren Formen bleiben, so tritt gleichwohl durch Verschiebung der Motive eine Wandlung der Auffassung ein. Trotzdem lebt auch in höheren Religionen, und zwar nicht nur in der griechischen, vieles von der primitiven Grundlage bis in unsere eigene Zeit fort, besonders in der Unterschicht der Volksreligion. Das ist in der psychischen Veranlagung des Menschen begründet, welche die primitive Religionswissenschaft aufzuhellen sich bemüht.

Die Ausschweifungen der ethnologischen Betrachtungsweise treten besonders grell hervor, wenn diese auf höhere und kompliziertere religiöse Gebilde angewendet wird. Englische Forscher, unter denen diese Methode allgemeinen Anklang fand, sind von solchen Übertreibungen nicht frei; einige haben jedoch bedeutende Werke hervorgebracht, vor allem Miß Jane Harrison, sowie dann der geistreiche Philologe Gilbert Murray und der feinsinnige Cambridger Philosoph F.M. Cornford, um einige Namen anzuführen. In einem vielgelesenen und wirklich bedeutenden Buch hat Miß Harrison die primitiven Grundlagen, das Entstehen der Götter und die Entwicklung der altgriechischen Religion dargestellt. Ein zweites Buch über die sozialen Ursprünge der griechischen Religion hat jedoch lange nicht dieselbe Wirkung erzielt, da es in der Vermählung der Ideen Durkheims und Bergsons allzu spekulativ vorgegangen ist; immerhin hat es einen seitdem oft genannten Begriff, den *ἐναιυτός δαίμων*, den Repräsentanten der absterbenden und wiederauflebenden Vegetation, des Jahreswuchses, aufgebracht.¹ Derselben Richtung gehört A.B. Cook an, dessen ungemein gelehrte große Monographie über Zeus² eine große Menge religiöser Erscheinungen heranzieht. Der bedeutende Kultforscher L. R. Farnell (s. S. 65) verhielt sich kühler gegen die

Rezension von W. F. Otto, Dionysos, 1933, in *Gnomon* XI, 1935, S. 177 ff.

¹ J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1903; Themis A,

Study of the Social Origins of Greek Religion, 1912; spätere Auflagen sind Neudrucke.

² A. B. Cook, *Zeus* I, 1914, II, 1925, III, 1940.

ethnologische Richtung und huldigte besonders in seinem Buch über den Heroenkult wie nicht wenige englische Forscher einem weitgehenden Euhermerismus. Allen gemeinsam ist die eingehende Berücksichtigung der bildlichen Überlieferung. Gegen die allzu weit getriebenen Spekulationen hat sich schließlich in zahlreichen Aufsätzen mit gesundem Urteil H. J. Rose gewandt, neben manchen anderen; unter ihnen sei W. R. Halliday erwähnt, dessen größte Bedeutung in der Sagen- und Märchenforschung liegt.

Französische Forscher haben eine große Reihe von wertvollen Aufsätzen und Büchern zu unserem Thema hervorgebracht, z. T. in der leitenden Zeitschrift *Revue de l'histoire des religions*, aber kein umfangreicheres, ein weites Gebiet umspannendes Werk. Dasselbe gilt von den übrigen Nationen Europas und Amerikas; die von R. Pettazzoni herausgegebene Zeitschrift *Studi e materiali della storia di religioni* sei hier noch ausdrücklich hervorgehoben. Da von den Ausschreitungen der ethnologischen Methode die Rede gewesen ist, muß auch der sehr belesene und schreibselige Salomon Reinach erwähnt werden, der u. a. das aussichtslose Fahren auf totemistische Reste in den antiken Religionen eifrigst betrieben hat.¹

In den letzten Jahrzehnten hat sich eine ganz neue Betrachtungsweise sehr verbreitet, die tiefenpsychologische. Die Schule Freuds hat viel von sich reden machen, sie hat auch Mythen gedeutet; berüchtigt ist der sog. „Oidipuskomplex“. Trotz ihrer offenkundigen Übertreibungen hat sie immerhin Beiträge zu einem tieferen Verständnis geliefert.² Viel nachhaltiger hat die Tiefenpsychologie C. G. Jungs auf die gesamte Religionsforschung gewirkt. Grundlegend ist hier die Lehre von den Archetypen, aus einer unvordenklichen Urzeit ererbten Vorstellungskomplexen, die besonders in Träumen und Mythen auftauchen.³ Jung hat unter den Religionsforschern begeisterte Schüler gefunden, die sich zu Tagungen in Ascona in der Schweiz versammeln und die dort gehaltenen Vorträge in einem Jahrbuch veröffentlichen.⁴ Der Wortführer auf dem Gebiet der griechischen Religion ist der gelehrte und unermüdlich tätige Karl Kerényi, von dessen Hand eine große Anzahl Schriften vorliegen.⁵

¹ Seine zahlreichen Aufsätze sind gesammelt in einem vielbändigen Sammelwerk, S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 5 Bde, 1905–23.

² Für die Kritik s. C. Clemen, *Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte*, *Archiv für die gesamte Psychologie* LXI, 1928, S. 1 ff. Um auch ein nicht abschreckendes Beispiel zu zitieren, erwähne ich den Aufsatz, Clara M. Smertenko und G. Belknap, *Greek Drama as a religious Ritual*, *Studies in Greek Religion*, University of Oregon Publications V: 1, 1935, S. 13 ff. A. Winterstein, *Der Ursprung der Tragödie* (Imago-Bücher hrsg. von S. Freud, VIII), 1925. Das letzte mir zu Gesicht gekommene Buch ist P. Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque, étude psychoanalytique*, 1952. Um die Richtung zu charakterisieren, wird ein Zitat genügen: „Ayant voulu atteindre, par des moyens insuffi-

sants, le soleil, l'esprit, les régions sublimes, Icare se noie, englouti par les régions sous-marines. Il périt définitivement en se noyant dans le subconscient dont, déjà avant sa tentative trop téméraire de fuite, il fut le prisonnier (Labyrinthe). Icare, symbole de l'intellect devenu insensé, symbole de l'imagination perverse, est une personification mythique de la déformation du psychisme en tant que celle-ci est caractérisée par l'exaltation sentimentale et vaniteuse à l'égard de l'esprit. Icare représente le nerveux et son sort“ (S. 65). Es ist die alte Allegorie in neuem Gewande.

³ C. A. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, ist ein Beispiel dafür, wie weit hergeholt die Vergleiche sind.

⁴ Eranos Jahrbuch, seit 1933 bis heute (1952) 19 Bände.

⁵ Größere Werke in der Sammlung *Albae Vigiliae*; Aufsätze in dem *Eranos Jahr-*

Verschiedene Richtungen haben einander von Creuzer bis Jung und Kerényi abgelöst. Sie bilden sozusagen die Fassade der Religionsforschung, die je nach den wechselnden Zeitrichtungen umgemodelt wird. Ihr Kernstück aber ist die Ermittlung der Tatsachen nebst ihrer Analyse. Dieser bescheidenen Aufgabe ist dieses Buch gewidmet.

II

DIE MYTHOLOGIE

1. Mythologische Forschung. Das Ergebnis der auf den vorangehenden Seiten in kurzem Überblick geschilderten Entwicklung der Erforschung der griechischen Religion besteht darin, daß man, nachdem eine Zeitlang die Religion als zur mythologischen Forschung gehörig aufgefaßt wurde, nunmehr die grundsätzliche Verschiedenheit der Gebiete von Religion und Mythologie anerkennt. Daß diese Aussage in derartig absoluter Fassung zu grob ist, ja, sogar als unrichtig bezeichnet werden könnte, sei ohne weiteres gegeben, denn ein jeder weiß, wie oft Mythen religiöse Bedeutung haben und in die religionsgeschichtliche Forschung einbezogen werden und werden müssen. Sie soll nur dazu dienen, einen theoretischen Unterschied scharf hinstellen. Praktisch sind Mythologie und Religion eng verwoben; nur dadurch erklärt es sich, daß die Religionsforschung so lange in der mythologischen Forschung aufgehen konnte.¹

buch und anderswo. Er beschäftigt sich besonders mit den Mythen: *Mythologie der Griechen*, 1951; vgl. die Besprechung von Maltén, *Gnomon* XXV, 1953, S. 1 ff.

¹ Für die Mythologie ist gut gesorgt durch Handbücher und Nachschlagewerke. Das alte Prellersche Werk (o. S. 5.) bewahrt noch seinen Rang in Roberts Neubearbeitung. Die *Göttermythologie* (L. Preller, *Griechische Mythologie*, 4. Aufl., I, 1887, II, 1894) bietet noch, obgleich mit großen Veränderungen, Prellers Text, ist aber zu einer Fundgrube von Material erweitert worden, die freilich nach so vielen Jahren ergänzungsbedürftig ist. Die Heldensage hat Robert zu einem neuen, außerordentlich reichhaltigen Werk gestaltet, das nur durch den Haupttitel den Zusammenhang mit dem alten Preller bewahrt: *Die griechische Heldensage* I, 1920, II, 1924; III 1, 1924; 2, 1 1923; 2, 1926. Es fehlt leider immer noch das Register, das die aufgespeicherten Schätze erst recht zugänglich machen würde. Ein kürzeres, aber bündiges Handbuch, das den modernen Stand der mythologischen Forschung wiedergibt, ist H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, 1928. Wichtige prinzipielle Erörterungen und Beispiele finden sich bei Wilamowitz, *Die griechische Heldensage*, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1925, I, S. 41 ff.,

II, S. 214 ff., und besonders für das Märchen, bei L. Radermacher, *Mythos und Sage bei den Griechen*, 1938, 2. Aufl. 1943. Nachschlagewerke: W. H. Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*.

Es sei noch auf einige Werke von prinzipieller und allgemeiner Bedeutung hingewiesen. W. Wundt, *Völkerpsychologie* IV–VI, *Mythus und Religion*, bietet eine umfassende Aufarbeitung des Materials unter psychologischen Gesichtspunkten (vgl. S. 16). Das bedeutende Buch von E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* II, *Das mythische Denken*, 1925, sucht die Strukturform des mythischen Denkens aufzuweisen und behandelt mehr das primitive religiöse Denken als den Mythos im eigentlichen Sinn. Für F. Langer, *Intellektualmythologie*, 1916, ist die Mythologie die Lehre vom Sinnbegriff; er sucht die Allegorie und Allegorese philosophisch zu begründen. E. Howald, *Der Mythos als Dichtung*, 1937, faßt die griechischen Mythen als Erzeugnisse einer freischaltenden Dichtung auf, wobei er das Motiv der Reise ins Jenseits in den Vordergrund rückt. Andererseits macht sich das Bestreben, die Mythen eng mit den Riten

Da Religion und Mythologie durch tausend Fäden verwoben sind, ist es für die Religionswissenschaft notwendig, diese zu entwirren, um das Verhältnis der beiden zueinander aufzuklären.¹ Zuerst einige Worte über die Mythographie. Sie ist an sich eine eigene Wissenschaft mit selbständigem Zweck und eigenen Methoden. Sie zerfällt je nach ihrem Material in zwei Zweige, die unter sich eng verbunden sind. Der eine besteht in der Kunstmythologie, die leider jetzt allzusehr in den Hintergrund tritt,² der andere und größere umfaßt die Entwicklung und Umbildung der Mythen in der Literatur. Diese mythographische Forschung ist andererseits eine notwendige Voraussetzung für den Versuch, den Ursprung der Mythen zu enträtseln und sie zu deuten; denn dabei muß von den ältesten Formen ausgegangen werden.

Wenn es sich um spätere Literatur handelt, besonders um die seit dem Aufkommen der Tragödie, deren Einfluß auf die Gestaltung der Mythen sehr tiefgreifend war, ist die mythographische Forschung in religions- und urprungsgeschichtlicher Hinsicht von geringerer Bedeutung; je mehr man sich aber der ältesten Zeit nähert, desto schwieriger und in dieser Hinsicht wichtiger wird das Problem, denn die Deutung muß von den ältesten bekannten Formen ausgehen. Die fragliche Literatur umfaßt in der Hauptsache die nachhomerischen Epen, die alle verloren sind bis auf wenige Fragmente: die kyklischen Epen; sie behandeln den umfangreichen Mythenkreis, der sich an den Trojanischen Krieg knüpft, und die übrigen verschiedene andere Mythenkreise. Viele Forscher sind – vielleicht auf Grund des Beispiels, das die Tragödie für die Umgestaltung der Mythen gegeben hat – in dem Glauben befangen, daß diese nachhomerische Epik die Mythen tiefgehend umgewandelt und sogar neue Mythen geschaffen hat. Daß das homerische Epos so verfuhr, ist zwar behauptet worden,³ wird aber mit Recht allgemein abgelehnt.

zu verbinden, bemerkbar, z. B. K. Th. Preuß, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, 1933, scharf hervorgehoben von jüngeren Anthropologen, besonders B. Malinowski z. B. *Myth in primitive Psychology*, 1922. Für die griechischen Mythen trifft diese Lehre nicht zu (s. meine Bemerkungen, Nilsson, *Cults etc.* S. 10 ff.). Krappe, siehe S. 5. Eine gute Übersicht der empirischen Forschungsrichtungen bietet das Schriftchen von H. J. Rose, *Modern Methods in Classical Mythology*, 1930. M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, 1946, geht von einer minoischen Theologie aus; die Große Göttin mit ihrem Paredros, dem Jahrgott, der stirbt oder von ihr getötet wird und wieder auflebt, findet er überall wieder, z. B. bei Oidipus. Der Hauptteil behandelt die Mythen in der Literatur: Schon bei Homer und Pindar sind sie ein ideales Paradigma, in gewissen Chorliedern der Tragödien gestatten sie einen Schluß vom Konkreten auf einen allgemeinen Begriff, bei Isokrates u. a. wird das Allgemeine der Geschichte in sie hineingelegt, für Platon sind sie ein Mittel, um der Betrachtung und dem Begreifen der Ideen näherzukommen, in der hellenistischen Zeit

endlich wird der Mythos gelehrt behandelt oder in das Alltägliche herabgezogen.

¹ Der folgende Abschnitt ist in der Hauptsache dem Kap. III meines Buches, *Den grekiska religionens historia*, 1921, entnommen (englische Übersetzung, *A History of Greek Religion*, 1925, 2. Aufl. 1949), das in der deutschen Bearbeitung in *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4. Aufl., II, 1925, aus- gelassen werden mußte.

² Welcher Gewinn aus einer genauen Untersuchung der auf einen bestimmten Mythenkreis bezüglichen Bilder durch einen das archäologische und literarische Material voll beherrschenden Forscher gezogen werden kann, zeigt das Buch von K. Friis Johansen, *Iliaden i tidlig graesk Digting*, 1934 (dänisch). Leider fehlen sonst solche Untersuchungen, die sich ein umfassendes Ziel stellen und es auch erschöpfen, mit einer rühmlichen Ausnahme, H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IVe siècle*, 1951 (Bibl. éc. franc. Bd. 172).

³ Diese Annahme wurde für das homerische Epos aufgestellt von B. Niese, *Die Entwicklung der homerischen Poesie*, 1882;

Homer gibt den überlieferten mythologischen Stoff wieder; seine Größe beruht auf der Vermenschlichung der Mythen. Der Unterschied zwischen Homer und den späteren Epikern lag darin, daß sich das Interesse dieser auf den mythischen Stoff als solchen richtete; die Frage ist demnach, ob es sich um ein Interesse der schaffenden Phantasie oder mehr des abrundenden Sammelns handelte. Nach dem ganzen Charakter der nachhomerischen Epik wird man geneigt sein, eher das letztere zu glauben, was freilich nicht ausschließt, daß weniger bekannte Mythen hereingezogen und Änderungen in Einzelheiten und in der Lokalisierung vorgenommen wurden, besonders in nebensächlichen Teilen und in den genealogischen Partien, Änderungen, welche die Sänger machten, um ihren Gönnern und ihrem Publikum zu gefallen. Ferner stellte die Komposition gewisse Anforderungen. So erscheint es beispielsweise nicht unmöglich, daß, wie man angenommen hat, ein verlorenes und nie erwähntes Epos den uns bekannten Zyklus der zwölf Arbeiten des Herakles geschaffen hat.¹ Wenn dem so war, so ist es jedoch sicher, daß diese Schöpfung in einer Auswahl aus vorhandenen Mythen, nicht in einer Neuschöpfung von Mythen bestanden hat. Diese ganze Dichtung hat auf jeden Fall weniger Bedeutung für die Geschichte der Mythen als für die der Literatur.

Der Grund, auf dem die junghistorische Schule die geschichtliche Entwicklung der Mythen aufbauen will, ist von Anfang an bedenklich schwankend. In Wirklichkeit bleibt jene Literatur, in der man die ältesten Formen der Mythen sucht, eine ziemlich unbekannte Größe. Homer, der oft hintangestellt wird, ist vielmehr der älteste Zeuge; er bietet auch nicht selten Versionen der Mythen, die von den späteren abweichen. Jene alten Epen müssen zunächst aus dürftigen Fragmenten und dünnen Exzerpten bei späten Autoren rekonstruiert werden; es werden dabei sogar in der Überlieferung nie erwähnte Epen supponiert.² So liegen subjektivistische Schlußfolgerungen und Hypothesen von Anfang an nahe. Daß der Einfluß der nachhomerischen Epik auf die Ausgestaltung der Mythen und der Mythenkreise viel geringer war, als diese Schule sich vorstellt, erhellt ferner aus dem neuerlich geführten Nachweis, daß die großen Mythenkreise in ihren Grundzügen schon in der mykenischen Zeit herausgebildet worden sind (u. S. 26). Die Mythen waren größtenteils schon längst lokalisiert und wurden von wandernden Sängern verbreitet.

Die mythographische Forschung kann nur zur Feststellung der ältesten bekannten Formen der Mythen gelangen, die aber nicht immer zugleich die ursprünglichen, sind; diese können vielmehr in einer späten Überlieferung vorliegen z. B. im Meleagrosmythus, wo Homer das alte Motiv von dem Feuerbrand durch den Fluch der Althaia ersetzt hat. Um zu dem Ursprung zu gelangen oder ihm wenigstens sich zu nähern, sind andere Methoden nötig, nämlich die inneren Kriterien, mit welchen die Sagen- und Märchenforschung arbeitet.

sie liegt dem Werke Bethes (o. S. 7 A. 3) zugrunde. Hierüber s. M. P. Nilsson, *Homer and Mycenae*, 1933, S. 38 ff. Vgl. o. S. 7.

¹ P. Friedländer, *Herakles*, Philologi-

sche Untersuchungen XIX, 1907.

² Der letzte Versuch ist der von F. Vian, *La guerre des Géants*, der eine epische Gigantomachie zu konstruieren sucht; er ist nicht gelungen.

2. Die Bestandteile der Mythologie. Die Grundfrage, die eingangs angedeutet wurde, lautet: was ist Mythologie? Wie wir in jedem antiken oder modernen Handbuch lesen, zerfällt die Mythologie in zwei Teile, die Göttermythologie und die Heldensage. Aber der Schnitt ist an falscher Stelle angesetzt, in Wirklichkeit geht er mitten durch die Göttermythologie. Diese besteht aus zwei mit tausend Fäden ineinander verwobenen, aber prinzipiell geschiedenen Teilen; der eine ist religiösen und kultischen Ursprungs, der andere ist mythisch im eigentlichen Sinn des Wortes. Die mythologische Darstellung eines Gottes fängt an mit der Charakteristik seiner Eigenart, seiner Wirksamkeit und seiner Wirksamkeitsgebiete, seiner Erscheinungsarten und seiner Attribute. Zeus wird z. B. dargestellt als der Wolkensammler, Regenbringer und Blitzschleuderer, der Beschützer des Hauses sowie der ethischen und staatlichen Bindungen; seine Attribute sind der Blitz, der Adler und das Zepter. Seine Erscheinungsform ist vorherrschend anthropomorph und wird durch seinen Charakter und seine Wirksamkeit bestimmt. Die Tiergestalt ist selten, kommt aber vor, z. B. bei Zeus Ktesios, der als Schlange erscheint. Gewöhnlich sind die Tiere dem Gotte heilig, sind seine Attribute, wie der Adler des Zeus.

Aus diesen Andeutungen erhellt, wie zahlreich die Anknüpfungspunkte für mythische Motive sind; derjenige Teil der Göttermythologie, der auf dem religiösen Glauben an die Götter und ihre Wirksamkeit beruht, muß aber klar und scharf von dem im eigentlichen Sinn Mythischen getrennt werden, von den Abenteuern der Götter und ihrer Lebensgeschichte, die mit ihrer Geburt anfängt, gewöhnlich aber, da sie unsterblich sind, kein Ende hat. Die Verschmelzung beider Teile geschah sehr früh. Wie Wundt richtig hervorgehoben hat, wurde die Göttersage hierin der Heldensage nachgebildet.¹ Jene Verschmelzung hat es bewirkt, daß die vergleichende Religionsforschung so lange vergleichende Mythologie bleiben konnte. Nachdem das Religiöse einmal in die Mythologie einbezogen worden war, wurde die Mythologie als Ganzes zum Gebiet der Religion gemacht, und man gelangte auf falsche Fährte, als man das Religiöse im Mythischen aufgehen ließ. Es wird nunmehr anerkannt, daß das Religiöse und Kultische ausgeschieden und zur Grundlage der Forschung gemacht werden muß; daraufhin wurde aber das rein Mythische, derjenige Teil der Mythologie, der nicht mit dem Religiösen und Kultischen zusammenhängt, entweder vernachlässigt oder, ohne engeren Zusammenhang mit der Religionsforschung, nach besonderen Methoden behandelt, die eben erwähnt wurden. Der Komplex der Mythologie in jenem traditionellen Sinn, der sowohl Mythisches wie Religiöses umfaßt, bildet aber eine Ganzheit und muß als ein Ganzes betrachtet und analysiert werden, was auch für die Religionsforschung seine Bedeutung hat, besonders zur Klärung der Begriffe. Wir fangen jetzt von der anderen Seite an, die Fäden des bunten und verwickelten Gewebes zu zerlegen. Die Bestandteile der Mythologie, die nicht in der Religion ihren Ursprung haben, aber zuweilen mit dem Göttermythus verbunden oder zur Religion äußerlich in Beziehung gesetzt werden können, entstammen vornehmlich zwei verschiedenen Gebieten, dem Märchen und der Geschichte.

¹ W. Wundt, *Völkerpsychologie* II 3, 1909, S. 420 ff.; vgl. denselben, *Elemente der Völkerpsychologie*, 1912, S. 348f.

3. Die Märchenmotive. Märchenmotive bilden anerkanntermaßen einen nicht unbeträchtlichen Einschlag der griechischen Mythologie.¹ Wundt hat in seiner Völkerpsychologie (s. o. S. 16 A. 1) die Entwicklung des Märchens oder vielmehr des primitiven Märchens, das er Mythenmärchen nennt, aufzuzeigen versucht. Englische Forscher haben die Übereinstimmungen zwischen gewissen griechischen Mythen und den Märchen und Sagen der Natur- und Kulturvölker ausführlich dargelegt oder kürzer angedeutet.² Daß man sich, abgesehen von Wundt, bisher nicht die Märchenforschung zum besseren Verständnis der griechischen Mythologie zunutze gemacht hat, beruht auf einer einseitigen methodischen und sachlichen Einstellung der verschiedenen Schulen der Märchenforschung, welche einander bekämpfend oder ignorierend vor allem ihre eigenen Positionen zu wahren suchen. Die griechische Mythologie bietet für die besonders von der englischen Schule gepflegte Aufspürung primitiver Vorstellungen wenig Anhaltspunkte und noch weniger für die Versuche der skandinavischen Schule, die Verbreitung und das Ursprungsland der Märchen zu bestimmen.³ Die harte mythographische Hülle, die erst durchdrungen werden muß, schreckt Fernerstehende ab, und die griechischen Mythen stören in unangenehmer Weise durch das hohe Alter, das ihnen nicht abgesprochen werden kann; die lokalen Varianten, mit welchen die skandinavische Schule arbeitet, fehlen mit unbeträchtlichen Ausnahmen in der griechischen Mythenüberlieferung. Wenn man ein eigenartiges Material unter den Händen hat, sollte man es mit Hilfe tragfähiger Methoden und Ergebnisse der Märchenforschung angreifen, welcher Art sie auch sind. Der Versuch muß gewagt werden, die Bestandteile der griechischen Mythologie zu zerlegen und das religiös Bedeutungsvolle herauszuarbeiten.

Wenn man zunächst von den geschichtlichen Bestandteilen absieht, so ist es von grundlegender Bedeutung, zwischen zwei großen Hauptgruppen zu unterscheiden, die Märchen und Aitien genannt werden. Das Märchen hat keinen anderen Zweck als zu unterhalten; es ist frei dichtend. Das Aition, die ätiologische Erzählung, hat den ausgesprochenen Zweck, die Entstehung und die Eigentümlichkeiten von Lebewesen, Dingen, Sitten, Einrichtungen usw., kurzum von allem, was die Menschen umgibt und ihr Interesse und ihre Verwunderung weckt, zu erklären. Solche Erzählungen kommen auf allen Kulturstufen und bei allen Völkern vor; Kallimachos hat ein Aitia betitelt

¹ Die folgende Darstellung hat nicht den Zweck, eine Übersicht der Märchenforschung zu geben, sondern will nur die Märchenbestandteile der Mythen ausscheiden.

² Bei A. Lang gilt es zum großen Teil den Aitien, s. o. S. 8. Ein Beispiel einer ausführlichen Untersuchung ist E. S. Hartland, *The Legend of Perseus*, 3 Bde, 1894–96. Kürzere Ausführungen von prinzipieller Bedeutung z. B. bei W. R. Halliday, *Greek and Roman Folk-lore*, 1927, und Indo-European Folk-tales and Greek Legend, 1933. Eine treffliche Übersicht lieferte seinerzeit J. A. Macculloch, *The Childhood of Fiction*, 1905. Literarische und geographisch-historische Gesichtspunkte

² H. d. A. V, 2, 1 2. A.

stellt voran A. H. Krappe, *The Science of Folk-lore*, 1930. Von der großen deutschen Literatur, die sich wenig mit den hier einschlägigen Fragen abgibt (außer Wundt a. a. O. und der kleinen trefflichen Schrift E. Bethes, *Mythus, Sage, Märchen*, Hessische Blätter für Volkskunde IV, 1905, auch separat, 1922, mit der wichtigen Besprechung W. Ottos, *Deutsche LitZtg.* 1924 S. 325 ff.), zitiere ich nur die Handbücher zur Volkskunde I, K. Wehrhan, *Die Sage*, 1908, II, A. Thimme, *Das Märchen*, 1909.

³ Viele Schriften von verschiedenen Verfassern; Hauptorgan F F Communications seit 1910, Helsingfors.

Gedichtbuch geschrieben. Die Aitien nehmen in der Religionsforschung einen wichtigen Platz ein, und ihre Reichweite ist größer, als gemeinlich geglaubt wird. Wir müssen unten noch ausführlich auf sie zurückkommen.

Vorerst wenden wir uns dem Märchen zu, das wir als frei dichtend bezeichneten, selbstverständlich nicht in dem Sinn, daß es frei von allen Voraussetzungen unabhängig erfunden ist; vielmehr ist es von der Kultur, den religiösen und sozialen Vorstellungen der Zeit, in der es zuerst geschaffen wurde, geprägt worden und bewahrt zäh deren Spuren trotz seiner Umbildung in Zeiten mit anderer Kultur und anderen Vorstellungen. Das Märchen ist nur insofern frei dichtend, als es zu keinem außerhalb liegenden Zweck erfunden wird, sondern nur um der Erzählung willen erzählt. Es mangelt dabei nicht an Kreuzungen und zweifelhaften Fällen; so ist es z. B. oft unmöglich zu entscheiden, ob ein griechischer Tierverwandlungsmythus in Wirklichkeit ein Aition oder ein Märchen ist.

Ein grundlegendes Ergebnis der Märchenforschung besteht in der Erkenntnis, daß das Märchen mit einer zwar großen, aber nicht unbegrenzten Anzahl von Motiven wirtschaftet, die auf verschiedene Weise zu Märchen – zuweilen gebraucht man der größeren Deutlichkeit zuliebe den Ausdruck Märchen novellen – kombiniert werden. Dadurch macht man das Märchen nicht zu einer unorganischen Mosaik. Bei primitiven Völkern werden zwar die Motive lose aneinandergereiht ohne rechten Anfang und Schluß; das europäische und auch das orientalische Märchen zeigen dagegen ebenso wie der griechische Mythos eine bewundernswerte künstlerische Komposition, obgleich innerhalb des zusammenhaltenden Rahmens die Motive ausgewechselt werden können. Wenn man der Verbreitung der Märchen nachspürt, so sind selbstverständlich nicht die Einzelmotive, sondern die Kompositionen beweiskräftig; denn nur diese, nicht jene müssen eine einmalige Erfindung sein. Die Einzelmotive sind je nach der Kultur verschieden und vermehren sich im Laufe der Kulturentwicklung; es gibt aber einige, die wegen ihrer Eigenart aus der Zeit einer primitiven Kultur stammen müssen, und diese finden sich in gleicher Weise im griechischen Mythos, im europäischen Märchen und in den Erzählungen der primitiven Völker. Märchenmotive sind in recht großer Zahl in den griechischen Mythen enthalten. Eine systematische, aber notwendigerweise kurzgefaßte Analyse wird ihre große Rolle in der griechischen Mythologie dartun, zugleich aber auch zeigen, wie die besondere Veranlagung der Griechen, ihr Rationalismus, zu einer Auswahl, einer Ausscheidung und Umbildung der allzu phantastischen Märchenmotive geführt hat; man kann gewissermaßen behaupten, daß der Mythos zum Teil aus dem Märchen, und zwar durch dessen Vermenschlichung, entstanden ist.¹

Die Motive, welche bei einer flüchtigen Kenntnis als besonders charakteristisch für das Märchen erscheinen, können Abenteuer genannt werden. Der Märchenheld hat oft eine Reihe von Kämpfen und Proben zu bestehen, mit der Bezwingung von allerlei Unholden und wilden Tieren angefangen, bis

¹ Auf die wenigen Reste des antiken Volksmärchens gehe ich nicht ein; sie sind im Anschluß an das bekannteste, das von Amor und Psyche, zusammengestellt bei

L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, in einem jetzt von O. Weinreich bearbeiteten Anhang, 9. u. 10. Aufl. 1921, IV, S. 89 ff.

zur Abfuhr des Mists aus einem nie gereinigten Stall.¹ Das Augiasmotiv erscheint auch in modernen Volksmärchen; die Kämpfe mit Drachen und anderen Unholden brauchen nicht besonders erwähnt zu werden, denn der griechische Mythos wimmelt von gefährlichen Tieren und Fabeltieren, Löwen, Stieren, Pferden, Sphinxen, Meerungeheuern. Zuweilen geht der Kampf in der phantastischsten Weise vor sich, daß der Held von dem Tier verschluckt wird und wieder aus dessen Bauche herauskommt,² ein Motiv, das nur in vergessenen Varianten fortlebt, da es den rationalistischen Griechen ein zu starkes Stück war. Das Motiv, daß ein Mensch von einem anderen verschluckt und dann unverseht wiedergegeben wird, das im Märchen gewöhnlich ist, kehrt in den Mythen von Kronos und seinen Kindern und von Zeus und Metis wieder.³

Solche Motive werden gewöhnlich durch eine Rahmenerzählung zusammengehalten; diese führt einen Feind ein, der den Helden in seiner Macht hat und ihm Proben und Kämpfe auferlegt, die er bestehen muß, z. B. Hera oder Eurystheus in dem Herakleszyklus, die verschmähte Sthenoboa in der Bellerophonsage oder Venus in dem Märchen von Amor und Psyche. Nach der oft sehr tiefen Logik des Märchens folgt auf Kampf und Sieg der Lohn, der im Märchen oft in der Hand der Prinzessin und der Hälfte des Königreichs besteht. Das letztere fordern auch griechische Sagenhelden wie Melampus, und wenn es verweigert wird, zwei Drittel des Reiches. Den Griechen war aber die Liebessentimentalität fremd, welche auch auf unser Volksmärchen abgefärbt hat. Es ist selbstverständlich, daß eine Prinzessin wie Andromeda oder Hesione dem Helden, der sie gerettet hat, zum Lohn gegeben wird; das Reich wird mit der Hand der Königin, wenn sie verwitwet ist, vergeben, wie aus der Odyssee und dem Oidipusmythos bekannt ist. Oder es wird die Prinzessin als Preis für denjenigen bestimmt, der eine gewisse Probe ausführen kann; vielen mißlingt es, bis endlich der Rechte kommt. Im griechischen Mythos ist dieses Motiv infolge der den Griechen angeborenen agonistischen Neigung abgewandelt worden. Eurytos setzt die Hand seiner Tochter Iole als Preis für denjenigen aus, der ihn im Bogenschießen übertrifft, und Oinomaos verspricht die Hand der Hippodameia demjenigen, der ihn im Wettfahren besiegt; mit der Heimtücke aber, die bezeichnenderweise oft begegnet, durchbohrt er den unglücklichen Bewerber von hinten mit seinem Speer, als er diesen einholt. Das Motiv des Agons wurde zu einem geläufigen Schema: die Freier der Pallene, der Penelope, der Tochter des Königs Antaios in Libyen,⁴ der Danaiden laufen um die Wette; im letzteren Falle dürfen sie sich ihre Braut wählen in der Reihenfolge, in der sie das Ziel erreichen.

¹ Ein beachtenswerter, aber m. E. nicht gelungener Versuch, den Herakleszyklus auf Grund der Märchenforschung zu rekonstruieren, ist B. Schweitzer, *Herakles*, 1922.

² Kleostratos von Thespias, Paus. IX 26, 7; Herakles in einer Version des Hesione-mythos, Schol. zu Lykophron V 33; vielleicht Iason in einem Vasenbild, RL. II S. 58; Pfuhl, *Mal. u. Zeichn. der Gr.* Taf. 164, 467, dem von Halliday wider-

sprochen wird, *Indo-Europaeen Folktales and Greek Legend*, 1933, S. 83.

³ A. Rapp, *Tall Tales from the Greeks*, *Class. Weekly* XLIV, 1951, S. 85 ff., macht es nicht unwahrscheinlich, daß einige Mythen, z. B. im Herakles-Kreis und in der Odyssee, Aufschneidereien waren, die des Späßes wegen erzählt wurden; die Gattung setzt sich in Epigrammen (*Anthol. Pal. XI*) und bei Lukian, *Verae Historiae*, fort.

⁴ Pind., *Pyth.* IX V. 185 ff.

Auf dieselbe Weise entscheiden die Söhne des Endymion in Olympia, wem das Reich gehören soll. Seltener fordert die Braut selbst ihre Freier zum Wettlauf wie Atalante, die mit ihren Bewerbern um die Wette läuft und die Besiegten tötet, bis sie endlich von Meilanion durch List – er wirft einen Apfel auf die Rennbahn – besiegt wird.

Mitunter suchen Neider den Helden seines Lohnes zu berauben. Das weitverbreitete Märchen, welches berichtet, wie die Hofleute des Königs, nachdem der Held das Tier erlegt hat, sich der Beute bemächtigen und vorgeben, die Tat ausgeführt zu haben, wie der Held aber, indem er die herausgeschnittene Zunge vorzeigt, sie entlarvt, wird von Alkathoos und Peleus erzählt. Die Flucht vor der Gefahr ist im Märchen mit besonderen Schwierigkeiten verbunden, die oft auf sehr phantastische Weise überwunden werden. Daß die *verliebte Prinzessin* dem Helden, der den Rückweg nicht finden kann, den Ariadnefaden reicht, ist auch im heutigen Märchen nicht vergessen, häufiger kommt es aber vor, daß auf dem Weg Steinchen hingelegt werden, oder Brotkrumen, die dann die Vögel fressen. Häufig retten sich die Verfolgten dadurch, daß sie Gegenstände hinter sich werfen; um diese aufzulesen, müssen die Verfolger haltmachen, was in etwas veränderter Form in der Atalantesage vorkommt, oder es verwandeln sich die *hingeworfenen Gegenstände* in Hindernisse, Wälder, Berge, Seen. Dies war dem Rationalismus der Griechen allzu arg, das Motiv kehrt aber in rationalistischer Form wieder, als Medea ihren Bruder Absyrtos zerstückelt und die Glieder einzeln hinter sich wirft, so daß ihr Vater durch das Auflesen der Glieder verhindert wird, die Fliehenden einzuholen.

Hiermit wird schon eine weitere, sehr charakteristische Eigentümlichkeit des Märchens berührt, die nämlich, daß es Vorstellungen vom Leben und der Welt vermittelt, die auf primitive Anschauungen zurückgehen. In dem *modernen Märchen* leben sie zäher fort als im griechischen Mythos, aus dem der Rationalismus sie verdrängt hat, der sich schon geltend machte, als das Märchen, einer ritterlichen Gesellschaft erzählt, zum Mythos wurde. Diese Vorstellungen entstammen dem Gebiet des Zaubers, der dem griechischen Mythos wie den griechischen Göttern fremd ist. Es fehlt im griechischen Mythos die wohlbekannte Hexe, mit zwei Ausnahmen, Medea und Kirke, die bezeichnenderweise beide fremde, barbarische Weiber sind. Selten sind ferner die Tabugebote, welche sonst im Märchen eine große Rolle spielen: das Zimmer, das nicht betreten, das Wort, das nicht ausgesprochen werden darf. Psyche darf ihren Bräutigam nicht beim Licht schauen. Die Wunschdinge, von denen das Märchen oft zu erzählen weiß, wie das Tischleindeckdich, und ähnliche Zauberdinge, denen in der äußersten Not die Rettung verdankt wird, sind dem griechischen Mythos nicht unbekannt. Perseus, in dessen Mythos ungewöhnlich viele Märchenmotive vereint sind, erhielt, als er auszog, um die Medusa zu töten, von den Göttern eine wunderbare Ausrüstung: die Tarnkappe, die den Träger unsichtbar machte, die Flügelschuhe, die ihn durch die Luft trugen, und die Kibisis (eine Tasche). Πηλέως μάχαιρα ist sprichwörtlich für die Rettung aus der größten Not; der Mythos, daß Peleus mit dem Messer, das Hephaistos ihm gegeben hatte, sich gegen die wilden Tiere wehrte, als er in den Wäldern des Pelion im Stich gelassen worden war, ist wahrscheinlich

eine rationalisierte Umbiegung eines Märchens, das von einem Wunderding zu erzählen wußte.

Sehr eigentümlich sind die in gewissen Märchen vorkommenden Vorstellungen vom Sitz des Lebens oder der Seele. Die Seele oder, wie es zuweilen heißt, das Herz oder der Tod eines Menschen kann vom Besitzer getrennt und an einer unnahbaren Stelle deponiert werden; das wird im Englischen *the external soul* genannt. Damit hängt eine Art Seelenwanderung zusammen, durch die der Held in neue Gestaltungen eingeht, die jedoch immer wieder er selbst sind. Schließlich gibt es wunderbare Zeichen, wenn der Held in große Gefahr gerät oder getötet wird. Diese Motive waren dem griechischen Rationalismus zu phantastisch und fehlen im allgemeinen. Die Lebenszeichen, die in den zur Perseusgruppe gehörenden modernen Märchen eine große Rolle spielen, kommen kaum vor; von der Vorstellung der *external soul* gibt es wenigstens Spuren. In dem Mythos von Skylla, und ähnlich in dem von Komaitho, heißt es, daß dem Nisos eine purpurne Locke abgeschnitten werden muß, ehe er besiegt und getötet werden kann. Das scheint zwar der Simsonsage zu ähneln, bedeutet aber etwas anderes; dort wohnt die Stärke des Helden in seinen Haupthaaren, hier beruht das Leben auf einer einzelnen Locke. Der Glaube an die *external soul* ist mit dem Glauben an die Kraft der Haupthaare verquickt worden. Deutlicher spricht die Meleagrossage. Der Held soll leben, solange das Scheit, das bei seiner Geburt vom Herd genommen wurde, nicht von Feuer verzehrt wird, und stirbt, als seine Mutter erzürnt dieses ins Feuer wirft.

In dem Medeamythos ist das Motiv der Zerstückelung mit einem anderen, dem der Verjüngung, verbunden worden. Die dabei vorgenommene Änderung ist für die dramatische Weise des griechischen Mythos bezeichnend. Medea gibt zuerst eine Probe ihrer Zauberkunst, indem sie den alten Aison oder einen Widder zerstückelt und kocht, so daß er verjüngt aus dem Kessel emporsteigt; als sie aber Pelias verjüngen soll, legt sie nicht die rechten Zaubermittel in den Kessel, so daß er stirbt. In einem anderen Mythentypus, zu dem die Tantalos-, Thyestes- und Lykaonsagen gehören, wird die Zerstückelung auf ein kannibalisches Mahl zurückgeführt; die Erklärung ist nicht einheitlich. Der Mythos, daß Lykaon den Göttern ein kannibalisches Mahl vorsetzte, ist wohl ein Aition für das Menschenopfer auf Lykaion (S. 398 ff.); älter scheint die Form der Sage zu sein, nach der er auf dem Altar des Zeus Lykaos ein Kind opferte.

Die wunderbare Geburt aus Körperteilen oder dem Blut des Getöteten kommt in den griechischen Mythen nicht selten vor, obgleich ein charakteristischer Zug des Märchens, die Identität des Neugeborenen mit dem Getöteten, fehlt. So entstehen gewappnete Männer aus den Zähnen des getöteten Drachens in den Mythen von Kadmos und Iason. Noch ursprünglicher erscheint das Motiv in den kosmogonischen Mythen, die weit mehr Primitives bewahrt haben als die Heldensage, da sie nicht wie diese in den ritterlichen Kreisen vermenschlicht, sondern erst von einem grübelnden Bauerndichter aufgenommen worden sind. Aus den Blutropfen des verstümmelten Uranos gebiert die Erde die Wesen, deren Vater der Mythos nicht zu nennen weiß, die Erinyen, die Giganten, die Nymphen, und aus dem Schaum, der

sich um seine ins Meer geworfenen Genitalien bildete, entstand Aphrodite, ein Mythos, der allerdings an eine Etymologie (ἀφρός, Schaum) anknüpft. Es gibt noch eine wunderbare Geburt anderer Art. Helena und die Leukippiden werden aus einem Ei geboren, Athena aus dem Kopf des Zeus,¹ Dionysos aus seinem Schenkel. Dafür gibt es nicht nur in nordischen und indischen Mythen Parallelen, sondern auch in den Erzählungen primitiver Völker.

Das Verhältnis zu den Tieren und ihr Gebaren wird im Märchen sehr primitiv und phantasievoll dargestellt. Eine äußerliche Ähnlichkeit mit dem Totemismus besteht insofern, als die Tiere auf demselben Standpunkt wie die Menschen stehen, sie sprechen, sie heiraten und handeln überhaupt wie der Mensch. Das ist allgemein primitiv und volkstümlich und kehrt in der antiken Tierfabel und in der Tiersage des Mittelalters wieder. Die Tiere sind oft stärker, klüger und schneller als die Menschen, und die helfenden Tiere, welche dem Märchenhelden in der Not beispringen, sind ein geläufiges Motiv; es begegnet in dem Märchen von Amor und Psyche: die Ameisen helfen Psyche die Körner lesen und erledigen so die Aufgabe, die Venus ihr auferlegt hat, und der Adler des Zeus holt ihr das Wasser des Styx.² Im allgemeinen ist die Tierfabel in der Antike ihren eigenen Weg gegangen; sie wurde zur moralisierenden Tierfabel und als solche nicht in die Mythologie übernommen und wird durch Äsop vertreten.

Tierverwandlungen sind im Märchen sowohl der Kulturvölker wie der primitiven Völker und ebenso in der Göttermythologie ein sehr häufiges Motiv, nicht aber in der griechischen Heldensage. Sie sind oft ätiologisch, und es ist manchmal schwierig zu entscheiden, ob sie auf ein Märchen oder ein Aition zurückgehen, was zum großen Teil daher rührt, daß die Tierverwandlungsmymen meistens von späteren Autoren erzählt werden, bei denen sie zu einem feststehenden Typus geworden sind. Das Märchen erzählt oft, daß eine böse Hexe Menschen in Tiere verwandelt; dafür ist Kirke ein Beispiel, deren Gestalt eins der vielen in die Odyssee aufgenommenen Märchenmotive ist.³

Es soll auch die Rolle erwähnt werden, welche die übernatürlichen Wesen des Volksglaubens im Märchen spielen, obgleich wir damit den Boden der religiösen Vorstellungen betreten; aber auch diese spiegeln sich im Märchen wider. In unseren Märchen begegnen wir häufig Wald- und Seefrauen. In den griechischen Mythen werden übernatürliche Eingriffe selbstverständlich den Göttern zugeschrieben; sie geben z. B. Perseus die Zauberdinge, die er für seine gefährliche Aufgabe braucht. Die niederen Wesen sind aber nicht ganz verdrängt worden, und die Übereinstimmung zu unsern Märchen ist in einzelnen Beispielen schlagend. Bekannt ist das Märchen von der Seejungfrau, die durch Kampf oder Überlistung Gattin eines Sterblichen wird und sich ihm fügt, solange er ein gewisses Tabu nicht verletzt. Als er das tut, kehrt sie in ihr Element zurück und besucht ihr Haus höchstens ab und zu, um ihre Kinder zu pflegen. Der Mythos von Thetis, dem Meermädchen, das Peleus im Ringkampf trotz ihrer Verwandlungen in vielerlei Gestalten gewann und

¹ Reiche Sammlung bes. der bildlichen Darstellungen, Cook, Zeus III S. 656 ff.

² A. Marx, Griechische Märchen von dankbaren Tieren, 1889.

³ L. Radermacher, Die Erzählungen der Odyssee, Sitz.-Ber. Akad. Wien 178, 1915, Nr. 1.

in sein Haus führte, bietet ein bekanntes Beispiel. Die Verwandlungskunst, die auch das Märchen kennt, ist besonders den Meerwesen eigen wie Proteus, der sich in verschiedene Gestalten verwandelt, als Menelaos ihn zwingen will, die Zukunft zu enthüllen. Nur wenn diese Wesen trotz allem festgehalten werden, fügen sie sich. Im Thetismythos fehlt wie gewöhnlich das Tabu; seine Verwandtschaft mit dem Märchen zeigt sich aber darin, daß Thetis kurz nach der Hochzeit in ihr Element zurückkehrt und diesem nur ab und zu entsteigt, um ihrem Sohn zu helfen. Bezeichnend für die Art des griechischen Mythos ist es, daß Thetis zu einer Göttin gemacht wurde und daß die ursprüngliche Sage von dem Ringkampf durch die allbekannte Version verdrängt wurde, daß Zeus Thetis zwang, sich unter großem Gepränge einem Sterblichen zu vermählen.¹

4. Soziale und moralische Motive. Man hat eifrigst, aber mit nicht immer unzweifelhaften Ergebnissen nach Spuren primitiver sozialer Zustände im Märchen und Mythos gefahndet. Ob die kannibalischen Mahle hierher zu rechnen sind, ist sehr unsicher. Unter demselben Gesichtspunkt wird die Bevorzugung des jüngsten Sohnes erklärt und auf das sogenannte Jüngstenrecht zurückgeführt. So ist Zeus nach dem geläufigen Mythos der jüngste Sohn des Kronos; bei Homer aber herrscht er kraft des Rechts des Ältesten. Das Motiv kann sehr wohl aus der Vorliebe für den Schwachen und Geringen, für das Aschenbrödel, das wider Erwarten erhöht wird, erklärt werden.

Motive dieser Art sind mehr als die früher erwähnten einer Wandlung unterworfen, indem jede Zeit das Märchen unbewußt gemäß ihren eigenen Verhältnissen verändert. Unsere Märchen sprechen immer von Königen und Prinzessinnen, die der Naturvölker von Häuptlingen und Stämmen. Wenn im indischen und im griechischen Mythos so oft von geraubten Frauen und Herden die Rede ist, so steckt dahinter keine tiefsinnige Naturbetrachtung, sondern die einfache Tatsache, daß in der Jugendzeit der indogermanischen Völker dieser Vorfall häufig war und den gewöhnlichen Anlaß zu Kämpfen und Kriegen abgab. Ebenso bezeichnend ist die Häufigkeit des Totschlages, gewöhnlich im Jähzorn und oft aus geringfügigem Anlaß verübt. Die Blutrache spielt aber keine Rolle, sondern der Töter entzieht sich der Rache durch die Flucht. So wird dieses Motiv ein bequemes Hilfsmittel der Mythenharmonisierung, durch das ein Held vom einen Ort zum andern versetzt werden kann. Es gibt jedoch Spuren älterer Zustände in den griechischen Mythen, z. B. den aus dem nordischen und römischen Recht bekannten Brauch, ein Stück Land durch die symbolische Übergabe einer Erdscholle zu übergeben, der aus dem griechischen Recht geschwunden war.² Noch mehr gilt dies von religiösen Riten, z. B. dem Menschenopfer, das im wirklichen Kult nur sehr ausnahmsweise vorkommt, in den Mythen dagegen oft. Der Brauch, das Heer dadurch zu reinigen, daß es zwischen den blutenden Teilen eines Opfertieres hindurch geführt wurde, begegnet in Thessalien und Böotien; im Mythos ist das Opfer ein Mensch (s. u. S. 106 f. und Nachtrag)

¹ Vgl. K. Friis Johansen, Achill bei Chiron, in *Δράγμα* M. P. Nilsson oblatum, 1939, S. 181 ff. ² Siehe Nilsson, *AfRw.* XX, 1920, S. 232 ff. = *Opusc.* I S. 330 ff.

Wenn man behauptet hat, daß das Märchen sich nicht an die Moral kehrt, so ist dies für eine gewisse Gattung richtig; moralisierende Volkserzählungen sind dagegen sehr zahlreich und haben in der Tierfabel ihren Ausdruck gefunden. Von dieser Gattung, die nicht in die Mythologie aufgenommen wurde, soll nicht gesprochen werden, dagegen von einer anderen, die ethisch genannt werden kann, wenn man nur keinen philosophischen Sinn in das Wort hineinlegt. Sie ist schon bei primitiven Völkern vorgebildet, welche oft von dem Entstehen ihrer Sitten und Einrichtungen und den Strafen, welche die Zuwiderhandelnden treffen, erzählen. Die Moral wird durch die soziale Ordnung bestimmt, und die moralischen Probleme kreisen bei einem streng patriarchalischen Volk wie den Griechen um die Familie, ihre Moral und ihr Recht. Auf diesem Gebiet gibt es eine Reihe oft wiederkehrender Motive, welche besonders im Oidipusmythos¹ zusammengefaßt worden sind, die Ehe zwischen Mutter und Sohn, zwischen Vater und Tochter, z. B. Thyestes – Pelopia, Oineus – Gorge (die bezeichnenderweise kaum mit demselben Abscheu betrachtet wurde), der Kampf zwischen Vater und Sohn, der sich auch in der germanischen Heldensage findet, der Kampf zwischen feindlichen Brüdern, das Problem der Blutrache, wenn der Mörder zu derselben Familie gehört, z. B. Orestes und Alkmaion. Besonders in dem letzterwähnten Falle hat Delphi eingesetzt und die Mythen nach seinen Ideen fort- und umgebildet. Eines der Familienmotive ist im heutigen Volksmärchen häufig, die böse Stiefmutter. Sie fehlt auch nicht im griechischen Mythos, z. B. Ino, Sidero. Ein anderes Motiv ähnlicher Art ist die Eifersucht der neuen Gemahlin, z. B. Dirke, Ino, oder die der verstoßenen, z. B. Deianeira. Auch das aus der Erzählung von der Frau Potiphar bekannte Motiv der liebeskranken und rachesüchtigen Frau kommt im griechischen Mythos vor; bekannte Beispiele sind Sthenoboa und die Gemahlin des Akastos.

5. Geschichtliche Bestandteile. Die zuletzt behandelten Motive könnten vielleicht eher der Legende als dem Märchen zugezählt werden. Da sie sich auf die Zustände einer zwar alten, jedoch schon ziemlich fortgeschrittenen Zeit beziehen, nähern sie sich dem zweiten Hauptelement, das zum Aufbau der Mythologie beitrug, dem geschichtlichen. Daß Menschen und Ereignisse, die geschichtlich existiert haben, in die Mythologie Eingang fanden, wurde von der vergleichenden Mythologie gelegnet, weil sie die Heldensage in das religiöse Gebiet einbezog und die Helden als gesunkene Götter ansprach, eine

¹ Ausführlich behandelt von C. Robert, Oidipus, 1915, dessen Erklärung des Oidipus als eines Jahresgottes ich jedoch nicht beipflichten kann; die Gestalt entstammt dem Glücksmärchen, der Mythos hat aber erst seine Tiefe gewonnen durch das Hinzutreten der ethischen Motive; s. meine Besprechung Gött. gel. Anz. 1922 S. 36 ff. = Nilsson, Opusc. I S. 335 ff. Es ist mir wenig verständlich, wenn A. H. Krappe, La légende d'Oedipe est-elle un conte bleu? Neuphilolog. Mitt. XXXIV, 1933, S. 11 ff., behauptet, daß er meine These über den Haufen geworfen hat; in Wirklichkeit be-

steht eine Übereinstimmung unserer Auffassungen, da auch ich nur das Ausgangsmotiv, l'enfant fatal, aus dem Volksmärchen herleite. H. J. Rose, Modern Methods in Classical Mythology, 1930, S. 24 ff., sieht dagegen in Oidipus eine ursprünglich geschichtliche Gestalt; Γ. Α. Μέγας, 'Ο περί Οιδίποδος μύθος, 'Επετηρίς τοῦ λαογραφικοῦ ἀρχείου III–IV, 1941–42 (gedruckt 1951), S. 196 ff., mit modernen Parallelen; Marie Delcourt, Oedipe ou la légende du conquérant, Bibl. de la faculté des lettres Liège, CIV, 1944.

Auffassung, die länger und stärker als die Deutung auf Naturphänomene nachgewirkt hat. Eine Anerkennung der Existenz geschichtlicher Elemente in der Mythologie wurde sogar lange als unwissenschaftlich verpönt und als Euhemerismus gescholten. Den Griechen war es selbstverständlich, daß die Helden wirklich existiert hatten, und die Heldensage war ihnen die älteste Geschichte,¹ aus der es nur galt, die unglaublichen Bestandteile auszumerzen. Erst die Ausdehnung der geschichtlichen Deutung auf die Götter in der hellenistischen Zeit ist Euhemerismus im wirklichen Sinn und selbstverständlich falsch, berührt aber nicht die Frage, ob die Heldensage einen Reflex von Menschen, die wirklich existiert haben, bewahrt.

Analogien, z. B. die germanische Heldensage, deren Gestalten zum großen Teil geschichtlich bekannte Personen sind, legten es sehr nahe zu glauben, daß solche auch in der griechischen Heldensage vorkommen, obgleich hier die historischen Quellen fehlen, durch die wir die Geschichtlichkeit der germanischen Helden belegen können. Diese einst als unwissenschaftlich verschriene Auffassung begann sich am Ende des vorigen Jahrhunderts wieder zu regen, in Deutschland aber zunächst nur zögernd. Der Glaube an die geschichtliche Realität des Kriegszuges gegen Troja wurde nach den Entdeckungen Schliemanns sogar recht allgemein, und bedeutende Forscher sprachen den Krieg der Sieben gegen Theben als eine geschichtliche Tatsache an.² Sehr entschieden trat diese Meinung in England und Frankreich hervor, z. B. in den Werken Farnells und Foucart's über die Heroen.³ Unter den englischen Forschern ist es sogar zu argen Übertreibungen gekommen, so daß die mythische Geschichte einschließlich Genealogien und Generationszählungen für bare Münze genommen wurde,⁴ obgleich wir sehr wohl wissen, wie sie unter vielen Harmonisierungsbemühungen von den Logographen und ihren Nachfolgern zurechtgemacht worden ist. Solche Versuche, die Mythen in Geschichte zu verwandeln, deren Aussichtslosigkeit man z. B. aus dem Vergleich der Nibelungensage mit der Geschichte veranschaulichen kann, können nur diskreditieren; die geschichtliche Grundlage ist unter dem freirankenden Beiwerk der Märchen und Legenden völlig verhüllt worden, und es ist ein vergebliches Beginnen, geschichtliche Einzelheiten erkennen zu wollen, wenn eine geschichtliche Überlieferung fehlt, durch welche diese kontrolliert werden können.

Die Entdeckungen Schliemanns in Troja und Mykenai wurden durch seinen unerschütterlichen Glauben an die geschichtliche Realität der Heldensage veranlaßt; die Schlagrute der Mythen führte auch Sir Arthur Evans nach Knossos. An einem Orte schlug sie fehl, als Dörpfeld den Palast des Odysseus auf Ithaka suchte, und jetzt verstehen wir auch, warum. Die Odys-

¹ Daher wurden in den politischen Auseinandersetzungen der Griechen Mythen immer wieder bis in die römische Zeit als Argumente angeführt und zu diesem Zweck Mythen umgemodelt oder neue Mythen erfunden; ausführlich behandelt von Nilsson, *Cults* usw. S. 49ff.

² Ed. Meyer, *Gesch. d. Altertums* II, 1893, S. 189 u. s.; C. Robert, *Oidipus*, 1915, S. 120; Wilamowitz, *Die griech.*

Heldensage I, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1925 S. 58 u. a.

³ P. Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs*, *Mém. de l'acad. des Inscriptions et belles-lettres* XLII, 1918; L. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, 1921.

⁴ Besonders J. L. Myres, *Who were the Greeks?*, 1930; andere englische Forscher verhalten sich dagegen ablehnend.

see ist keine Heldensage, sondern eine Novelle, die um das geläufige Motiv der ihren lange abwesenden und tot geglaubten Mann treu erwartenden Gattin aufgebaut ist. Die Heldensage hatte sich so als ein vorzügliches heuristisches Mittel erwiesen, um die Orte der vorgriechischen Kultur aufzufinden. Darüber dachte man aber nicht weiter nach, von einer sehr gelegentlichen Bemerkung abgesehen, daß die mykenische Zeit die sagenbildende gewesen sei. Wir wissen jetzt, daß die mykenische Zeit eine rechte Heldenzeit war, in der die Griechen ihr Land in Besitz nahmen und große Seefahrten nach Süden und Osten vornahmen, während die Fürsten eine Macht und Pracht wie niemals später entwickelten (s. u. S. 333ff.).

Ein systematischer Vergleich zwischen den Hauptorten der mykenischen Kultur und den Hauptzentren der Mythen zeigt, daß eine regelrechte Verbindung zwischen beiden besteht. Je größer die Bedeutung eines Ortes oder einer Landschaft in der mykenischen Zeit war und je reicher an mykenischen Funden eine Gegend ist, desto größer ihre mythische Bedeutung, desto reicher ihr Besitz an Heldensagen. Obenan steht Argolis mit Mykenai und vielen anderen Burgen, darauf folgt Böotien mit Theben und Orchomenos, dann kommen Attika und Lakonien und die übrigen Landschaften in weitem Abstände. Man kann das Verhältnis so ausdrücken, daß die mythologische Bedeutung eines Ortes oder einer Landschaft eine Funktion der Bedeutung der betreffenden Gegend in der mykenischen Zeit ist. Einen negativen Beweis liefert der Umstand, daß einige dieser Orte seit dem Beginn der geometrischen Zeit völlig heruntergekommene Nester waren, z. B. Mykenai, so daß ein Anlaß, warum in nachmykenischer Zeit reiche Mythen an sie angeknüpft sein sollten, unerfindlich und unbegreiflich ist. Das Ergebnis ist bedeutsam. Es zeigt, daß die großen Mythenkreise wenigstens in ihren Hauptzügen in der mykenischen Zeit ausgebildet worden sind, und daraus folgt, daß ihnen Erinnerungen an Männer und Ereignisse aus dieser Heldenzeit zugrunde liegen, freilich gründlich umgestaltet, wie schon bemerkt wurde.¹ Daraus ergibt sich selbstverständlich manche Unsicherheit in Einzelfällen, wie oben an der Oidipassage exemplifiziert wurde (S. 24 A. 1); im Prinzip ist jedoch das Ergebnis, daß die Heldensage zum großen Teil auf geschichtlichen Erinnerungen aus der mykenischen Zeit aufgebaut ist, gesichert und dürfte wohl auch allgemein anerkannt sein.

6. Aitien. Die dritte große Gruppe bilden die ätiologischen Mythen, die in ihrer einfacheren Form oft nur Aitien genannt werden: Erzählungen,

¹ Die These trat allmählich in Erscheinung, zuerst in einem schwedisch geschriebenen populären Handbuch der Mythologie, M. P. Nilsson, *Olympen*, 1919, S. 40f.; angedeutet in Gercke-Norden, *Einführung in die klass. Altertumswiss.*, 3. Aufl., II, 1922, S. 279; skizziert in dem Aufsatz desselben, *Der mykenische Ursprung der griechischen Mythologie* in *Ἀντίκωπον*, Festschrift für J. Wackernagel, 1924, S. 137 ff. = *Opusc. I*, 1951, S. 396 ff., und voll ausgeführt in dem Buche M. P. Nils-

son, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, 1932. Man hat mir vorgeworfen, daß ich minoische Mythen nicht berücksichtigt habe. Es ist mir sehr wahrscheinlich, ich möchte sagen sicher, daß die Griechen, die den Minoern so viel in der Religion entlehnt hatten, auch minoische Mythen übernommen haben; leider fehlen aber sichere Anhaltspunkte, um das zu beweisen. Der ausgesprochene Zweck des zitierten Buches gab keinen Anlaß, auf diese weitere Frage einzugehen.

welche erklären wollen, warum etwas entstanden ist oder warum es so oder so geworden ist. Sie befassen sich mit allem, was die Aufmerksamkeit des Menschen erregt und eine Erklärung verlangt; sie sind unter allen primitiven Völkern und auch unter der heutigen Landbevölkerung sehr beliebt und wuchern weiter fort, indem neue Aitien entstehen und alte umgebildet werden. Sie sind bei den heutigen Völkern größtenteils profanen Charakters, wie es denn immer viele Aitien ohne religiöse Beziehung gegeben hat, werden aber häufig an Legenden angeknüpft. Bekannte Legenden werden oft schematisch zur ätiologischen Erklärung örtlicher Merkwürdigkeiten verwendet. Sie stehen in Wechselbeziehung zum Märchen, indem ein Märchen durch Hinzufügung eines ätiologischen Schlusses zum Aition gemacht werden kann oder umgekehrt aus einer ätiologischen Erzählung durch Wegfall der ätiologischen Beziehung ein Märchen entstehen kann. Beispiele dieser beiden Erscheinungen werden im Folgenden begegnen.

Wir beginnen mit derjenigen Gruppe von ätiologischen Erzählungen, die in der griechischen Mythologie am augenfälligsten ist und seit langem richtig verstanden wurde, mit den Kultaitien, welche die Entstehung eines auffälligen Kultbrauches erklären wollen. Sie folgen oft einem typischen Schema: aus einem gewissen Anlaß wurde es einmal so gemacht und wird es von nun an immer so gemacht. Warum erhalten z. B. die Götter beim Opfer nur die Knochen und einige in die Fetthaut eingehüllte Stücke des Opfertieres, während die Menschen sich an den besten Bissen gütlich tun? Die bekannte Antwort sagt, daß der schlaue Prometheus, als Götter und Menschen sich miteinander in Mekone maßen, zwei Haufen zurechtmachte, von denen der eine Fleisch und Eingeweide in den Magen gehüllt, der andere die weißen Knochen in die Fetthaut gehüllt enthielt, und den Zeus zu wählen aufforderte. Zeus durchschaute zwar die List, wählte aber den schlechteren Teil, und daher erhalten die Götter immer diesen.¹ Als Orestes, nachdem er seine Mutter ermordet hatte, zur Zeit des Anthesterienfestes in Athen eintraf, wollte König Pandion ihn zwar nicht abweisen; um aber eine Befleckung durch die Berührung mit dem Muttermörder zu vermeiden, ließ er einen jeden eine eigene Weinkanne benützen, während die Festteilnehmer sonst Wein aus dem gemeinsamen Gefäß schöpften. Daher schöpft man bei den Choen, dem Tag der Anthesterien, der von dieser Sitte seinen Namen hat, den Wein nicht aus einem gemeinsamen Mischgefäß, sondern ein jeder hat seine eigene Weinkanne.² In der geschichtlichen Einleitung zu seiner Beschreibung der Landschaft Phokis erzählt Pausanias, daß die Phoker, als ein Verzweiflungskampf mit den Thessalern bevorstand, ihr ganzes Hab und Gut auf einem großen Scheiterhaufen häuften, ihre Weiber und Kinder sammelten und den zurückgelassenen Wächtern befahlen, wenn sie besiegt würden, diese zu töten, ihre Körper auf den Scheiterhaufen zu legen und alles zu verbrennen. Phokische Desperation (*Φωκική ἀπόνοια*) war sprichwörtlich. Dies mutet wie eine historische Anekdote an; Plutarch, der dasselbe erzählt, bringt aber einen Zusatz, der den wirklichen Zusammenhang verrät: die Phoker siegten,

¹ Hesiod, Theog., V. 535 ff.; vgl. unten S. 143.

² Eur., Iph. Taur., V. 949 ff.; Phanodemos bei Athen. X, p. 437 B f. u. a.

und zur Erinnerung an den Sieg wurde ein großes Fest, die Laphrien-Elaphebolien, in Hyampolis gefeiert. Die Festsitte ist aus dem Kult der Artemis im westlichen Zentralgriechenland bekannt; gleichwie bei den Jahresfeuern der west- und nordeuropäischen Länder wurden Tiere und Puppen und allerlei Hab und Gut auf einem großen Scheiterhaufen verbrannt. Der Hinweis des Plutarch auf das Fest zu Hyampolis, das der Artemis Laphria zu Ehren gefeiert wurde, aus deren Kult das Jahresfeuer bekannt ist, zeigt den ätiologischen Charakter der Erzählung, den man aus Pausanias nicht ahnen konnte. An und für sich würde man darin eher ein Beispiel des häufigen Motives von der Selbstverbrennung des Besiegten suchen, und in der Tat ist dieses vielleicht mitbenutzt worden, um eine Erklärung des auffälligen Festbrauches zu geben.¹ Aus derselben Sitte ist der Mythos von der Selbstverbrennung des Herakles auf dem Oite entstanden. Der Platz des jährlich entzündeten Scheiterhaufens ist aufgefunden worden und in dem Aschenlager Waffen, Werkzeuge, Bronzefigürchen des Herakles und schwarzfigurige Scherben, von denen ein paar den Namen Herakles in archaischer Schrift tragen.² Das Jahresfeuer wurde in Griechenland mit Vorliebe auf dem Gipfel eines Berges angezündet.

Seltener läßt das Aition einen Kult durch die Veränderung eines schon vorher bestehenden Kults zustande kommen, so z. B. das lange und verwickelte Aition von den jonischen Buphonien, welches erzählt, wie ein unblutiges Opfer in ein blutiges verändert wurde (s. u. S. 152ff.). Häufig sind Aitien, die den Anlaß der Einsetzung eines Kultes erzählen. In Korinth bestand die Sitte, daß sieben Knaben und sieben Jungfrauen in Trauergewänder gehüllt mit geschorenem Haar über einige im Kindesaltergestorbene Heroen klagten, ein Brauch, der im Heroenkult auch sonst vorkommt. Der Mythos erzählte, daß der Kult eingerichtet worden war, um die Tötung der Kinder der Medea durch die Korinther zu sühnen; erst Euripides läßt Medea selbst ihre Kinder töten.³ Dieser Typus wirkte so nachhaltig, daß mehrere Tragödien des Euripides einen ätiologischen Schluß, die Einsetzung eines Kultes, haben. Wenn die Bräuche nicht direkt überliefert sind, können sie zuweilen aus den Aitien, wenn auch mit der nötigen Vorsicht, erschlossen werden. So habe ich z. B. nachzuweisen versucht, daß bei dem Fest, das Aiora genannt wurde, Jungfrauen unter Gesang die Weinpflanzungen umschritten und einen Hundopferten, um diese zu schützen.⁴ Diese Kultaitien sind oft recht mechanisch nach einem geläufigen Schema gebildet und knüpfen an bekannte Mythen an.

Ihnen nahesteht eine weitere Gruppe von Aitien, welche auch aus dem Kult entstanden ist und Eigentümlichkeiten in den Erscheinungsformen der Götter, ihre Attribute, sogar ihre Bilder erklären will. Man könnte sie vielleicht Götteraitien nennen. Zu diesen gehört sicher ein Teil der Tierverwandlungssagen, obgleich der Sieg des Anthropomorphismus die Spuren meistens

¹ Paus. X 1, 6; Plut., *mul. virt.*, p. 244ff.; vgl. M. P. Nilsson, *Griech. Feste*, 1906, S. 218 ff.; vgl. u. S. 130.

² M. P. Nilsson, *Afrw.* XXI, 1922, S. 310 ff. = *Opusc. I* S. 348 ff.; weiter u. S. 131 f.

³ Paus. II 3, 7 u. a.; s. Nilsson, *Griech. Feste* S. 75 f.

⁴ M. P. Nilsson, *Die Anthesterien und die Aiora*, *Eranos* XV, 1915, S. 187 ff. = *Opusc. I* S. 152 ff.; Einwände bei Deubner, *Att. Feste*, 1932, S. 119 ff.

getilgt hat. Ein deutliches Beispiel stammt aus dem rückständigen Arkadien (s. u. S. 479). In Thelpusa und Phigaleia wurde erzählt, daß Poseidon in der Gestalt eines Hengstes sich mit der in eine Stute verwandelten Demeter vereinigte, die daraufhin ein Pferd oder die Tochter Despoina und das Pferd Areion gebar. Der ätiologische Charakter dieses Tierverwandlungsmythus ist offenkundig, da überliefert wird, daß in Phigaleia Demeter ein pferdeköpfiges Bild hatte. In Lykosura hieß es, daß Despoina die Tochter der Demeter und des Poseidon Hippios wäre. Dieses Aitien will den noch gebliebenen Rest der Vorstellung von tiergestaltigen Göttern erklären. Für gewöhnlich ist nur ein Epitheton als letzte Erinnerung an den alten Theriomorphismus geblieben, der so sehr zurückgedrängt worden ist, daß man zu seiner Feststellung zumeist auf mehr oder weniger sichere Verbindungen eines Gottes mit einer Tiersage angewiesen ist. Die Nymphe Kallisto, die von Artemis in eine Bärin verwandelt wurde, wird als eine Erscheinungsform dieser Göttin angesprochen, was dadurch eine Bestätigung erhält, daß die kleinen Mädchen, welche in Attika ihre Dienerinnen waren, Bärinnen genannt wurden.

Ein verwandtes Aitien von abweichendem Typus ist vielleicht der Mythos, daß Hera den neugeborenen Hephaistos zur Erde hinabschleuderte, so daß er beschädigt und lahm wurde (s. u. S. 527). Lahme Beine und abgeschnittene Sehnen sind für die mythischen Schmiede charakteristisch, weil der Schmied, der am Amboß stehend immer mit dem Hammer hantiert, oft starke Arme, aber schwache Beine hat. Die Wahl eines Berufs kann auch durch körperliche Gebrechen bestimmt werden; die Blinden wurden Sänger und die Lahmen Schmiede; darum ist ihr Gott auch lahm. Die Aitien, welche die Attribute der Götter erklären, sind unbedeutend. Perseus gab der Athena das Haupt der Gorgo; der Caducäus entstand, als Hermes seinen Stab auf zwei kämpfende Schlangen warf, welche sich um den Stab wanden. Als Säugling verfertigte er die Leier aus dem Schild einer Schildkröte. Was die Götterbilder betrifft, so sprechen die Mythen gewöhnlich nur von ihrem Ursprungsort, z. B. die Mythen vom Palladium und dem Bilde der taurischen Artemis, auf das mehrere Orte Ansprüche erhoben, oder die nicht seltenen Mythen von Götterbildern, die aus dem Meer gefischt worden waren. Es gibt einen Mythos, der erklären will, warum eine Herme oft in einem Steinhaufen steht; er erzählt, daß die Götter, als sie Gericht über Hermes hielten, der den Argos getötet hatte, die Stimmsteine auf den Mörder warfen, um nicht durch ihn befleckt zu werden; diese sammelten sich in einem Haufen um ihn an.¹

Unter der großen Menge der Aitien, die keine religiöse Beziehung haben, sind die zahlreichsten und bekanntesten die sogenannten Naturaitien, welche auffallende Erscheinungen in der die Menschen umgebenden Natur erklären wollen.² Ein weitverbreitetes Aitien erzählt, daß ein Felsblock von auffallender, menschenähnlicher Form ein in Stein verwandelter Mensch oder Riese ist. Das Motiv erscheint in dem Mythos von Niobe, die im Übermaß ihres Kummers in einen Felsen verwandelt wurde, über den Wasser rieselte. Obgleich

¹ Belege für den Hermesmythos s. unten S. 505 A. 1, für das Palladium S. 435 f., für im Meer gefundene Götterbilder S. 82.

² Vgl. *Natursagen*, herausgegeben von O. Dähnhardt, 4 Bde, 1907–12.

der Fels am Sipylos gezeigt wurde, ist es gar nicht sicher, daß das Aition gerade von diesem Felsen seinen Ausgang nahm, denn die Sage ist weit verbreitet und wird bald an diesen, bald an jenen Steinblock angeknüpft. Die Erzählung der Odyssee (v 163), daß Poseidon das Schiff der Phäaken in Stein verwandelte, geht wahrscheinlich auf ein ähnliches Aition zurück, das die schiffähnliche Form eines Felsenriffs erklären wollte. Zu vergleichen sind Ortsnamen wie Κυνὸς κεφαλαί, die von der Ähnlichkeit mit einem Tier ausgehen und einen Fingerzeig geben, wie das Aition entstehen konnte. Bäume wurden oft mit Aitien bedacht, besonders wenn sie, wie so oft in Griechenland, heilig waren. So wurde erzählt, daß Zeus und Hera unter einer großen Platane bei Gortyn ihr Beilager gefeiert hätten. In Theokrits Epithalamium der Helena hat Mannhardt das Aition eines Baumkultus erkannt.¹

Aitien des Ortes werden in unseren Ländern oft an geschichtliche oder pseudogeschichtliche Erinnerungen, z. B. Kriege, Riesen usw., angeknüpft. In Griechenland handelte die Mythologie ebenso, indem bekannte Mythen und mythische Namen mit Lokalitäten, welche die Phantasie des Volkes beschäftigten, in Verbindung gebracht wurden. Oidipus hatte vier Grabstätten, von denen keine als ursprünglich gelten kann. Die homerischen Helden mußten ganz besonders für diesen Zweck erhalten, weshalb von vornherein die größte Vorsicht gegen die Lokalisierung homerischer Mythen und Helden ratsam ist. Sie waren so berühmt, daß überall ein halbvergessener Kult oder ein namenloses Grab auf ihren Namen getauft werden konnte. Ein deutliches Beispiel dafür steht bei Pausanias.² Am Weg von Mykenai nach Argos lag das Grab des Thyestes, das mit einem Widder geschmückt war und „die Widder“ (Κριοί) genannt wurde; es gab also mehrere solche Widderbilder. Da in alter Zeit die Gräber oft mit Tierbildern geschmückt wurden, wie wir es auf dem Friedhof von Dipylon noch sehen, wird die Annahme kaum fehlerhaft sein, daß der Mythos vom goldenen Widder die Zuteilung des widdergeschmückten Grabes an Thyestes veranlaßte.

Aitien, welche Eigentümlichkeiten der Tiere und ihres Verhaltens erklären, sind äußerst zahlreich unter primitiven Völkern und Bauern, die in nahem Verkehr mit der Natur leben. So soll z. B. die Schwalbe ein Dienstmädchen gewesen sein, das der heiligen Jungfrau einen roten Garnknäuel und eine Schere stahl; zur Strafe wurde es in die Schwalbe verwandelt, die an ihrer roten Kehle den roten Knäuel und an ihrem gespaltenen Schwanz noch die Schere zeigt. Wir finden hier das oft, aber durchaus nicht immer hinzutretende Motiv der Tierverwandlung. Der griechische Mythos weist ein sehr bekanntes Beispiel auf, in dessen endgültiger Form, der grausigen Tragödie von Prokne und Philomela, die Tierverwandlung weggefallen ist, so daß man kaum ein Tieraition ahnen würde.³ Es gibt eine später überlieferte Form, in welcher das Ursprüngliche besser hervortritt. In Kolophon wohn-

¹ W. Mannhardt, Antike Feld- u. Waldkulte, 1877, S. 22; vgl. G. Kaibel, Hermes, XXVII, 1892, S. 255 f.

² Paus. II 18, 1 ff.

³ Anton. Lib., 11; τ 518 ff.; Apollod. III

14, 8 u. a. nach Sophokles' Tereus; die Metope, Pfuhl, Malerei und Zeichnung der Griechen Taf. 173, 481; mehr in RL s. v. Prokne.

ten Polytechnos, „der Kunstfertige“, und seine Gattin Aedon, die Nachtigall, mit der er einen Sohn Itys hatte; Polytechnos verführte die Schwester seiner Frau, Chelidon, die Schwalbe, worauf die Schwestern durch die Tötung des Itys sich rächten. Alle wurden in Vögel verwandelt, Polytechnos in den Zimmermann der Vogelwelt, den Specht. Diese Form ist alt, obgleich sie in einer späten Überlieferung vorliegt. Die Vogelnamen der Frauen kommen bereits auf einer archaischen Metope aus Thermon vor, und Homer erwähnt die Tochter des Pandareos, die Nachtigall, die im Frühling im dichten Laubwerk sitzend ihren Gesang, ihre Klage über ihren von ihr ermordeten Sohn Itylos, hören läßt. Den andauernden Gesang der Nachtigall, der den Alten klagend vorkam, erklärten sie durch ein Märchenmotiv, die Ermordung des eigenen Sohnes, die verschieden motiviert wird, und wenn eine andere Form des Mythos erzählt, daß Tereus der Philomela die Zunge herauschnitt, damit sie seine Schandtat nicht erzählen könne, ist der ätiologische Zweck, die Erklärung des unverständlichen Zwitscherns der Schwalbe, ebenso deutlich. Durch die Tierverwandlung wurde das Tieraition der mythischen Sphäre genähert; es ist bemerkenswert, wie bei Homer Aedon zugleich die im Gebüsch sitzende Nachtigall und eine Frau, die Tochter des Pandareos, ist; sie schillert unbestimmt zwischen Tier und Mensch. Zuletzt wurde die Erzählung durch Beseitigung der ätiologischen Bestandteile ganz vermenschlicht. Auch die Namen wurden verändert, so daß in der geläufigen Sagenform Philomela die Schwalbe und Prokne die Nachtigall ist. Dies ist ein Musterbeispiel dafür, wie die Griechen ein mit Märchenmotiven wirtschaftendes Tieraition zu einer ergreifenden menschlichen Tragödie zu gestalten wußten. Tierverwandlungssagen sind bei späteren Dichtern sehr beliebt und werden oft schematisch erzählt. Das Motiv ist gewöhnlich, daß der Zorn der Götter oder großer Kummer die Verwandlung in ein Tier herbeiführt. Arachne, die Spinne, die auf ihre Webekunst so stolz war, daß sie Athena selbst zu übertreffen wähnte, wurde von der Göttin in eine Spinne verwandelt, die in ihrem Netz hängend unaufhörlich weiterwebt.¹ Der Bauernbursche Askabalos, der Demeter neckte, als sie begierig von dem Kykeon trank, wurde dadurch in eine fleckige Eidechse verwandelt, daß die Göttin das Getränk mit seinen Brocken über ihn goß.² Es ist auffallend, daß bei den Griechen die Säugetiere in dieser Reihe fast fehlen, gewöhnlich kommen Vögel oder niedere Tiere vor. Der Anlaß dürfte wohl der sein, daß die Säugetiere zum Teil Verkörperungen von Göttern waren und daher eine andere Stellung einnahmen. Für die Verwandlungssagen blieben hauptsächlich die anderen Tiere übrig.

Von der Erde erhebt der Mensch seine Blicke zum Himmel, dessen Erscheinungen die Phantasie der primitiven Völker stark beschäftigt. Die zahlreichen Erzählungen, durch welche die Entstehung der Himmelskörper, die Bahn der Sonne, die Flecken und wechselnden Phasen des Mondes erklärt werden, sind Naturaitien, obwohl einem anderen Gebiet der Natur angehörend. Primitive Völker orientieren sich unter den Sternen dadurch, daß sie sie zu Sternbildern zusammenfassen, welche ihnen Bilder von allerlei Dingen

¹ Ovid, *Metam.* VI, V. 5 ff. u. a.

² *Ant. Lib.*, 24 u. a.

und Lebewesen bedeuten;¹ das ist an und für sich kein Aition, aber die Verwandlung, d. h. das Aition, liegt sehr nahe, indem die Sternbilder zu Lebewesen und Dingen werden, die von der Erde an den Himmel versetzt worden sind. Was die größeren Himmelskörper betrifft, so haben die Griechen zu ihrer Erklärung nur schwächere Anläufe gemacht, es finden sich bei ihnen keine längere Erzählungen, wie sie unter den Naturvölkern vorkommen. Der Sonnengott fährt in einem Wagen über den Himmel und wieder zurück von Westen nach Osten in einem goldenen Becher, den ihm einst Herakles entlieh; die Mondgöttin fährt oder reitet, der Morgenstern reitet, und die Sterne sind auf einer Vase als Knaben dargestellt, die bei seinem Annähern ins Meer untertauchen.² Um so zahlreicher sind die Sternsagen, die in der hellenistischen Zeit sehr beliebt waren; es ist aber unsicher, inwieweit diese Gruppe ursprünglich griechisch ist. Homer kennt nämlich nur einige wenige größere Gestirne, Sirius oder den Hund, seinen Herrn, den Jäger Orion, die Plejaden, den Bären oder Wagen und den Ochsenlenker Bootes. Die ältere griechische Sternmythologie ist sehr mager, obgleich der Orionmythos nicht von dem Sternbild getrennt werden kann. Die Bilder des Tierkreises wurden erst im sechsten Jahrhundert von den Babyloniern übernommen.³ Möglicherweise ging die Anregung zur Entwicklung der Sternmythologie von hier aus, und sicherlich verdankt sie ihre große Verbreitung und Beliebtheit in späterer Zeit dem lebhaften Interesse für die Astronomie und Astrologie.

Von den atmosphärischen Erscheinungen ist wenig zu sagen. Die groteske Erklärung des Regens bei Aristophanes, Wolken, V. 373, entbehrt kaum eines volkstümlichen Hintergrundes, und das aus der Odyssee bekannte Einsperren der Winde in einen Sack (x 19ff.) kehrt im Volksmärchen wieder.

Primitive Völker haben noch nicht gelernt, den Menschen auf eine höhere Stufe als das Tier zu stellen; für sie gehört auch er zur Natur. Der Mensch selbst, sein Ursprung, seine Eigentümlichkeiten geben zu ätiologischen Erzählungen Anlaß und vor allem seine Kultur, die trotz ihrer niedrigen Stufe die Welt der Menschen von der der Tiere unterscheidet. Die Naturvölker schreiben die Schaffung der Kultur einem mächtigen Zauberer der Vorzeit oder ihrem Totemtiere, fortgeschrittenere einem Heros oder Gott zu. Während ein Indianerstamm erzählt, daß ein Fisch das Feuer, das als die erste Voraussetzung der menschlichen Kultur und als ihr entscheidendes Merkmal empfunden wird, von dem Schöpfer stahl, läßt der griechische Mythos den Prometheus das Feuer den Göttern entwenden. Der nächste große Fortschritt der Kultur, der Ackerbau, wird den Menschen von mythischen Helden gebracht; Triptolemos zieht im Auftrage der Demeter umher, um die Menschen den Segen des Ackerbaues und eines gesitteten Lebens zu lehren,

¹ Siehe z. B. M. P. Nilsson, *Primitive Time-reckoning*, Lund 1920, Kap. IV.

² Furtwängler-Reichhold, *Griech. Vasenmalerei*, Taf. 126 = RL I S. 2010.

³ E. Bethe, *Das Alter der griech. Sternbilder*, RhM. LV, 1900, S. 414 ff. Siehe

weiter den ausführlichen Artikel von W. Gundel, *Sternbilder*, in RL VI S. 867 ff., mit Literaturangaben; A. Rehm, *Parapegmestudien*, Abh. Akad. München IX, 1941, S. 12 ff.

und diesem Mythos ist der von Ikarios, der im Auftrag des Dionysos den Weinbau verbreitet, nachgebildet. Die bekanntesten Kulturheroen sind Prometheus, der sich bei Aischylos rühmt, durch seine Erfindung die Menschen aus einem halbtierischen Leben erhaben zu haben, und Palamedes, dem die Erfindung der Schrift, des Kalenders, des Brettspieles zugeschrieben wurde. Die Heurematographie ist zu einer besonderen Literaturart geworden, und es gibt eine Erklärung des Götterglaubens, die ihn aus den von den Göttern gemachten nützlichen Erfindungen herleitet.¹

Die Aitien erzählen von der Entstehung der Menschen wie der Tiere. Während Poseidon das Pferd dadurch schuf, daß er den Felsen mit seinem Dreizack schlug, formte Prometheus das Weib aus Lehm und die Götter begaben es mit Seele, Schönheit und List und schmückten es.² Ähnliche Schöpfungssagen werden bei vielen Völkern erzählt; es liegt eine unleugbare Übereinstimmung zwischen der griechischen und der biblischen vor, z. B. darin, daß das Weib nach dem Manne geschaffen wird. Andere Völker erzählen, daß die Menschen aus der Erde gekommen sind, totemistische Völker, daß sie aus Tieren, und die alten Germanen, daß sie aus Bäumen hervorgegangen sind. Der Mythos, der berichtet, daß Zeus auf das Gebet des Aiaikos, sein Land zu bevölkern, Ameisen, *μύρμηκες*, in Myrmidonen verwandelte,³ ist ein aus etymologischer Spielerei entstandenes Aition. Eine der germanischen verwandte Vorstellung hat man geglaubt in folgendem homerischen Ausdruck (X 126) wiederzufinden: „Du bist wohl nicht aus einer Eiche oder einem Stein geboren.“ Deutlicher berichtet der Mythos, daß Deukalion und Pyrrha, die einzigen aus der großen Flut geretteten Menschen, Steine hinter sich warfen, aus denen Menschen entstanden. Auch dahinter steckt eine etymologische Spielerei, *λάας* – *λαός*.

Wenn das Aition von der Entstehung des Menschengeschlechtes und der Kultur erzählt, nähert es sich schon den höchsten Problemen, welche den menschlichen Geist beschäftigen, und es ist kein weiter Schritt mehr zu der Frage, wie die ganze Welt, die die Menschen umgibt, entstanden ist. Die Antwort ist sehr naheliegend. Gleichwie der Mensch sich, so gut er vermag, nach seinen Bedürfnissen einrichtet, eine Hütte baut und seine einfachen Werkzeuge und Waffen verfertigt, gleichwie die Kultur von Kulturheroen gebracht wird, so meint man, daß es einmal im Anfang der Dinge ein Wesen, nur ein viel klügeres und mächtigeres, gegeben hat, das die Welt so zweckmäßig einrichtete, daß sie den Menschen alles Nötige bietet. Diesem Wesen werden oft auch die sozialen und religiösen Einrichtungen zugeschrieben. Dieser „Urheber“, wie ihn Söderblom nennt, dem man bei primitiven Völkern begegnet und der bei den Australiern einfach „der Macher“ heißt, wird von einigen Religionsforschern als eine monotheistische Vorstellung angesprochen, die später von der Welt der Dämonen und Götter zurückgedrängt

¹ Dieses Thema wird für die ältere Zeit behandelt von A. Kleingünther, *Πρώτος εὐρετής*, Philol. Supplbd. XXVI: 1, 1934, S. 1 ff.; P. Eichholz, *De scriptoribus περί εὐρημάτων*, Diss. Halle 1867; M. Kremmer, *De catalogis heurematon*, Diss. Leipzig

1890; W. Nestle, N. Jahrb. f. klass. Alt. XI 1903 S. 96 f.

² Schol. Pind. Pyth. IV, V. 246; Hesiod, Op., V. 70 ff.

³ Hesiod fr. 76 Rzach³.

und verhüllt worden ist. In Wirklichkeit ist der Hervorbringer eine Schöpfung der Ätiologie, aus dem Mythos entstanden und nicht aus den Lebensbedürfnissen, in denen der Kult der Götter verankert ist. Daher ist der Urheber ein *deus otiosus*, der sich nach der Schöpfung der Welt zurückzieht, in ihren Gang nicht eingreift und keinen Kult hat.¹

Bei entwickelteren Völkern, die eine Götterwelt haben, wird die Schöpfung selbstverständlich den Göttern zugeschrieben, so bei den Babyloniern und den Germanen. Der „Urheber“ kommt nur bei primitiven Völkern vor. Die griechischen Götter, welche der Rationalismus ihres Volkes schon früh der für ein solches Werk nötigen Zaubermacht entkleidet hatte, waren nicht groß und mächtig genug. In Griechenland begegnet daher nur eine andere Art der Schöpfung, die von selbst, sozusagen automatisch, vor sich geht. Die weitverbreiteten Vorstellungen, daß die Welt aus dem Wasser oder aus einem Ei entstanden ist, kehren auch hier wieder. Wenn Homer von dem Okeanos als dem Ursprung der Götter und von der Göttermutter Tethys spricht (E 201), geht dies wohl auf die Vorstellung von dem Urwasser zurück, die in der orphischen Kosmogonie erscheint. Diese lehrt, daß aus dem Urwasser ein silbernes Ei entstand, aus dem das erste Wesen, Phanes, hervorging. Der kosmogonische Mythos bei Hesiod ist noch rauher und weist merkwürdige Parallelen auf zu dem ägyptischen Mythos von dem Erdgott Keb und der Himmelsgöttin Nut, die voneinander getrennt wurden, und zu dem Maorimythos, nach dem Rangi und Papa, Himmel und Erde, in enger Umarmung übereinanderlagen, so daß die Götter in Finsternis gefangen waren. Da sie dessen überdrüssig wurden, trennte einer von ihnen, Tane Mahute, die Eltern und hob den Himmel in die Höhe, worauf ein jeder der Götter sich nach seinem Platz in der Luft, im Meer oder auf der Erde begab.² Hesiod erzählt, daß Uranos, der Himmel, Gaia, die Erde, bedeckte und seine Kinder im Inneren der Gaia verbarg, bis die geplagte Gaia den Kronos überredete, sie dadurch zu trennen, daß er dem Vater die Genitalien abschnitt (vgl. u. S. 513).

In diesen Erzählungen sind Himmel und Erde anthropomorphisiert worden, obgleich die dünne Hülle des Anthropomorphismus kaum die zugrunde liegende Naturerscheinung verschleiert. Aus der Kosmogonie ist eine Göttermythologie geworden; die auf diese Weise entstandenen Götter sind aber dem Urheber darin ähnlich, daß ihr Ursprung mythisch, nicht kultisch ist und daß sie höchstens einen unbedeutenden und nicht ursprünglichen Kult haben. Solche mythische Götter sind Uranos, Okeanos und im wesentlichen auch Gaia, Helios und Selene, welche beide letzteren als barbarische Götter bezeichnet werden konnten, weil sie nur unter Barbaren Verehrung genossen. Bedeutender war nur der Kult des Helios auf Rhodos; er ist aber nichtgriechischen Ursprungs verdächtig.³ Hades, der fast ohne Kult ist, scheint ursprünglich eine kollektive Bezeichnung des Totenreiches zu sein, die personifiziert wurde (s. u. S. 455). Andere, noch farblosere kosmologische Götter wurden erfunden, als die ersten, in das Gewand des Mythos gekleideten

¹ S. unten S. 61 f.

² W. Staudacher, Die Trennung vom Himmel und Erde, 1942; vgl. meine Besprechung, Erasmus I 1947 S. 593 ff. S. u.

S. 515 f.

³ Siehe Nilsson, AfRw. XXX, 1933 S. 142 u. A. 7 = Opusc. II S. 464 u. A. 10; Cults etc. S. 10 f.

Grübeleien über die Entstehung der Welt die Kosmogonie noch weiter in den gestaltlosen Anfang hinaufführten; so sind Chaos, Erebos, Nyx u. a. bei Hesiod nichts als kosmologische Prinzipien, obgleich die Namen als Personen-namen in die Mythologie Eingang gefunden haben.

Die anthropomorphistische griechische Vorstellungsweise ließ die Entwicklung der Schöpfung in der Form von Zeugung und Geburt vor sich gehen, so daß auch die Kosmogonie in das geläufige genealogische Schema gebracht wurde. Dadurch wird die zugrunde liegende Anschauung kaum verschleiert, daß die Schöpfung nicht aus dem Nichts hervorgegangen, sondern eine Entwicklung des von allem Anfang an vorhandenen Urstoffes ist, die von selbst vor sich geht, eine Entwicklung, die von dem Ungeordneten, Nicht-Unterschiedenen, dem Chaos, zu dem Kosmos, der geordneten Welt, führt. Diese Entwicklung wurde in der einzigen Form gedacht, in der man sich eine Entwicklung vorstellen konnte, in der der Zeugung und Geburt. Wenn man von dem mythologischen Gewand absieht, tritt hier der Anfang einer allerdings unvollkommenen und rohen Naturphilosophie in Erscheinung; übrigens belegte die griechische Naturphilosophie ihre Prinzipien noch lange mit mythischen Namen. Der wesentliche Unterschied zwischen Stoff und Kraft kündigt sich schon bei Hesiod an, wenn er den Zeugungstrieb, Eros, als eines der kosmologischen Prinzipien aufstellt. Die ersten Anfänge einer wissenschaftlichen Welterklärung waren mit der Mythologie ebenso eng vereint wie Uranos und Gaia in dem hesiodeischen Mythos. Die Griechen trennten sie mit dem Sezierschneidmesser des Gedankens; weil ihre wunderbare Veranlagung, ihr Rationalismus und die Klarheit ihres Intellekts keine Zweideutigkeiten und Vermischungen duldeten, wurde das voraussetzungslose Suchen nach der Wahrheit, die Wissenschaft, bei ihnen geboren, der größte Sohn des griechischen Geistes.

Dieselbe Veranlagung, die in ganz allgemeiner Weise oft unter dem Wort Rationalismus verstanden wird, hat den griechischen Mythen ihr besonderes Gepräge verliehen im Gegensatz zu den Mythenmärchen, Volksmärchen und Aitien, aus denen sie hervorgegangen sind, vermischt mit geschichtlichen, von der Volksphantasie umgewandelten Erinnerungen. Dieselbe besondere Veranlagung hat die Vermenschlichung der Märchen und Mythen, den Anthropomorphismus, bewirkt, der der griechischen Mythologie ihre charakteristische Prägung verliehen hat, die nicht nur auf der plastischen und anschaulichen Phantasie der Griechen beruht, sondern auch auf ihrem Widerwillen gegen die primitiven und phantastischen Vorstellungen des Märchens und des Aition, welche allzu offen den Erfahrungen des Lebens widersprechen. Diese Züge wurden ausgemerzt, und der griechische Mythos ist dadurch zu etwas anderem geworden als die Märchen, Aitien und Sagen anderer Völker und trägt mit Recht einen eigenen Namen: Mythos. Was der Mythos durch diesen Vorgang der Rationalisierung und Vermenschlichung verlor, wurde durch seinen literarischen und künstlerischen Wert voll ersetzt, so daß die griechische Mythologie den Untergang der griechischen Religion um Jahrtausende überdauert hat. Wenn ich diese Fragen hier anschnitt, so war es nur deshalb, um durch eine Analyse der in der Mythologie vereinigten Elemente darzulegen, welches ihr Verhältnis zur Religion ist.

III

FORSCHUNGSRICHTUNGEN UND TERMINOLOGIE DER WISSENSCHAFT VON DEN PRIMITIVEN RELIGIONEN

1. Reichweite. Oben S. 7 ff. wurde angezeigt, welche tiefgreifende Bedeutung für die Forschung auf dem Gebiet der griechischen Religion diejenige Religionsforschung hat, die auf ethnologischem Material aufbaut und allgemeine Grundsätze herauszuarbeiten sucht, eine vergleichende Religionsforschung, die freilich die höheren, entwickelten Religionen nicht einbezieht. Sie wurde am eifrigsten im Anfang des Jahrhunderts gepflegt, hat aber, auch wenn ihre Methoden und Ergebnisse jetzt vielfach stark kritisiert werden,¹ eine so grundlegende Bedeutung, daß, wer sich heute mit religiöser Forschung beschäftigt, mindestens unbewußt unter dem Einfluß ihrer Ergebnisse und Terminologie steht. Für den Gelehrten, der sich der griechischen Religion widmet, ist es notwendig, sie zu kennen, nicht nur um die wichtige, jetzt etwas ältere Literatur zu verstehen, sondern auch um die griechische Religion und die Religionsforschung überhaupt zu erfassen.

Es gibt zwar Forscher, welche die Verwertung der Ergebnisse dieser Wissenschaft und den Vergleich mit religiösen Erscheinungen bei den Naturvölkern für das Studium der griechischen Religion als wertlos hinstellen. Sie haben sich vorwiegend der Erforschung der griechischen Religion in ihren höheren und literarischen Formen gewidmet, für welche selbstverständlich die Erscheinungen der primitiven Religionen wenig einschlägig sind. Jedoch haben sich auch diese Forscher, wenn es sich nicht nur um Einzeluntersuchungen handelte, dem Einfluß der neuen Problemstellung nicht entziehen können.

Es muß schon von vornherein Verwahrung eingelegt werden gegen Mißbräuche, die nicht selten mit der vergleichenden Religionswissenschaft getrieben werden und geeignet sind, sie in Verruf zu bringen. Die vergleichende Erforschung der primitiven Religionen baut nicht wie die vergleichende Mythologie auf einer gemeinsamen Abstammung der Mythen, der Religion und der Sprachen auf, sondern auf der Annahme einer gemeinsamen psychischen Veranlagung der ganzen Menschheit. Diese Annahme ist zwar nicht unbestritten, hat aber eine so feste Grundlage in den Tatsachen, daß man vergeblich versucht, sich ihr zu entziehen. Tabugebote und Reinigungsriten, Seelenglaube usw. sind allgemein menschlich. Diese Grundvoraussetzung ist jedoch nur bezüglich der einfachen Hauptelemente gesichert; sobald es zu komplexeren Gebilden kommt, ist sie nicht mehr gültig. Es ist unberechtigt,

¹ Ich habe meinen Standpunkt dargelegt in meinem Letter to Professor A. D. Nock on Some Fundamental Conceptions in the Science of Religion, HhTR, XVII 1949 S. 71 ff.; Sonderausgabe in italienischer Über-

setzung, Fondamenti di scienza delle Religioni, 1950. Übersicht vom modernen Standpunkt aus, M. Eliade, Traité d'histoire des religions, 1949.

Erscheinungen wie den Totemismus, auch wenn sie bei primitiven Völkern sehr verbreitet sind, als allgemeingültig hinzustellen. Vorschnelle Verallgemeinerungen, welche dieser Wissenschaft besonders geschadet haben, müssen vermieden werden. Ähnlich verhält es sich, wenn Besonderheiten einer oder mehrerer primitiven Religionen dazu verwendet werden, um besondere Erscheinungen der griechischen Religion zu erklären; im Spezialfall versagt die Methode, weil sie nicht darlegen kann, wie es einmal in einem bestimmten geschichtlichen Fall gewesen ist, sondern nur das Verhältnis im allgemeinen fördern und klären kann. Es sollte nie vergessen werden, daß sie mit einem Zusammenhang arbeitet, der nicht geschichtlich, sondern psychologisch ist.

Damit hängt eine andere irrige Auffassung zusammen, die oft begegnet, aber mehr die primitive Religionswissenschaft als solche angeht. Diese Disziplin heißt „Wissenschaft“, nicht „Geschichte“ der primitiven Religionen, denn sie stellt die strukturelle Verwandtschaft der Religionen, nicht ihren geschichtlichen Zusammenhang oder ihre tatsächliche Entwicklung dar, wofür nicht einmal das Material vorhanden ist. Wenn sie eine Reihenfolge gewisser Begriffe aufstellt, z. B. die Macht, die Mächte, Geisterwesen und Götter, oder den Glauben an den wiederkehrenden Toten und an die Seele, so handelt es sich dabei um ein logisches Nacheinander; dieses wird aber oft mit einer geschichtlichen Aufeinanderfolge verwechselt und man stellt die Sache so hin, als sei der Glaube an die Macht älter als der Glaube an machterfüllte Wesen. Auf diese Weise wird das logische Nacheinander mit dem geschichtlichen, tatsächlichen verwechselt. In Wirklichkeit wissen wir z. B. nicht, welche von den beiden erwähnten Vorstellungen zuerst in einem Menschen aufdämmerte, oder ob sie beide uranfänglich sind; solange wir die Religionen kennen, gehen sie nebeneinander her.

2. Primitive Mentalität. Wie gesagt, baut diese vergleichende Religionsforschung auf einer für die ganze Menschheit gemeinsamen psychologischen Grundlage auf. Es sollte daher eigentlich selbstverständlich sein, daß diese Grundlage, die primitive Mentalität, geklärt würde, eine Forderung, der man aber lange Zeit nicht entsprochen hat. Es wurde wohl gelegentlich auf die Notwendigkeit einer primitiven Erkenntnislehre, wie sie genannt wurde, hingewiesen, dabei wirkte sich aber hindernd aus, daß die Religionsforscher und Ethnologen nicht psychologisch geschult waren, während die psychologischen Fachleute das ethnologische Material nicht beherrschten und sich damit begnügten, jenen den Vorwurf zu machen, einer Vulgarpsychologie zu folgen. Es handelt sich aber hierbei nicht um eine philosophisch begründete Psychologie, sondern einfach um die empirische Erkenntnis, wie das Denken der Naturvölker und weniger gebildeter Leute bis in unsre Tage hinein fungiert. Wundts große Völkerpsychologie bedeutete für die psychologischen Grundfragen weniger als für die Systematik der Tatsachen.¹ Es war ein wirklich großer Mangel, dem Lévy-Brühl durch seine

¹ Billigerweise muß daran erinnert werden, daß die sogenannte praktische Philosophie in Finnland durch Westermarck und seine Schüler zur ethnologischen For-

schung geworden ist und daß gewisse deutsche Forscher für die psychologischen Fragen ein großes Interesse gezeigt haben, z. B. K. Th. Preuß, Die geistige Kultur

Arbeiten über die primitive Mentalität¹ abhelfen wollte. Trotz des dankenswerten Strebens, in die Grundprobleme einzudringen, des Scharfsinns und vielfacher Anregungen sind jedoch m. E. seine Leitsätze schief oder irrig.² Es handelt sich um drei: um den mystischen Charakter der primitiven Vorstellungen, ihre prälogische Beschaffenheit und das Gesetz, daß der Teil dem Ganzen gleich ist (*la loi de participation*) – Sätze, welche von den bisher geltenden als fundamental verschieden hingestellt werden. Der mystische Charakter der Vorstellungen bedeutet aber nichts anderes, als daß die Assoziationen, die an Personen, Gegenstände usw. angeknüpft werden, andere sind als bei Menschen einer höheren Kultur und sehr oft höchst irrational. Eine besondere Qualität kann den primitiven Vorstellungen nicht mit Recht beigelegt werden; es wäre leicht zu zeigen, daß auch vielen noch heute geläufigen Vorstellungen ein solcher mystischer Charakter zukommt. Gegen die prälogische Beschaffenheit der primitiven Vorstellungen ist nichts einzuwenden, soweit das Wort nur besagt, daß die betreffende Logik noch unentwickelt ist und nicht immer und bewußt angewendet wird, um das Tatsachen- und Erfahrungsmaterial zu verarbeiten. Wenn damit jedoch gemeint ist, daß eine primitive Logik gänzlich fehlt oder daß sie sich von der unsrigen grundsätzlich unterscheidet, so ist diese Behauptung falsch, wie die folgende Diskussion gezeigt hat. Der dritte Satz, *la loi de participation*, ist der Kern und der Prüfstein der Theorie. Daß der Teil dem Ganzen, z. B. eine Feder dem Vogel, gleichgesetzt wird, beruht einfach auf der mangelnden Fähigkeit, die Ideenassoziationen durch die Logik richtigzustellen. Das Problem klärt sich, wenn man sich erinnert, daß in primitiven Sprachen die Kopula „ist“ nicht existiert. Wir, die wir ihrer nicht entbehren können, legen in sie ein Identitätsurteil oder Subsummierung hinein. Bei den Primitiven werden zwei Begriffe nebeneinandergestellt, deren gegenseitiges Verhältnis durch das Fehlen der Kopula offenbleibt. Erst wenn die Logik unternimmt, das Verhältnis zu bestimmen, entsteht die Frage: Ganzes oder Teil? Es gibt also keine fundamentale Verschiedenheit der primitiven Logik von der unsrigen, sondern nur die Tatsache, daß bei jener das logische Verhältnis nicht bestimmt, in der Schwebe gelassen ist.

Es ist nicht nötig, andere Leitsätze als die gewöhnlichen, einfachen der Ideenassoziationen und der Kausalität aufzustellen, wenn man nur unentwegt daran festhält, daß sie bei den Primitiven erst im embryonalen Zustand vorhanden sind, unbewußt wirken und von fremdem Beiwerk verhüllt sind. Am liebsten läßt man das Wort „Ideen“ fallen und sagt nur Assoziationen, weil das Wort Ideen unwillkürlich die Gedanken auf eine rationale Verbindung leitet. Die Assoziationen der Primitiven können so willkürlich und zufällig sein wie nur möglich, im höchsten Grade von den jeweiligen Emotionen bestimmt. Ein Beispiel bietet eben die sogenannte *loi de participation*.

der Naturvölker, 1914. Zu einer allseitigen Aufarbeitung der psychologischen Voraussetzungen kam es aber nicht.

¹ L. Lévy-Brühl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1909, deutsche Übersetzung, *Das Denken der Naturvölker*, 1921; *La mentalité primi-*

tive, 1921. Er hat später seine Aufstellungen modifiziert; siehe *Les carnets de Lévy-Brühl*, 1949, bes. S. 72, 109, 220 ff.

² Ich wiederhole kurz meine Kritik, *Rev. d'hist. et de philos. relig.* X, 1930, S. 113ff. Vgl. G. van der Leeuw, *La structure de la mentalité primitive*, ebd. VIII, 1928, S. 1 ff.

Das Nebeneinandersetzen zweier Vorstellungen ist eine Assoziation; dabei kann man in den logischen Fehler: *simile, ergo idem*, verfallen. Es ist wohl zu beachten, daß eine Assoziation durch Wiederholung befestigt wird, so daß sie gegebenenfalls schließlich zu einer Denkform wird. Ebenso ist die Kausalität, d. h. die Verbindung von Ursache und Wirkung, nichts als eine Assoziation, deren Beschaffenheit erst durch Beobachtung und Logik herausgearbeitet wird. Das Verbundensein zweier Erscheinungen kann auch nur Koinzidenz sein. Wenn A eintrifft, trifft auch B ein. Die mangelnde Einsicht, daß die Abfolge nicht umgekehrt werden kann, liegt z. B. vielen Zaubehandlungen zugrunde. Wenn es regnet, spannt man einen Schirm auf; es gibt aber Volksstämme, die den Schirm aufspannen, um Regen herbeizuführen. Ein ähnliches Beispiel von weittragender Bedeutung gibt es auf der Höhe der griechischen Kultur, die Diskussion, *εἰ τὰ ἄστρα ποιεῖ ἢ σημαίνει*, d. h. ob der Witterungswechsel von den Sternauf- und -untergängen verursacht wird oder nur mit ihnen koinzidiert.¹ Die Annahme der ersteren Ansicht hat nicht wenig zum Glauben an die Einwirkung der Gestirne auf die irdischen Verhältnisse und damit zum Glauben an die Astrologie beigetragen.

Assoziationen sind immer da, unleugbar. Man hat aber die Assoziationspsychologie geringschätzig „mentale Chemie“ genannt. Der Vergleich ist nicht schlecht, wenn man ihn nur durchdenkt. Die chemische Formel ist ein Ausdruck der Analyse. In einem komplizierten organischen Stoff kann eine kleine Veränderung in den Komponenten oder Bindungen einen Stoff mit neuen Eigenschaften ergeben. Diese zu erfassen ist das Ziel des Forschers, die analytische Formel ist ihm ein unentbehrliches Hilfsmittel. So dient auch die Assoziationspsychologie der Analyse, und zwar im vollen Bewußtsein, wie wechselnd und verschiedenartig die Ganzheiten sind, die Gebilde, zu denen die Assoziationen verschmelzen.²

In den letzten Jahren hat eine ganz andersartige psychologische Betrachtungsweise starken Anklang gefunden, die Tiefenpsychologie mit der Archetypenlehre. Dafür sei auf das oben S. 12 Gesagte verwiesen. Im Hintergrund steht eine neue und kräftige Forschungsrichtung, die Phänomenologie der Religion, welche die Erscheinungen sowohl in den niederen wie in den höheren Religionen nach ihrer inneren Verwandtschaft und Ähnlichkeit klassifiziert,³ ein sehr nützliches Beginnen. Methodisch erinnert es etwas an die sogenannte vergleichende Religionswissenschaft, die sich jedoch vorzüglich auf das von den primitiven Völkern geschöpfte Material stützte und daraus

¹ E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben, *Στοιχεῖα* II, 1916; A. Rehm, Art. *Episemasiai* in PW., Suppl.-Bd., VII S. 175 ff.

² Ein amerikanischer Psychologe, Mr. Coover, schreibt: „Perception is not the photographic process the layman and elementary textbooks take it to be. We do not perceive with our senses. We perceive with our minds . . . A perception, we might say, is a process compounded of sensation and imagination; it is the result of sensory impressions being assimilated by memorial material. . . . When the sensorial compo-

nent is definite but overridden, illusions occur; when it is negligible, hallucinations occur. Thus perception is not different in its constitution from illusions or hallucinations. The observer himself is unable to distinguish the difference.“ Zitiert nach *Proceedings of the American Philosophical Society* (in Philadelphia) XCVI 5, 1952, S. 514.

³ Hauptwerk G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933; französische, umgearbeitete Übersetzung, *La religion dans son essence et ses manifestations*, 1948.

allgemeingültige Leitsätze entwickelte. Es mag gefragt werden, ob die neue Methode mehr beabsichtigt, als die Erscheinungen nach Kategorien einzuordnen, oder ob sie Beziehungen zwischen ihnen herzustellen sucht. Diese können weder geschichtlich sein noch auf Entwicklung oder gegenseitigen Einflüssen beruhen, da die Methode sich prinzipiell weder um Zeit noch Geschichte kümmert. So müssen, wenn Beziehungen gesucht werden, diese in einer dem Menschengeschlecht gemeinsamen psychischen Veranlagung und in Handlungen, welche dieser Veranlagung entspringen, gefunden werden. Der Unterschied in Hinsicht auf die ältere sogenannte vergleichende Religionswissenschaft ist dann der, daß diese sich mit einfachen Erscheinungen befaßt, die Phänomenologie vielmehr mit komplizierten Vorstellungen und Riten. Darin liegt der Grund, warum die Phänomenologie mit der Archetypenlehre zusammengehen kann.

3. Der Seelenglaube. Den ersten Versuch, den Ursprung der Religion zu ergründen, machte in der Mitte des vorigen Jahrhunderts der Philosoph Herbert Spencer, der sie aus dem Seelenglauben und dem damit verbundenen Toten- und Ahnenkult herleitete. Das war offenbar einseitig und fand keinen Beifall. Der Seelen- und Totenglaube ist aber der zweite große Hauptfaktor der Religion. Er ist in verschiedenen Religionen in verschiedener Stärke entwickelt – besonders dort, wo der Ahnenkult im Vordergrund steht, und fehlt nirgends ganz. Die Hypothese, die den Seelenglauben an den Anfang setzte, faßte in Anschluß an die populäre Vorstellung die Seele als einen gegebenen, einfachen Begriff, das Seelenwesen, auf; die fortschreitende Forschung hat die schillernde Mannigfaltigkeit der Seelenvorstellungen erwiesen; es gilt einen leitenden Gesichtspunkt zu finden. Es ist hier wieder einmal die große Willkürlichkeit der Assoziationen und ihre Fortwucherung und zweitens die Ambivalenz der Einstellung in Betracht zu ziehen.¹

Wenn jemand gestorben war, so wußten die Menschen schon in der entfernten Zeit des Paläolithikums, daß der Betreffende tot war, d. h. daß ihm die Eigentümlichkeiten, welche den Lebewesen im Gegensatz zu den unbelebten Gegenständen zukommen, abgingen, und sie behandelten den toten Körper demgemäß: sie gruben ihn in die Erde ein. Hier tritt aber die Ambivalenz der Einstellung in Erscheinung. Es ist sehr schwer, ja unmöglich, die Assoziationen, die an dem Lebenden haften, von seinem toten Körper völlig abzutrennen; auch wir können einen Leichnam nicht wie Unrat auf den Müllhaufen werfen, noch weniger können primitive Leute von diesen Assoziationen loskommen. Man bettete daher den Toten schon im Paläolithikum auf ein Lager von Kieseln und legte neben ihm nieder, was er im Leben brauchte, Speise, Waffen, Schmuck. Dies ist psychologisch der Ursprung von Grabbauten und Grabbeigaben, die später als dem Toten dargebrachte Opfer aufgefaßt und von dieser Auffassung beeinflußt wurden.

Das Festhalten von Assoziationen, die am Lebenden gegenüber dem Toten haften, geht viel weiter. Die Eigenbeweglichkeit, die gerade Lebendige vom

¹ Zu diesem Abschnitt vgl. M. P. Nilsson, Existiert ein primitiver Seelenbegriff?, Actes du V^e Congrès d'histoire des religions à Lund, 1929, S. 90 ff.; französisch,

Existe-t-il une conception primitive de l'âme?, Revue d'histoire et de philosophie religieuse X, 1930, S. 113 ff.

Toten unterscheidet, wird im Glauben auch dem Verstorbenen zugeschrieben, er erscheint als „der lebende Leichnam“, es fehlt leider dafür im Deutschen ein geeignetes Wort wie das französische *revenant* oder das schwedische *gengångare*, wörtlich „der Wiederkehrer“. Der Tote selbst geht umher oder sein Körper; das ist noch aus dem heutigen Gespensterglauben wohlbekannt.

Dem Tod hat man oft und mit Recht die größte Bedeutung für die Entstehung und Entwicklung des Seelenglaubens zugeschrieben. Im Tod hört die Eigenbeweglichkeit auf, die das eigentliche Kennzeichen des Lebens ist. Der primitive Mensch erfaßt sie nicht als ein Abstraktum, sondern in ihren konkreten Erscheinungen und kann sich nicht vorstellen, daß sie untergegangen, in Nichts zerronnen ist, sondern fragt sich, wohin sie entwichen sein mag, und assoziiert sie mit den verschiedensten Erscheinungen. Wiederholt hat man auf die Bedeutung hingewiesen, die das Erlöschen des Atems für den Seelenglauben besitzt, und die sprachliche Tatsache betont, daß Worte, die „Luft“, „Atemzug“ bedeuten, in verschiedenen Sprachen zur Bezeichnung der Seele dienen, wie *ande* (schwedisch), *anima*, *ψυχή*, *ruach*. Mit dem letzten Atemzug hört die Eigenbeweglichkeit, das Leben, auf. Sie wird also mit dem Atem, der Luft assoziiert; dies ist die sogenannte Hauchseele. Die Eigenbeweglichkeit kann als eine Kraft bezeichnet werden, welche an verschiedenen Stellen ihren Sitz haben kann. Sie verschwindet, wenn das Blut einer Wunde enströmt, sie wird also im Blut gesucht. Auch in verschiedenen Organen, im Herz, im Zwerchfell, in den Eingeweiden, glaubt man sie zu finden. Diese Assoziationen begreift Wundt unter den Ausdrücken Körperseele, Blutseele usw. Sie können fortwuchern, so daß das Leben mit Ausscheidungen oder mit den Haaren assoziiert wird; sie werden dann oft umgewandelt, so daß an Stelle der Lebenskraft der Begriff der Stärke u. dgl. tritt.

Es liegt keine Notwendigkeit vor, die entweichende Eigenbeweglichkeit mit einem Teil des Körpers zu assoziieren, sie kann auch mit etwas, das äußerlich mit dem Toten oder Sterbenden in Beziehung steht, verbunden werden. Ein Beispiel bietet die verbreitete Sitte, den ersten Wurm, der aus dem verwesenden Leichnam hervorkriecht, als einen Vertreter des Toten zu betrachten. Ebenso knüpft sich die Assoziation an irgendein Lebewesen, das sich auf die Leiche niederläßt oder ihr nahe kommt, ein Insekt, einen Schmetterling, einen Vogel oder an eine Schlange, die aus dem Grab hervorkriecht. Alle diese Tiere sind als Seelentiere bekannt.

Die Assoziationsmöglichkeiten sind damit noch lange nicht erschöpft. Der Schatten, der den Menschen überall begleitet, wenn die Sonne scheint, der dieselben Umriss hat wie er und dieselben Bewegungen macht, wird als das *alter ego* des Menschen betrachtet und Schattenseele genannt. Die Bildnissele kommt selten vor, weil primitive Völker das individuelle Bildnis eines Menschen nicht darzustellen vermögen; im Grabkult tritt aber das Bild nicht selten an die Stelle des Toten, selbst das Grabmal, wenn es auch kein Bildnis ist, sondern nur ein aufgerichteter Stein. Bei den Aramäern wurde der Grabstein *ne/esch*, Seele, genannt,¹ und es wäre nicht unrichtig, von einer Grabseele zu sprechen. Dieses Wort ist nicht gebräuchlich, auch das Wort Nammenseele ist selten, obgleich ebenso angemessen, denn an den Namen knüpfen

¹ Ed. Meyer, Arch. Anz. 1913 S. 85 = Kl. Schr. II S. 11.

sich dieselben Assoziationen wie an den lebenden Menschen, der ihn trägt; er kommt, wenn man den Namen ruft. Der Name spielt daher im Zauber eine große Rolle. Ebenso wird der Name im Totenkult aufgerufen. Man spricht aber selten von einer Namenseele, weil hier die Assoziationen nicht an etwas Sichtbares anknüpfen.

In den letzten Jahren haben verschiedene Forscher, zum Teil unabhängig voneinander, den grundlegenden Unterschied zwischen den Vorstellungen von der Seele des lebenden Menschen und der des toten Menschen hervorgehoben,¹ ein entschiedener Fortschritt zu einem besseren Verständnis des Seelenglaubens. Dieser Unterschied existiert immer noch. Die Seele des lebenden Menschen ist für uns, wenn man dies sagen darf, der Inbegriff seiner geistigen Eigenschaften; die Seele des toten wird „materialisiert“, als ein Geisterwesen gedacht; man denke an den Astralkörper, den die Theosophen erfunden haben, um die Kluft zwischen den verschiedenartigen Vorstellungsweisen zu überbrücken. Dieser Unterschied ist selbstverständlich, wenn die Seelenvorstellungen unter dem hier angegebenen Gesichtspunkt betrachtet werden. Nach unserem populären Seelenbegriff wirkt die Seele durch die Organe des Körpers, und die Vorstellung von ihr entsteht dadurch, daß man das Körperliche gleichsam wegdenkt, worin der eigentliche Fortschritt gegenüber den primitiven Seelenvorstellungen besteht. Gerade wie in diesen wird aber auch hier die Seele mit dem lebenden Körper assoziiert. Wenn dieselbe Assoziation auf den toten Körper übertragen wird, entsteht der Gespensterglaube, der auch heute noch durchaus lebendig ist. Wenn der Gegenpol der Ambivalenz Platz greift und der Tote als tot betrachtet wird, werden die Assoziationen, die an dem Lebenden hafteten, abgelöst, und wenn sich ein anderer Assoziationspunkt darbietet, werden sie an diesen angeknüpft. Ältere Forscher haben nicht mit Unrecht die Bedeutung hervorgehoben, welche die Erscheinung eines Toten oder Abwesenden in Träumen und Halluzinationen für die Entstehung des Seelenglaubens besitzt; eine solche Traumerscheinung oder Halluzination ist ein Bild, an dessen Wirklichkeit der primitive Mensch nicht zweifelt. Dabei muß auch große Bedeutung dem Erinnerungsbild an einen Menschen im täglichen Leben zugeschrieben werden. Dieses Bild stellt den Punkt dar, auf den die Assoziationen, die an dem Lebenden hafteten, übertragen werden. Die Seelenvorstellung, die so entstand, ist eine Bildseele, obgleich das Bild kein wirklich geschautes ist, sondern nur in der Vorstellung existiert. Das ist für die weitere Entwicklung ein großer Vorteil, da diese Seele ebenso wie die Dämonen und die Götter nicht notwendig an eine materielle Unterlage gebunden ist; sie wird als die sogenannte Freiseele bezeichnet.

Es existiert also keine einheitliche Seelenvorstellung, noch weniger ein einheitlicher Seelenbegriff, sondern eine Vielheit von Assoziationsbündeln, die von verschiedenen Assoziationsmöglichkeiten ausgehen. Sie laufen lange nebeneinander her, ohne auf Zusammenhang, Übereinstimmung oder Widerspruch hin geprüft zu werden. Es ist daher nur natürlich, daß dem Menschen mehrere verschiedene Seelen zugeschrieben werden können wie bei den alten

¹ W. F. Otto, Die Manen, 1923. E. Arberman, Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht

auf Indien, Le Monde oriental XX, 1926, S. 85ff.; XXI, 1927, S. 1ff. E. Bickel, Homerischer Seelenglaube, 1925.

Ägyptern und vielen primitiven Völkern.¹ Diese kreuzen sich, beeinflussen einander und färben aufeinander ab, so daß z. B. die Freiseele oder das Seelentier auch dem Lebenden zugeteilt wird, aus dessen Mund sie z. B. in Gestalt einer Schlange hervorkriecht. Die Freiseele, die befähigt ist, alle an den Menschen sich knüpfenden Assoziationen aufzunehmen, nähert sich in der Form des Geisterglaubens dem Gespensterglauben so sehr, daß es nahezu zu einer Verschmelzung beider kommt. Die Form, in der die Freiseele vorgestellt wird, leiht sich ihre Züge von allen Seiten: die menschliche Gestalt von dem Erinnerungsbild, die Leichtigkeit und Luftartigkeit von der Hauchseele und der Traumerscheinung, die Flügel vom Seelentier usw. Sie wird bei verschiedenen Völkern verschieden vorgestellt. Der Seele wie dem lebenden Menschen wohnt eine Kraft inne, die manchmal durch den Tod verstärkt wird. Daher kreuzt und vermischt sich die Seelenvorstellung mit der Vorstellung von der Kraft, dem Mana,² so daß man bei gewissen Völkern von einem Seelenstoff spricht. Bedeutsam ist die Tatsache, daß die Assoziationsbündel kraft eines allgemein verbreiteten Vorganges, der uns schon begegnete, fortwuchern und sich durch Wiederholung und Tradition festigen können, so daß man, wenn sie eine größere Festigkeit erlangt haben, von Vorstellungen sprechen kann. Die Entwicklung geht dann weiter; die Assoziationen verknöchern und versteinern, was darin zum Ausdruck kommt, daß die gefestigte Vorstellung von ihrem Ausgangspunkt losgelöst als ein frei für sich bestehendes Ganzes behandelt wird, z. B. der Schatten in dem Märchen vom Mann, der dem Teufel seinen Schatten verkaufte, oder die Freiseele in der sogenannten *external soul* (s. oben S. 21).

4. Der Animismus. Die Wissenschaft von den primitiven Religionen trat mit dem epochemachenden Buch Tylors in Erscheinung,³ dem ein weitreichender und lange andauernder Einfluß beschieden war. Als das Mindestmaß einer Definition der Religion stellte Tylor den Glauben an Geisterwesen auf, dessen Ursprung er in dem Seelenglauben fand. Wie Spencer nahm er die Seele als eine gegebene Größe hin; nach dem Vorbild der Menschenseele seien auch Tiere, Bäume, Gegenstände mit Seelen begabt worden und so der Glaube an Geisterwesen z. B. als Ursachen von Krankheiten entstanden. Diese Theorie, die Animismus genannt wird, beherrschte lange die Wissenschaft und hat noch jetzt einen sehr weiten Geltungsbereich.⁴ Der Seelenglaube wurde zum Geisterglauben. In Hinsicht auf den Animismus, auf den wir später S. 48 f. zu sprechen kommen, wird man sagen, daß von den mit Fühlen, Wollen und Macht begabten Tieren, Bäumen, Dingen jene Eigenschaften sich nach der Analogie der menschlichen Seele sozusagen vom Gegenständlichen losgelöst haben und zu einem selbständigen Wesen geworden sind. Die primitive Mentalität, die viel konkreter und anschaulicher denkt als die des Kulturmenschen, wird so dazu gedrängt, dasjenige, von dem die Kraft ausgeht, auch wenn es gestaltlos ist – wie z. B. den Urheber einer Krankheit –,

¹ Z. B. van der Leeuw, (zitiert oben S. 38 A. 2) a. O. S. 261 ff.

² E. Arberman, Seele und Mana, AfRw. XXIX, 1934, S. 293 ff.

³ Zitiert oben S. 8 A. 1.

⁴ Entschiedener Animist ist noch R. Karsten, The Origins of Religion, 1935.

mit einer Gestalt zu begaben, oder, wenn es sich um einen Gegenstand handelt, z.B. um einen Baum, in diesem eine Seele zu suchen, die an sich ebenso mannigfaltig ist wie die Seele des Menschen. So wird die ganze Welt von solchen Gestalten erfüllt. Der Wald mit seinen Bäumen, das Gebirge mit Felsen und Grotten, die Flüsse mit Stromschnellen und Untiefen, das Meer, die Wüste, die segenspendende Quelle sind von solchen Mächten bewohnt, die von ihrer materiellen Unterlage losgelöst werden und die Gestalten von Lebewesen erhalten können. Dasselbe gilt von den Naturphänomenen; der Blitz wird mit einem herabfliegenden Vogel verglichen oder von einer willensmäßig gelenkten Hand geschleudert, das Erdbeben von einem Riesen verursacht. Die Krankheiten werden unsichtbaren Wesen zugeschrieben, wenn man nicht gar meint, daß ein Getier in den Menschen hineingekrochen ist und ihn von innen verzehrt. Andere Mächte entstehen aus den Riten. Wenn die Gestaltung der Mächte, wozu ohne Zweifel der Seelenglaube beiträgt, schon in einem vorgeschrittenen Stadium sich befindet, werden sie Dämonen genannt. Diese Dämonen erfüllen nach dem Glauben vieler Völker, der noch im heutigen Volksglauben fortlebt, die ganze Welt und das ganze Menschenleben. Sie sind von vielerlei Art; jede Art für sich bildet eine kollektive Schar. Der Mensch fürchtet sie und sucht sie durch gewisse Riten abzuwehren. Die Abwehr des Bösen (*ἀποτροπή*) ist aber nur die eine Seite; auch das Gute sucht der Mensch durch die Hilfe der Dämonen, durch *θεραπεία*, zu erlangen. Solche Dämonen entstehen vor allem in den Riten, durch welche von Anfang an der Mensch sich das Gute zu sichern sucht, z. B. in den Ackerbau-Riten u. a.

5. Der Totemismus. Die Opfer. In der Tat kreiste die Forschung im Grunde um die große Frage: Was ist Religion? Diese wurde dann seit den achtziger Jahren etwas beiseite geschoben durch die Entdeckung einer merkwürdigen Erscheinung im Leben vieler primitiven Völker, des Totemismus.¹ Der Totemismus, der in wechselnden Formen auftritt, ist oft, aber nicht notwendigerweise, mit einem System von Ehrengeln verbunden, welche die Wahl der Gattin bzw. des Gatten auf eine Klasse bzw. einen Klan, der nicht dasselbe Totem hat, einschränken. Es ist sehr schwer, eine Definition des Totemismus zu geben. Er besteht in einem besonderen, engen Verhältnis zwischen einer Gruppe von Menschen und einer Tierart, seltener einer Pflanzenart oder Klasse von Gegenständen. Die Beziehung äußert sich u. a. darin, daß der Mensch sein Totemtier nicht tötet oder ißt und daß das Tier dem Totemgenossen hilft oder ihn verschont, mitunter auch als sein Ahnvater angesprochen wird. Bilder des Totemtieres sind Wahrzeichen des Klanes. Es kann nicht wundernehmen, daß auf einer gewissen Kulturstufe besondere Kraft den Tieren zugeschrieben wird, welche oft stärker und schlauer als der Mensch und für seinen Lebensunterhalt notwendig sind. Der Kulturstufe der Sammler und Jäger, die von dem erlegten Wild und von eingesammelten kleinen

¹ Zuerst 1869 aufgezeigt von Mac Lennan. Die erste wirkungsvolle Darstellung gab J. G. Frazer, Totemism, 1887. Später ist sehr viel darüber geschrieben worden,

auch noch nach dem zusammenfassenden Hauptwerk J. G. Frazers, Totemism and Exogamy, 4 Bde, 1910, besonders von der Schule Freuds.

Tieren und Wurzeln ihr Leben fristen, ist die Tierverehrung natürlich und tritt hier oft als Totemismus auf. Es gibt eine große Zahl von Zeremonien, durch welche die Verbindung mit den Tieren gestärkt oder deren Vermehrung gefördert wird; es werden Maskentänze aufgeführt, ein Bild des Tieres als Mittelpunkt der Riten wird verfertigt, der Genuß seines Fleisches wird zu gewissen Jahreszeiten freigegeben. Teile der Tiere dienen als „gute Medizin“, und auch ein sakramentales Mahl, eine Art Kommunion, kommt vor. Der Tierkult nimmt aber nicht notwendigerweise die sozial organisierte Form des Totemismus an. Nicht jede Beziehung zu Tieren, nicht jede Tierverehrung geht notwendigerweise vom Totemismus aus, sie kann auch aus der allgemeinen Verehrung der Naturkräfte, zu denen auch die Tiere gehören, entstehen. Insbesondere sind alle Versuche, den Totemismus bei den indo-germanischen Völkern, auch den Griechen, nachzuweisen, vergeblich gewesen,¹ auch der totemistische Ursprung des ägyptischen Tierkultes wird jetzt stark bezweifelt.

Vom Totemismus ausgehend schuf der geniale Religionsforscher W. Robertson Smith seine Theorie vom sakramentalen Opfer,² die, obgleich auf schwankendem Boden aufgebaut, von durchgreifender Bedeutung geworden ist. Der Grundgedanke besteht darin, daß das Totemtier, dessen Verzehren den Totemgenossen im allgemeinen verboten ist, bei einer besonderen Gelegenheit von ihnen geschlachtet und verzehrt wird, damit sie seine Kraft in sich aufnehmen und die Verbindung mit ihm stärken. Schwankend habe ich den Boden dieser Theorie darum genannt, weil Robertson Smith nur ein Beispiel beibringen konnte, und wenn auch andere spätere hinzugekommen sind, so ist der Totemismus doch keine notwendige Voraussetzung für die Kommunion des sakramentalen Mahles, das sich aus dem allgemeinen Glauben an die Kraftübertragung erklärt. Es war damit jedoch ein wichtiges Element für das Verständnis bedeutsamer religiöser Riten gefunden, hinsichtlich der griechischen Religion besonders für die Erklärung der dionysischen Omophagie.

So wurde eine Diskussion über den Sinn des Opfers eingeleitet. Die alte Auffassung, die in dem Opfer eine Gabe sah, wurde für ungenügend befunden; es gibt sehr verschiedene Arten der sog. Opfer. Was die griechische Religion betrifft, kommen wir unten S. 132 ff. ausführlich auf sie zurück; hier sollen nur die allgemeinen Hauptlinien gezogen werden. Zweifellos gibt es Gabenopfer. Es ziemt sich, ebenso wie vor die Häuptlinge so auch vor die Götter nicht ohne ein Gabe zu treten. Die Götter besitzen nicht alles: Kleider werden ihnen von den Menschen gebracht, Speisen ihnen dargeboten, Behausungen für sie gebaut. Das *do ut des*-Prinzip kommt am deutlichsten zum Ausdruck in der Votivgabe, die so heißt, weil sie von einem Menschen, wenn er sich in Gefahr befindet oder etwas zu erreichen strebt, einem Gott versprochen wird unter der Bedingung, daß dieser seinen Wunsch erfüllt. Wir werden gleich unten sehen, daß einige Votivgaben in eine andere Kategorie gehören; oft sind sie einfach Erinnerungs- und Dankbarkeitsgaben geworden. Die Ab-

¹ C. Meuer, Der Totemismus bei den Griechen und Römern, Diss. Bonn, 1919.

² W. Robertson Smith, Lectures on

the Religion of the Semites, 1889; deutsche Übersetzung, Die Religion der Semiten, 1899. Vgl. u. S. 143 f.

sicht der Gabe tritt auch dann hervor, wenn das Opfer in das zugehörige Element niedergelegt wird, z. B. wenn Opfer an Wassergottheiten ins Wasser versenkt werden. Weder das einfache *do ut des*-Prinzip noch die von der Sitte geforderte Höflichkeit erschöpfen den ganzen Sinn der Opfergabe. Für die primitive Auffassung ist eine Gabe mehr als eine einfache Eigentumsüberlassung, es haftet an ihr etwas von dem Geber, wodurch ein Band zwischen Geber und Empfänger zustande kommt; schon das Gabenopfer ist kommunikativ.

Andere Opfer, in denen dieser Zweck klar hervortritt, mögen kommunikative Opfer genannt werden. Ein einfaches Beispiel ist das Haaropfer. Die Haupthaare, die oft in dem Tempel eines Gottes niedergelegt werden, sind an sich eine wertlose Gabe; dadurch aber, daß sie von der Gottheit in Empfang genommen werden, erstreckt sich der göttliche Schutz auf den ganzen Menschen, von dessen Haupt die Haare geschoren wurden. Ähnlich sind die üblichen Votivgaben an die Heilgötter zu verstehen, die aus einem Bild des kranken Körperteiles bestehen; dadurch, daß das Abbild dem Gott geweiht wird, untersteht auch das Urbild seinem Schutz. Es hat denselben Sinn, wenn man ein Stück von der Kleidung des Kranken im Hain des Gottes aufhängt; noch heute sieht man muhammedanische Heiligengräber mit solchen Lappen behängt. Hierher gehört wohl auch die verbreitete Sitte, Gegenstände, Tiere, Menschen oder wenigstens Puppen im Jahresfeuer zu verbrennen, und letzten Endes das semitische Molochopfer, in dem man Kinder „durch das Feuer gehen“ ließ. Das ist eine grausige Fortwucherung; im Volksbrauch begnügt man sich damit, durch das Feuer zu springen oder das Vieh über die Glut zu treiben. Dieser Ritus ist aber nicht eindeutig; er ist sowohl eine Reinigung wie ein Sonnenzauber, der die erforderliche Sonnenwärme sichern soll und dadurch zu einem Fruchtbarkeitsritus geworden ist.

Ein derartiges Opfer hat also magischen Charakter, und das gilt noch mehr von den sogenannten Reinigungs- und Eidopfern. Wenn ein Befleckter oder Kranker mit irgendeinem Stoff abgerieben wird, der die Befleckung aufnimmt, dann wird der Stoff und mit ihm der Unrat weggeworfen. Als Reinigungsmittel kommt auch ein Tier vor, das an dem Ort umher oder rings um ihn herumgeführt wird, um die Befleckung aufzunehmen und dann weggetrieben oder vernichtet zu werden. Das bekannteste Beispiel ist der Sündenbock, auf dessen Haupt der jüdische Hohepriester die Sünden des Volkes ablud und der darauf in die Wüste hinausgejagt wurde. Es ist zu beachten, daß das Umkreisen eines Platzes auch einen anderen Sinn haben kann: es bannt böse Mächte außerhalb des Kreises; wenn aber, wie es oft geschieht, das Tier oder der Mensch kreuz und quer durch die Stadt geführt wird, ist diese Deutung ausgeschlossen.

Wie das Votivopfer eine bedingte Gabe ist, so ist das sogenannte Eidopfer ein bedingter Fluch. Der Schwörende wünscht, daß er selbst, wenn er den Eid nicht hält, so erschlagen werden solle wie das Tier, das er totschießt. In den diesbezüglichen Fällen wird das Fleisch des sogenannten Opfertiers nicht von den Menschen genossen, sondern, weil fluchbeladen, weggeschafft, verbrannt oder vergraben. Ähnlich ist der Sinn der römischen Devotion. Durch einen besonderen Ritus weiht der römische Feldherr sich und die Feinde dem

Tod, stürzt sich darauf in die feindlichen Reihen, und wenn er den Tod findet, zieht er die Feinde mit sich wegen des Bandes, das beide vereint.¹

Bei der gewöhnlichen Form des Opfers, dem Speiseopfer, genießen dagegen die Anwesenden den größten Teil des Tieres, während nur einige, karg bemessene Stücke dem Gott zugeteilt und auf seinem Altar verbrannt werden. Wie oben S. 45 erwähnt wurde, erklärt Robertson Smith diese auffallende Sitte aus dem Totemismus. Ist dies auch unbewiesen und unnötig, so muß man doch an seinem grundlegenden Gedanken festhalten, daß das Speiseopfer das Band zwischen dem Gott und seinen Verehrern zu stärken beabsichtigt. In primitiven Verhältnissen ist jede Mahlzeit an und für sich heilig, das Band der Tischgemeinschaft vereint die Tischgenossen, was u. a. darin seinen Ausdruck findet, daß ein Fremdling, der zu einer Mahlzeit zugelassen wird, dadurch in den Schutz des Stammes aufgenommen wird. Ähnlich wurde die Tischgemeinschaft im klassischen Griechenland beurteilt (s. u. S. 144). Damit sind aber noch nicht alle Eigentümlichkeiten des Speiseopfers erklärt, vor allem nicht, warum einige Stücke und die nicht genießbaren Teile, die man dem Gotte überläßt, verbrannt werden. Das ganze Opfertier ist heilig, tabu, auch die Reste, und sie dürfen nicht profaniert werden. Sie werden bei den Griechen der Profanierung dadurch entzogen, daß sie verbrannt und auf der heiligen Stätte gelassen werden; bei anderen Völkern kommt es vor, daß die Knochen auf dem Opferplatz angehäuft und die Schädel auf einen Pfahl gesteckt werden.

Die Vorstellungsweise, auf Grund derer Robertson Smith das Speiseopfer erklären wollte, daß nämlich die Verehrer die Kraft des Gottes in sich aufnehmen, indem sie ihn in körperlicher Gestalt genießen, kehrt in dem sogenannten sakramentalen Opfer wieder. Die Vorstellung ist ganz primitiv: wer z. B. ein Löwenherz genießt, erhält die Stärke des Löwen, und beruht auf einer einfachen Kraftübertragung materiellster Art, gewinnt aber eine merkwürdige Tiefe dadurch, daß sie auf das göttliche Wesen selbst übertragen wird. In den Vegetationsriten ist dieser Übergang zu beobachten. Wenn das Brot, das aus dem Korn der letzten Garbe gebacken ward, vor dem Anfang der Frühlingsarbeiten unter den Leuten verteilt, den Zugtieren gegeben und in dem Acker vergraben wird, so ist dies deutlich eine Übermittlung der die Vegetation belebenden Kraft. Wird das Brot in der Gestalt eines Menschen oder Tieres geformt, so liegt die Annahme nahe, daß diese Gestalt den Vegetationsdämon vorstellt: noch deutlicher ist dies, wenn ein Tier, das an die Stelle des Dämons tritt, bei der Ernte getötet und gegessen wird. Ähnliche Bräuche kommen z. B. in der mexikanischen Religion² vor, und wir werden sie in dem Dionysoskult wiederfinden (s. S. 156 f.).

6. Dynamismus und Animatismus. An einer Stelle von Tylors Werk³ findet sich eine kurze Bemerkung, die über den Animismus hinausweist. Er sagt: „Unter den Ursachen, welche die Tatsachen des täglichen Lebens in Mythen verwandeln, findet sich zuerst der Glaube an die Beseelung (*animation*) der

¹ L. Deubner, Die Devotion der Decier, AfRw. VIII, 1905, Beiheft, S. 66 ff.

² E. Reuterskiöld, Die Entstehung der

Speisesakramente, 1912, S. 92 ff.

³ Tylor, Primitive Culture, 4. Aufl., S. 285.

ganzen Natur, welche ihre höchste Stufe in der Personifikation erreicht. Dieser, nicht etwa eine zufällige oder hypothetische Geistesbewegung ist unzertrennlich verbunden mit jenem primitiven Geisteszustand, in dem der Mensch in jeder Einzelheit der Welt das Wirken eines persönlichen Lebens und Willens erkennt.“ In dem ersten Satz klingt unverkennbar ein Nachhall der Naturmythologie fort. Tylor nennt dies die Lehre von dem Animismus. Das ist sie aber in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes (s. unten) nicht, sie geht darüber hinaus; Marett nannte sie vorerst Animatismus. Sie führte weiter und kam bald dazu, im Mittelpunkt der Diskussion zu stehen.

Den Anstoß, über den Animismus als eine Minimumdefinition der Religion hinauszugehen, gab ein schon vor langem von dem Missionar Codrington hervorgehobener Begriff, das Mana, und der damit verbundene Begriff des Tabu, beide Worte, welche den Sprachen der Südseeinsulaner entnommen sind.¹ Mana wird allem beigelegt, was sich durch besonderes Glück, Fähigkeit, Güte, Größe usw. auszeichnet, was in irgendeiner Weise das Gewöhnliche übertrifft. Es erscheint als eine besondere Kraft, die von einem Gegenstand oder einer Person auf einen anderen übertragen werden kann. Der Sieg im Kampf wird nicht dem Mann, sondern seinem Mana zugeschrieben, das gute Wachstum der fruchttragenden Bäume dem Mana verdankt; Häuptlinge und Götter haben ein besonders großes Mana. Es zeigte sich bald, daß ein ähnlicher Begriff auch bei vielen anderen Völkern vorkommt, z. B. bei den Indianern: das Orenda der Irokesen, das Wakanda der Sioux, das Manitu der Algonkins; sogar im schwedischen Volksglauben erscheint er als „die Macht“. Codrington und andere suchten noch das Mana auf den Seelenglauben zurückzuführen, d. h. den Managlauben mit der animistischen Hypothese zu vereinigen; es wurde aber bald bemerkt, daß der Managlaube eine psychologisch ursprünglichere Stufe als der Seelenglaube darstellt. Viele Forscher haben sich an der Herausarbeitung der neuen Auffassung beteiligt, nach der dem Glauben an individuelle Geister der Glaube an eine wirkende Kraft zugrunde liegt, die selbstverständlich immer nur in Einzelfällen wahrnehmbar ist; sie wurde in England gewöhnlich Präanimismus, in Deutschland oft Animatismus genannt.²

Die Richtung, die die Kraft in den Vordergrund stellt, wird am besten mit Bertholet³ und van der Leeuw u. a. Dynamismus genannt; in Deutschland verwendet man dafür auch den Ausdruck Orendismus.⁴ Andere Namen sind aus verschiedenen Gründen weniger geeignet. Animatismus bedeutet, wie unten S. 49 f. dargelegt werden wird, etwas anderes, und das Wort Präanimismus erweckt die Vorstellung einer geschichtlich voranliegenden Stufe, was fraglich ist (vgl. S. 37). Die Vorstellung von der Kraft entsteht nicht

¹ R. H. Codrington, *The Melanesians*, 1891.

² Die Terminologie ist nicht befriedigend, s. u. S. 49. Unter den vielen Präanimisten nenne ich nur R. R. Marett, der in England der hauptsächlichste Wortführer war: *The Threshold of Religion*, 1909; *The tabu-mana formula as a minimum Definition of Religion*, *AfRw.* XII, 1909, S. 186 ff.

³ A. Bertholet, *Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung*, *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, Bd. 142, 1930.

⁴ So z. B. F. Pfister, *Rel. d. Gr. u. Röm.*, S. 108 ff., und in *PW.* XI S. 2112 ff. s. v. Kultus.

auf Grund gewöhnlicher Vorkommnisse, welche unbeachtet vorbeigehen, sondern auf Grund ungewöhnlicher, auffälliger Erscheinungen, wenn ein Lebewesen oder ein Ding in irgendeiner Hinsicht das übliche Maß übertrifft. Selbstverständlich wird die Kraft immer in einzelnen Fällen wahrgenommen; sie ist keine Abstraktion, denn zu einer solchen ist der primitive Geist natürlich nicht fähig, ein Einwand, der gegen die Verwendung des Kraftbegriffes gemacht wurde, aber nicht zutrifft. Für unsere wissenschaftliche Analyse ist Kraft ein Begriff, für die Primitiven ist sie eine Qualität wie „stark“, „schwach“, „groß“, „klein“, „hell“, „dunkel“, welche ihre Sprache immer bezeichnen kann, wenn auch nicht mit Adjektiven wie den unsrigen. Ihre Wörter drücken eine Vorstellung aus, die einer Weiterentwicklung und Wucherung fähig ist, wodurch eine Art Begriff entsteht, und dies eben ist der Fall bei den am häufigsten zitierten Beispielen, Mana, Wakanda, Orenda u. a. Weil die Kraft sich in auffallenden Erscheinungen offenbart, wurde sie übernatürlich genannt; dagegen wurde eingewendet, daß die Primitiven nicht zwischen Natürlichem und Übernatürlichem unterscheiden, und man zog daher die Bezeichnung „supranormal“ vor. Dieses farblose, sozusagen naturwissenschaftlich korrekte Wort verdeckt den grundlegenden Umstand, daß die Wahrnehmung der Kraft immer mit einem starken Affekt verbunden ist, mit einer Verwunderung, die eine komplizierte Skala von verschiedenen Affekten umfaßt, Furcht, Scheu, Angst, Verlangen, Verehrung, Ehrfurcht, von denen das eine oder das andere stärker hervortritt. Am besten wird dieses komplizierte Gefühl durch das englische Wort *awe* ausgedrückt; weniger gut ist das von einigen deutschen Forschern gebrauchte Wort „Scheu“, treffender „Furcht“ im Sinne von „Gottesfurcht“. In diesem mit der Auffassung der Kraft notwendig vereinten subjektiven Moment finden viele Forscher den Urgrund der Religion und tragen durch Attribute, die der Kraft beigelegt werden, wie „das Heilige“, „das ganz Andere“, *mysterium numinosum et fascinosum* oder *tremendum*, das grundlegende religiöse Gefühl in die Vorstellung von der Kraft hinein. Die größte Wandlung, die sich in den neueren Untersuchungen merkbar macht, ist eben diese Tendenz, die besondere Qualität, die die Kraft zu einer religiösen macht, in den Kraftbegriff selbst hineinzulegen. So entsteht der Begriff des „Heiligen“, des Numinosen, des „ganz Anderen“ Rudolf Ottos, sowie des als Macht erlebten „Übersinnlichen“ Hauers.¹ Man kommt letzten Endes zurück zu dem schon im Altertum ausgesprochenen Satz, daß die Furcht die Götter geschaffen hat, wenn man nur Furcht in dem Sinn nimmt, den das Wort „Gottesfurcht“ enthält und der nicht nur Angst und Scheu, sondern auch Ehrfurcht, heiligen Schauer, Zuversicht und Vertrauen einbegreift.

Gegen die Benennung der Kraftvorstellung als Animatismus muß Verwahrung eingelegt werden. Beide sind zwar verwandt und bedingen einander. Unter Animatismus aber versteht man diejenige Vorstellungsweise, die ebenso ursprünglich wie die Vorstellung von der Kraft ist, die nicht nur Lebewesen,

¹ R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917, viele Neuauflagen. J. W. Hauer, Die Religio-

nen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit I, 1923. Otto hatte einen Vorgänger in Söderblom, s. den Artikel 'Holiness' in Hastings Encycl. of Religion and Ethics.

sondern auch Dingen und Kräften nach Analogie zum Menschen Gefühl und Willen zuschreibt. Diese Analogie ist allumfassend, und die Naturmythologie war insoweit nicht im Unrecht mit der Annahme, daß die Mythen zum Teil daraus entstanden sind. Ein dreijähriger Knabe, der am Frühstückstisch saß, sagte, als die Sonne, die in das Zimmer hineinschien, plötzlich verschwand: „Die Sonne ist nach Hause gegangen, um Frühstück zu essen“. Ein anderes Mal, als er einen munter rieselnden Bach sah, sagte er: „Der Bach runzelt die Stirn.“ Werden solche bildlichen Ausdrücke wörtlich genommen, so ist ein Mythos da, das, was Max Müller eine „Krankheit der Sprache“ nannte. Das ist ein Anfang der Personifikation und sogar des Anthropomorphismus. Es ist aber wohl zu beachten, daß auch diese Vorstellung fakultativ ist; der kleine Knabe wußte wohl, daß der Bach Wasser ist, das man trinken und in dem man baden kann. Auf das hier wichtige Gebiet des Willens und Fühlens bezieht sich ein anderes oft zitiertes Beispiel aus dem Kinderleben. Wenn ein Kind an einen Stuhl stößt und sich weh tut, schlägt es manchmal den Stuhl. Man sagt dann wohl, es meine, daß der Stuhl ihm habe weh tun wollen. Das ist selbstverständlich nicht so, sondern eine nachträgliche bewußte Zurechtlegung; das Kind behandelt instinktiv den Stuhl wie einen Spielkameraden, ein lebendes Wesen. Ebenso kann der primitive Mensch in einer Stromschnelle, die einen Menschen hinabzieht, in einer gefährlichen Stelle, wo einer fällt und sich verletzt, in einem tötenden Blitzschlag usw. nicht einfach eine Naturerscheinung sehen, sondern erkennt dahinter einen Willen, der das Ereignis herbeigeführt hat. Er kann so die ganze Natur beleben, aber, wie schon bemerkt, ist diese Vorstellung fakultativ. Das eine Mal kann der Mensch einem Baum eine fühlende und wollende Kraft beilegen, die er meiden oder verehren muß, das andere Mal ihn umhauen, um das Holz als Bau- oder Heizmaterial zu verwenden. Die Vorstellung von Gefühl und Willen ist mit der von lebenden Wesen eng verbunden, der Animatismus leitet auf den Weg zu der Vorstellung von Dämonen und Göttern. Auch Kräften, die keine materielle Unterlage haben, z. B. der Krankheit, können Gefühl und Willen zugeteilt werden, wodurch ihre Personifikation zu Geisterwesen, z. B. Krankheitsdämonen, eingeleitet wird.

7. Tabu, Reinigungen, Magie, Fetischismus.¹ Die Kraft kann besonders durch Berührung übertragen werden. Wie noch die *πνεῦμα, δύναμις, χάρις* der spätantiken Religion ist sie einem Fluidum ähnlich, oft ist sie auch der Naturkraft der Elektrizität verglichen worden. Die Kraft mag gut oder böse sein oder auch ambivalent, in keinem Falle ist sie ohne Gefahr; die Kraftvorstellung schließt immer eine gewisse Scheu ein. So ist es selbstverständlich, daß man mit der Kraft vorsichtig umgehen und sich hüten muß, mit krafterfüllten Personen oder Dingen in Berührung zu kommen; es entsteht das Tabu, ein Wort, das wie Mana der Sprache der Südseeinsulaner entliehen ist, bei denen diese Vorstellungen besonders gewuchert haben. Denn das System der Tabugebote entsteht erst durch eine Fortwucherung und Festigung der durch die einfache Scheu veranlaßten Haltung der Kraft gegenüber und dient oft sozialen Zwecken. Tabu ist alles, was krafterfüllt ist, besonders Götter und

¹ H. Webster, *Taboo*, 1942; ders., *Magic*, 1948.

Häuptlinge und was ihnen gehört; der Tote und alles, was ihn betrifft, ist in hohem Grade tabu, denn der Tod ist der große Bruch im Lauf der Dinge; es gibt Völker, die nicht glauben können, daß er von natürlichen Ursachen herbeigeführt wird. Der Tod ist eben eine geheimnisvolle böse Kraft, desgleichen die Krankheit; die Furcht vor Ansteckung ist echt primitiv.

Wenn der Mensch durch die Kraft angesteckt worden ist, kann er davon wieder befreit werden. Die Mittel sind mannigfach, das einfachste und verbreitetste ist die Reinigung. Gleichwie man Schmutz abreibt oder abwäscht, kann auch jede Ansteckung durch Reibungen und Waschungen entfernt werden. In diesem Falle gebraucht man nicht mit Unrecht die Wörter Befleckung und Unreinheit, denn die Auffassung verschiebt sich von einer sozusagen physischen zu einer religiösen, so daß man meint, die Berührung mit gewissen Dingen oder Lebewesen oder mit Lebewesen und Dingen, die sich in gewissen Umständen befinden, sei für den Menschen befleckend, unrein und mache ihn in höheren Religionen zur Ausübung religiöser Handlungen unfähig, z. B. das Genießen von gewissen Speisen, die Berührung eines Toten, einer menstruierenden Frau, einer Wöchnerin, usw. Das Verbotene ist *sacrum* in beiden Bedeutungen des lateinischen Wortes; das Tabu kann auch darauf beruhen, daß etwas einem Gott gehört, also heilig ist; da es aber verboten ist, kann der andere Grund für das Verbot, die Unreinheit, untergeschoben werden. So wurde z. B. das Schwein bei den Semiten wahrscheinlich von einem heiligen zu einem unreinen Tier. Damit haben wir schon die Entwicklung in den höheren Religionen berührt; schwieriger ist die Frage, ob die Tabugebote sich auch zu Moralgesetzen, also von einem äußerlich zu einem innerlich begründeten Gebot entwickelt haben. Etwas der Art findet man in Delphi, was an seinem Ort besprochen werden soll.

Wie die Scheu ein Meiden der Kraft veranlaßt, so führt das Verlangen nach dem Guten, das die Kraft bewirkt, zu dem Versuch, sie für gewisse Zwecke zu lenken. In diesem Sinne werden Handlungen vorgenommen, welche die englischen Anthropologen Magie nennen. Das deutsche Wort Zauber ist weniger geeignet wegen der vielen schillernden, damit vereinten Nebenassoziationen. Auch das Wort Magie ist nicht gut, da der Bereich und die Geltung der Magie umstritten sind (vgl. unten); es müssen jedenfalls alle prädeistischen Riten darunter miteinbegriffen werden. So verstanden bedeutet Magie eine Handlungsweise, welche bezweckt die Kraft zu lenken, ohne daß dabei die Vorstellung des Willensmäßigen der Kraft hervortritt. Schon in der zweiten Auflage seines berühmten Buches „The Golden Bough“,¹ in dem fast alle Probleme der Religionswissenschaft behandelt werden, hatte Frazer die Ansicht vorgetragen, daß die Magie den beiden Prinzipien der Ideenassoziation, der Ähnlichkeit bzw. der Kontiguität folgt. Um einen Feind zu töten, verfertigt man eine Puppe, die man durchsticht; was dem Abbild geschieht, geschieht auch dem Urbild. Oder man verschafft sich etwas, was dem Feinde angehört, z. B. Haare – auch die Fußtapfen genügen zu diesem Zwecke schon –, das man zerstört oder beschädigt, um den Menschen selbst zu

¹ 1. Aufl. in 2 Bden 1890, 2. Aufl. 3 Bde 1900, 3. Aufl. 12 Bde mit Registerband 1911–18. Daneben eine große Anzahl von

Schriften. Die allgemeinen Teile in deutscher Übersetzung: Mensch, Gott und Unsterblichkeit, 1932.

treffen. Die Magie sei ein Versuch, die Kräfte nach dem Kausalitätsprinzip zu lenken. Es sei die naturwissenschaftliche Anschauung von den Kräften und ihrer Handhabung, die zugrunde liegt, und Frazer geht so weit, die Magie als eine primitive Wissenschaft hinzustellen. Die Religion wendet sich dagegen an Kräfte, die dem Menschen darin ähneln, daß sie mit Willen und Gefühl ausgerüstet sind; der Mensch kann daher, außer in Ausnahmefällen, wo die magische Vorstellung übergreift, nicht Zwang gebrauchen, sondern muß versuchen, sich diese Kräfte durch Unterwürfigkeit, Bitten, Gaben usw. gewogen zu machen. Gegen diese Anschauung sind scharfe Einwände gemacht worden, die insofern berechtigt sind, als jene abstrakten Begriffe nie und besonders nicht bei primitiven Völkern auftreten; theoretisch ist aber m. E. die Scheidung berechtigt.¹ Schon das Tier benimmt sich anders gegen leblose Dinge als gegen Lebewesen. Es ist auch hinzuzufügen, daß die betreffende Haltung fakultativ ist; ein Ding kann auch einmal als Lebewesen, ein Lebewesen als ein totes Ding aufgefaßt und behandelt werden.

Magische Riten sind allgemein Völkern eigen, bei denen die Vorstellung von Göttern unentwickelt oder nicht vorherrschend ist; ihre Priester heißen daher Zauberer, Medizinmänner. Denn für dieses Geschäft ist besonderes Wissen und Können nötig. Über die Abhängigkeit der Magie von den Assoziationen war schon die Rede; die Assoziationen bieten die Grundlage, von der aus sich die Magie durch Wucherung zu einer vielgestaltigen, krausen Kunst entwickelt. Die magischen Riten werden von dem Stamm oder einer Gruppe unter Leitung von Häuptlingen oder Zaubern verrichtet, sie können aber auch von einem einzelnen besonders Geschickten, d. h. einem Zauberer allein, ausgeführt werden, und je nachdem können sie nicht nur dem Wohl des Ganzen und dem Schaden der Feinde, sondern auch dem Schaden eines Stammesmitgliedes dienen. Der Schadenzauber unterscheidet sich von anderen magischen Riten nur darin, daß er antisozial ist. Er kommt bei primitiven Völkern häufig vor; der Zauberer ist oft gefürchtet und nicht gut gelitten. Magische Riten werden bis in höhere Religionen mitgeschleppt, in denen sie als prädeistisch erscheinen. Sie werden oft in den Kult eingefügt, indem sie an einen Gott angehängt bzw. seinem Fest angegliedert werden. Andererseits werden sie auch verwendet, wenn jemand ein Verlangen hat, um dessen willen sich an die Götter zu wenden, Sitte und Moral ihm verbieten; sie werden zum Mittel, unerlaubte, selbstsüchtige Zwecke mit Hilfe der höheren Kraft durchzusetzen. Die Magie wird zu einer unerlaubten, verpönten Kunst, zu schwarzer Magie, und wendet sich auch gegen Geister und Götter. Denn wie man einen Menschen nicht nur bitten und überreden, sondern, wenn man die Macht dazu hat, auch zwingen kann, so kann man auch magischen Zwang gegen Geister und Götter ausüben.

Gegebenenfalls erscheint die Kraft mit Lebewesen und Gegenständen assoziiert. Sie kann überall da assoziiert werden, wo der Mensch sie spürt; die Assoziation kann äußerst zufällig und willkürlich sein, und auch hier muß man mit der Wucherung der Vorstellung rechnen. Darauf beruht eine viel-

¹ Vgl. A. Bertholet, Das Wesen der Magie, Nachr. d. Ges. d. Wiss. Göttingen 1926/27 S. 1 ff.

genannte Religionsform, der Fetischismus. Fetische sind alle jene merkwürdigen Gegenstände, welche die Zauberer, z. B. bei den Indianern Nordamerikas und den Eingeborenen Australiens, sammeln und als kräftige „Medizin“ in ihren Sack stecken, um sie bei Gelegenheit zu verwenden. Wenn die „Medizin“ kräftig sein soll, muß sie von starken und wilden Tieren oder hervorragenden Menschen herkommen oder irgendwie sonst die ihr inwohnende Kraft bewiesen haben. Ähnlich ist der Inhalt der Säcke, welche die Neger in ihrem Hause aufhängen; dazu kommen oft auch größere Gegenstände, denen aus irgendeinem Anlaß eine besondere Kraft zugeschrieben wird. Es gibt auch menschengestaltige Fetische, ihre Kraft sitzt aber nicht in ihrer Form, sondern in dem roten Lehm, mit dem sie beschmiert sind. Wenn der Fetisch die erwünschte Hilfe nicht leistet, wird er einfach fortgeworfen; denn es hat sich gezeigt, daß er seine Kraft eingebüßt hat. Die Fetische sind den Glückspfennigen, Amuletten und Maskotts der modernen Menschen sehr verwandt. Sie liefern ein gutes Beispiel der Willkürlichkeit der Assoziationen; darin liegt auch ihr Mangel in religiöser Hinsicht. Die Assoziation ist willkürlich und kann jederzeit gelöst werden. Es besteht kein inneres Verhältnis zwischen dem Fetisch und der ihm zugeschriebenen Kraft. Darum geht es auch nicht an, einen heiligen Baum einen Baumfetisch, ein verehrtes Tier einen Tierfetisch zu benennen oder gar von einem Königsfetischismus zu reden (S. 54 A. 2), wie das in einigen deutschen Werken über griechische Religion geschieht, denn hier ist, wie wir gleich sehen werden, die Assoziation nicht willkürlich.

8. Riten, Zauberer und Priester. Wahrsagen. Wie schon bemerkt, kommt es vor, daß alle Mitglieder eines Stammes sich an der Ausführung von Riten beteiligen. Häufig werden sie aber einem auserlesenen Teil überlassen, besonders den Jünglings- oder Geheimbünden (s. u. S. 63). Die hervorragendsten sind Maskierungen und Maskentänze, welche schon bei totemistischen Völkern vorkommen, die sich als Tiere verkleiden und deren Benehmen nachahmen. Durch die Maskierung assimiliert sich der Mensch dem Tier und sucht dadurch auf es einzuwirken. Höher entwickelte Völker legen auch Masken von Geistern und Göttern an. Es gibt Riten, in denen alle Teilnehmer in Masken auftreten, wodurch sie in die Sphäre der Kraft, des Göttlichen, gerückt werden. Der Tanz dient teils dazu, durch heftige Bewegungen die Ekstase, die für alle Religionen so bedeutsam ist, hervorzurufen, teils ist er mimetisch und imitiert gewisse Handlungen in rhythmischen Bewegungen.

Schon diese Riten müssen von Kundigen geordnet und geleitet werden. Bei allen Völkern, sowohl den primitiven wie den höherstehenden, gibt es einige Menschen, die religiösen Regungen mehr geneigt sind, sich ihnen stärker als andere hingeben und sich auch mit Riten mehr beschäftigen.¹ Sie erwerben sich Ansehen unter ihren Genossen, weil man glaubt, daß sie näher als diese mit den Mächten in Verbindung stehen und diese beeinflussen können. Zweifelsohne üben solche Männer einen großen Einfluß auf die Ausgestaltung der Riten und der Glaubensvorstellungen aus; sie sind, wie Paul Radin

¹ G. Landtman, *The Inequality of the Social Classes*, 1938, S. 111 f.

sie nennt, „the religious formulators“.¹ Im übrigen werden sie verschieden benannt: Medizinmänner bei den Indianern und Negeren, Schamanen besonders bei den arktischen Völkern, Zauberer oder Priester. Obgleich das Wort ‚Priester‘ eigentlich eine Stufe bezeichnet, auf der sich der betreffende einer höheren Religion widmet, werden die beiden letzten Wörter promiscue verwendet, und das ist verständlich, da die Magie ursprünglich unzertrennlich mit der Religion verwoben ist und sich erst allmählich von dieser aussondert. Für diesen Beruf ist eine besondere Veranlagung nötig, die oft psychopathischer Art ist; die Fähigkeit zu Visionen, Halluzinationen, Trancezuständen erhebt den Zauberer über das alltägliche Menschenleben und setzt ihn in Verbindung mit der Geisterwelt. Diese Veranlagung wird oft durch eine besondere Lehrzeit und besondere Mittel, Askese, Narkotika, Tanz usw., entwickelt und gesteigert. Der Zauberer ist aber nicht ein bloßer Psychopath, mit seiner Veranlagung geht oft eine hohe intellektuelle Befähigung Hand in Hand, und während der Lehrzeit lernt er auch die Traditionen seines Volkes und die Künste seines Berufes kennen. So vermischt sich mit seinen Zauberkünsten oft ein gut Teil Erfahrung und Schlaueit; unter den Produkten des Pflanzenreichs, welche die Zauberer gebrauchen, gibt es wertvolle Arzneimittel.

Von dem Zauberer ist der Gottkönig zu unterscheiden, der in dem Werk Frazers eine sehr bedeutsame Rolle spielt. Das Vermögen, den Gang der Natur und die Ereignisse durch den Willen zu beeinflussen und zu bestimmen, kann nicht nur Geisterwesen, sondern auch Menschen zugeschrieben werden. Die „Gottkönige“ sind nicht Zauberer im eigentlichen Sinn, denn sie üben ihre Macht nicht durch ihr magisches Wissen aus. Sie geben Sieg, gute Witterung, reiche Ernte usw. Damit verbindet sich die Annahme, daß der Gottkönig, wenn er zu altern oder seine Kraft sonst nachzulassen anfängt, getötet und durch einen jüngeren, kräftigeren ersetzt wird. Dies ist die Antwort auf die Frage nach den eigentümlichen Bestimmungen, die für den Priester der Diana in Aricia galten und von denen die Untersuchung Frazers ausging. Könige von jenem Typus kommen unzweifelhaft vor, z. B. unter den germanischen Völkern, deren Könige für das Wohlergehen ihres Volkes und für die Ernte verantwortlich waren. In Griechenland fehlen sie, höchstens hat sich möglicherweise eine fast verwischte Spur dieses sogenannten Jahreskönigs in einigen Zeilen der Odyssee bewahrt.²

Mit der Entwicklung der Religion zu einer höheren Stufe, auf der Götter und ihr Kult vorherrschend sind, entwickelt sich der Zauberer zum Priester, bei dem das Psychopathische zwar nicht ganz schwindet, aber zurückgedrängt wird und das Wissen überwiegt. Vor allem muß der Priester wissen, wie die Götter verehrt werden wollen, er muß das Ritual kennen. Der religiöse Konservatismus macht die Priester zu Hütern der Tradition; in gewissen Religionen haben sie das ganze Leben in die Bande des Ritualismus geschlagen. Andererseits bewahren und entwickeln sie das erworbene Wissen; aus ihnen werden die Schreiber genommen, sie regeln den Kalender, damit

¹ P. Radin, *Primitive Religion*, 1937.

² τ 111 ff., unter einem ungeeigneten Titel (s. u. S. 186) aufgezeigt von H. Meltzer,

Ein Nachklang des Königsfetischismus bei Homer, *Philol.* LXII, 1903, S. 481 ff.

die Feste der Götter an den richtigen Tagen begangen werden. All dieses Wissen steht im Dienst der hergebrachten Religion.

Diese Schilderung ist nicht allgemein gültig. Es bestehen erhebliche Verschiedenheiten bei den einzelnen Völkern. Einige haben jenes Prinzip fast ganz bewahrt, das man vielleicht als das älteste ansprechen möchte: daß nämlich ein jeder die nötigen Riten für sich ausführt. Dies scheint mit einer streng patriarchalischen Gesellschaftsordnung zusammenzuhängen, denn im Hauskult ist der gegebene Priester der Hausvater und desgleichen im Ahnenkult. Ebenso ist es bei den Göttern gewidmeten Geschlechterkulten. Bei solchen Völkern entsteht nicht leicht ein besonderer Priesterstand, wie er bei anderen eine so verhängnisvolle Rolle gespielt hat.

Zu Kult und Magie gehören auch Worte, sie begleiten die Riten. Jüngere Anthropologen betonen sehr stark die Rolle der Mythen bei den Riten, von denen sie ein integrierender Teil seien.¹ Sie erzählen, was einmal geschehen ist und deshalb immer so gemacht wird. Sie sind gewissermaßen ein zeitloser Archetypus. Das mag für gewisse primitive Völker richtig sein, hat aber nur beschränkte Geltung und trifft vollends auf die griechischen Mythen nicht zu.² Die Macht des Wortes über primitive Menschen ist noch größer als über Kulturmenschen. Ein ausgesprochener Wunsch scheint der Verwirklichung schon nahe und ein Fluch wirkt auf den anderen suggestiv, so daß er seine Erfüllung erwartet. Für die magische Vorstellung ist die Verbindung zwischen dem Wort und dem dadurch Bezeichneten so eng, daß man meint, durch die Kenntnis und das Aussprechen des richtigen Wortes die gewünschte Wirkung zu erreichen. Vor allem spielt der Name eine sehr wichtige Rolle, denn zwischen diesem und dem Menschen, der ihn trägt und der kommt, wenn man ihn mit seinem Namen ruft, besteht ein enger Zusammenhang. Es gilt daher, den richtigen Namen sowohl der Menschen wie der Götter zu kennen, um sie lenken zu können; daher wird der Name oft geheimgehalten, damit andere keine Macht über den Träger erlangen, oder weil er tabu ist, zu heilig, um ausgesprochen zu werden. Auf den Südseeinseln sind viele Namen und Wörter tabu, und ebenso wußte man lange nicht die wirkliche Aussprache des Namens, der konventionell Jehowa geschrieben wurde. Namens-tausch wie Kleidertausch wird benutzt, um die Krankheitsdämonen zu täuschen. Wenn der Mensch sich mit Worten an einen Gott oder Dämon wendet, gilt es die Worte zu finden, die diesem behagen. Man preist ihn, seine Macht, seine Verdienste, rühmt sich seiner Handlungen gegen ihn, hebt die eigenen Ansprüche auf Lohn hervor oder trägt andererseits die eigene Unterwürfigkeit und Not vor. Bei anderen Völkern gewinnt im Kult eine formalistische Auffassung die Oberhand. Es gilt, den richtigen Adressaten zu erfassen, und die überlieferten Gebetsformeln müssen wörtlich wiederholt werden. Der Konservatismus des Kults zeigt sich auch in der Bevorzugung älterer Sprachformen. So schwankt das Gebet zwischen niedrigem Zauber und größter religiöser Tiefe, zwischen verknöchertem Formalismus und Ergüssen eines aufgewühlten und zerknirschten Herzens. Der Gehalt einer Religion und der Charakter ihrer Träger offenbart sich ganz besonders im Gebet.

¹ Z. B. K. Th. Preuß, Der religiöse Gehalt der Mythen, 1933; B. Malinowski,

Myth in primitive Psychology, 1926.

² Siehe Nilsson, Cults etc., S. 9 ff.

Aus derselben Wurzel entwickelt sich das Kultlied, das größere Freiheit hat und von Musik und Tanz begleitet wird. Der Tanz hat aber seinen eigenen Ursprung (s. o. S. 53).

Auch die Mantik wird von besonderen Personen ausgeübt, auf der primitiven Stufe von den Zauberern, auf einer höheren wird der Seher zum Spezialisten, der sich ausschließlich diesem Beruf widmet und sich von den Priestern trennt. Die Mantik ist sehr verschiedenartig; die wichtigste Unterscheidung ist die zwischen ekstatischer Mantik und der Deutung von Vorzeichen. Die erstere begegnet überall und ist bei primitiven Völkern besonders häufig; am bekanntesten sind die Schamanen und die lappischen Noids. Unter den Vorzeichen unterschieden schon die Alten *auguria oblativa* und *impetrativa*, d. h. solche, die sich von selbst darbieten, und solche, die durch eine besondere Handlung hervorgerufen wurden. Die Vorzeichen entstehen durch willkürliche Kupplung zweier zufällig aufeinanderfolgender Ereignisse. Die einfachsten sind Omina der Art, wie sie noch heute im Schwange sind; die Willkürlichkeit zeigt sich offenkundig, wenn z. B. im alten Griechenland das Niesen ein günstiges Vorzeichen war (p 541 u. ö.), bei einigen modernen Völkern aber als ungünstig gilt. Hierher gehört eine lange Reihe von Omina, z. B. die Beobachtung der Vögel, die bei einigen Naturvölkern wiederkehrt, und das Losen, um ein paar besonders bekannte Beispiele herauszugreifen. Die Vogelschau zeigt, wie die Beobachtungen zu einer verwickelten Kunst ausgebaut werden können, was besonders von der Beobachtung der Himmelserscheinungen bekannt ist, aus der die Astrologie entstand. Auf die Bedeutung der Träume braucht nur kurz hingewiesen zu werden, auch bei ihrer Deutung machen sich willkürliche Kombinationen breit.

Allem, was mit Geistern und Göttern zusammenhängt, wird natürlich eine besondere mantische Kraft zugeschrieben; die Mantik wird oft unter ihren Schutz gestellt. Es ist daher klar, daß man aus gewissen Anzeichen schließen zu können glaubte, ob das dargebrachte Opfer dem Gott genehm war oder nicht. Auch solche Beobachtungen sind zu einem System ausgebaut worden, der Opferschau. Bei dieser Art von Mantik liegt die Bedeutung des Sehers darin, daß er die Zeichen kennt und deuten kann; es ist wie bemerkt oft ein verwickeltes System ausgebildet worden, das besondere Kenntnisse verlangte. Bei der anderen Art der Mantik, der ekstatischen, ist der Seher inspiriert, sei es, daß er selbst die Gabe der Weissagung besitzt, sei es daß ein Geist in ihn eingeht und durch seinen Mund spricht. Auch in diesem Falle sind aber oft besonderes Wissen und Können nötig, um die Aussprüche zu verstehen und deuten zu können, wenigstens in einer höheren Religion.

9. Agrarische Bräuche. Solche sind weltverbreitet, und da ihre Behandlung und Deutung einen großen Platz in der Religionsforschung eingenommen hat, sind einige Worte über sie nötig. Bahnbrechend haben die Werke Mannhardts und Frazers (vgl. o. S. 8) gewirkt. Der Pflanzenbau tritt in zwei Formen auf, Hackbau und Pflugbau (s. u. S. 64). Besonders die letztere Kulturform ist wichtig, da sie bei den alten Kulturvölkern vorherrschte und in der griechischen Religion viele Spuren hinterlassen hat. Der Ackerbauer, der immer zugleich Viehzüchter ist, gebraucht die alten

Mittel, um das Gedeihen der Früchte, der Ernte, des Viehes zu fördern, d. h. die Magie. Mannhardt sprach gemäß den animistischen Anschauungen seiner Zeit viel von Vegetationsdämonen, denen oft Tiergestalt zugeschrieben wurde. Seitdem jedoch der Dynamismus auf den Plan getreten ist, findet man hinter den Bräuchen mehr die Kraft. Der Ackerbauer weiß, daß Regen und Sonnenschein abwechselnd nötig sind, damit das, was wächst, gedeihe; Regen- und Sonnenzauber sind daher häufig. Man verfährt dabei oft nach dem Prinzip, daß, was dem Abbild geschieht, auch dem Urbild geschehen wird; der Sämann oder der Repräsentant der Vegetation wird durchnäßt, damit die Saaten von Regen benetzt werden. Das Feuer ist das Abbild der Sonne; die Feuerriten sind aber fast nie eindeutig, weil der Glaube an die reinigende Kraft des Feuers sich hineinmischt. Gutes Wachstum und reiche Ernte kommen durch eine Kraft, die sie gut gedeihen läßt, eine Kraft, die sich besonders anschaulich offenbart, wenn in gemäßigten Zonen die Knospen der bisher unbelaubten Bäume springen und neue Blätter sich entfalten. Sie offenbart sich in jedem Strauch, in jedem Zweig. Ein besonderer Zweig wird gebrochen, umhergetragen, auf dem Felde oder vor der Tür aufgefplant als ein Symbol dieser Kraft; es ist der Maizweig, der in alten und jüngeren agrarischen Bräuchen in der ganzen Welt so häufig vorkommt, daß er zum reinen Schmuck geworden ist. Er wird auch bei der Hochzeit und anderen Familienfeierlichkeiten aufgefplant, denn die lebenspendende Kraft im Pflanzenreich und in der Menschenwelt wird nicht unterschieden. Daher gilt auch die umgekehrte Analogie, daß die Zeugung das Wachstum der Pflanzen fördert. Der Vergleich der Frau mit dem Acker, des Phallos mit dem Pflug ist sehr verbreitet, und unter den agrarischen Bräuchen sind solche sexueller Art zahlreich, sei es in der offenkundigen Form, die Mannhardt das Brautlager auf dem Ackerfeld genannt hat,¹ sei es in der abgeschwächten Form des Maibrautpaares. Neben Riten, welche die Fruchtbarkeit hervorlocken wollen, treten andere, welche die wachsende Ernte vor den Schäden, die ihr drohen, schützen wollen, eine Abwehr des Bösen, die daher in Form von Reinigungsriten auftritt. Sie sind verschiedenartig: Umgänge, um das Böse zu bannen oder aufzunehmen und wegzuführen, Anzünden von Feuern usw.; mit all dem werden wachstumsfördernde Riten eng verflochten, so daß die Bräuche nicht eindeutig sind und ihre Erklärung erschwert wird. So ist beim Jahresfeuer die Entscheidung zumeist sehr schwierig, ob der Sonnenzauber oder die Reinigung im Vordergrund steht. In der Pflugkultur, wo die Äcker während einer Zeitspanne leer sind, tritt die Bemühung hinzu, die Kraft von der einen Vegetationsperiode in die folgende überzuleiten, was in den Bräuchen bei der Ernte und Aussaat zum Vorschein kommt.

Wie die totemistischen, so müssen auch die agrarischen Riten einen Mittelpunkt haben; eine solche Rolle spielen der Maizweig, die letzte Garbe und die Maibraut, die derart zu Vertretern der wirkenden Kraft werden. Usener hat nicht ganz unrichtig den Maizweig einen Augenblicksgott genannt, ebenso richtig ist aber zu betonen, daß dieselbe Erscheinung jedes Jahr wiederkehrt. Der Maizweig, die letzte Garbe, die Maibraut sind jedes Jahr andere, hinter

¹ W. Mannhardt, *Der Baumkultus*, 1875, S. 480 ff.

ihnen steht aber die Kraft, die, obgleich nicht als solches begriffen, ein Kontinuum ist. Die Kulturstufe, um die es sich hier handelt, ist schon so entwickelt, daß die oben berührte Personifikation und Anthropomorphisierung Fortschritte gemacht haben müssen, die durch den Seelen- und Geisterglauben befördert wurden. So kommen wir zum Animismus. Die Wachstumskraft wird den Schöpfungen des Glaubens assoziiert; die Kornmutter, das Kornmädchen treten in Erscheinung, wobei man durch menschliche Gestalten oder Puppen, welche den Mittelpunkt der Riten bilden, nachhilft. Da die Vegetation jedes Jahr abstirbt, um im nächsten wieder belebt zu werden, sind Götter, die sterben und auferstehen, dem Vegetationskult eigentümlich. Es ginge zu weit, jene menschengestaltigen Korndämonen eine Projektion solcher Gestalten zu nennen, ganz unrichtig ist es aber nicht. Die Kraft kann allem, was die Aufmerksamkeit auf sich zieht, assoziiert werden, also auch den Tieren, die man auf dem Ackerfelde erblickt; die Wachstumsdämonen sind oft tiergestaltig.

10. Polydämonismus und Polytheismus. Aus dem Animismus ergab sich ein einfaches Bild einer natürlichen Entwicklung der Religion vom Seelenglauben zum Geisterglauben und weiter zum Polydämonismus, zum Polytheismus, zum Götterstaat unter der Oberhoheit eines Gottes, zum Henotheismus und schließlich zum Monotheismus. Diese Stufenfolge empfahl sich der allgemeinen Meinung durch ihre Geradlinigkeit. Sie wurde populär, besonders unter denjenigen, die sich kritisch gegen die überlieferten Religionen wandten. Aber eben in dieser Geradlinigkeit hat die fortschreitende Forschung einen Hauptmangel gefunden. Der Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, welchen diese Ansicht erhob, ist fraglich geworden. Sie paßt zwar einigermaßen für die griechische Religion, es gibt aber Völker, bei denen jene Scharen von Dämonen kaum vorkommen oder nur schwach ausgebildet sind. Die griechische Religion war, soweit unsere Kenntnis zurückreicht, entwickelter, der Vorgang hier komplizierter und durch den Dynamismus und Animatismus modifiziert.

Wenn die Kraft mit einem Baum, einem Tier oder einem Menschen assoziiert wird, gerät die religiöse Vorstellung in eine Sackgasse, da man wohl weiß, daß es sich nur um einen Baum, ein Tier oder einen Menschen handelt, und diese realistische Anschauung immer fakultativ Platz greifen kann. Mit steigender Kultur erstarkt diese Auffassung, Tier- und Menschengötter werden in den höheren Religionen zurückgedrängt oder verschwinden fast gänzlich wie in Griechenland, wo sie nur schwache Spuren hinterlassen haben. Anders steht es mit den Wesen, die eine Schöpfung der Phantasie sind, den Gestalten des Animismus, den Geistern und Dämonen, auch wenn sie ihre Gestalt von Tieren oder von Menschen entleihen. Sie sind nicht dem Tod unterworfen wie Tiere und Menschen. Auch mit diesen wird die Kraft assoziiert; sie verdanken wenigstens zum Teil ihre Entstehung dem Umstand, daß ein Punkt nötig ist, mit dem die Kraft assoziiert werden kann, und dieser findet sich infolge der schon besprochenen Tendenz zur Personifikation und Anthropomorphisierung, unter welchem Wort freilich auch die Tiergestalt mit einbegriffen werden muß. Zum Entstehen der Dämonen, d. h. zur Ausbildung dieser Tendenz, muß der Seelenglaube, von dem wir

schon sprachen, mächtig mitgeholfen haben. Der Ursprung des Animismus ist aber keineswegs ausschließlich in diesem zu suchen, wie man früher annahm. Dämonen können auch ohne den Umweg über den Animismus entstehen.¹

Grundlegend ist der Animatismus, d. h. die Auffassung, daß eine Wirkung, eine Kraft von einem Willen und Gefühl geleitet werden muß. Erfahrungsgemäß sind Gefühl und Wille mit Lebewesen verbunden; Gegenständen und Bäumen werden sie durch Übertragung fakultativ zugeschrieben. Die primitive Mentalität, die viel konkreter und anschaulicher denkt als die des Kulturmenschen, wird so dazu gedrängt, dasjenige, von dem die Kraft ausgeht, auch wenn es gestaltlos ist – wie z. B. den Urheber einer Krankheit –, mit einer Gestalt zu begaben, oder, wenn es sich um einen Gegenstand handelt, z. B. um einen Baum, in diesem eine Seele zu suchen, die an sich ebenso mannigfaltig ist wie die Seele des Menschen.

Die nach der animatistischen Vorstellungsweise mit Willen und Gefühl begabte Kraft, die nicht als ein Kontinuum auftritt, sondern sich immer in Einzelercheinungen offenbart, hat, wie schon bemerkt, die mannigfaltigsten Assoziationsmöglichkeiten und die Tendenz zur Objektivierung, die mit zunehmender Kultur immer stärker wird. Wenn wir statt des Wortes „Kraft“ das gleichbedeutende „Macht“ setzen, ergibt sich der konkretere Anschauungsinhalt des Plurals, „der Mächte“. Die Macht wird zu den Mächten, *numina*, welche die ganze Natur und das ganze Menschenleben erfüllen.

Gewisse Gattungen der Naturmächte sind lokal gebunden. Wenn auch der Wald, die Wüste, das Wasser von kollektiven Dämonenscharen bevölkert sind, so hat doch ein besonderer Baum seinen eigenen Dämon, desgleichen eine Quelle, ein Fluß usw. In solchen Fällen ist die Individualität von vornherein gegeben, in anderen wird sie durch die Riten geschaffen, indem der Mensch sich nicht an die kollektive Masse wendet, sondern ein einzelnes Wesen als Vertreter der Kollektivität aushebt, gerade wie er einen einzelnen Maizweig bricht und umherträgt als Vertreter der ganzen Vegetation. Irgendeines der machterfüllten Wesen mag sich als stärker und kräftiger als andere zeigen. Es gibt und hat immer, auch in primitiven Verhältnissen, Wallfahrtsorte gegeben, z. B. eine Anhöhe oder einen Baum, der mehr als andere die Aufmerksamkeit auf sich zog und von den Menschen aufgesucht wurde. Ein solcher Platz wurde heilig und zum vielbesuchten Kultort, sein Dämon wuchs an Ansehen und Bedeutung. Der Kult schafft die Götter, indem er ihnen stärkere Individualität verleiht. Die Dämonen, die man sich durch Abwehr-riten vom Hals zu schaffen sucht, verbleiben Dämonen im Sinne von bösen Mächten; ihre Gestaltung bleibt demgemäß vag oder fratzenhaft.

Die Wesen, welche durch den Kult entstanden sind, haben schon einen großen Schritt auf dem Wege zum Gottestum getan; die Naturmächte werden nur, wenn ihnen ein Kult gewidmet wird, zu Göttern, dann aber auch oft gemäß der Gewalt ihrer Erscheinung zu großen Göttern. Dahin führt aber ein weiter Weg. Jene Dämonen mögen Funktionsgötter genannt werden, sie sind kaum „Sondergötter“ im Sinn Useners; letztere verdanken

¹ E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, Diss. Uppsala 1935, S. 53.

ihre Ausbildung vielmehr einer formalistischen Wucherung des Kultes. Solange der Zusammenhang mit dem materiellen Substrat klar und eindeutig ist, bleibt der Aufstieg des Funktionsgottes begrenzt, Baum- und Quellnympfen sind immer solche Kleingötter geblieben. Die theriomorphe und noch mehr die anthropomorphe Gestalt, die letzten Endes eine Folge und Weiterentwicklung des Animatismus ist, ermöglicht es, den Gott von seinem materiellen Substrat loszulösen und seine Aktionssphäre zu erweitern, und wenn er einen Namen trägt, dessen Beziehung auf ein bestimmtes Substrat oder eine bestimmte Funktion nicht offensichtlich ist, wird er eine Gottesindividualität, die sich durch den Glauben ihrer Verehrer herausbildet, sagt Usener. Ist dieser Glaube stark, so sucht man in vielen Angelegenheiten Hilfe bei dem Gotte. Er kann neue Funktionen erhalten, kleinere Götter werden ihm untergeordnet oder gehen in ihm auf. So werden schließlich die Naturereignisse und die menschlichen Bedürfnisse auf eine kleinere Anzahl größerer Götter verteilt, gleichwie die Menschen untereinander die Befriedigung ihrer Bedürfnisse einer Anzahl von Berufen und Fachleuten anheimstellen, was sich übrigens in die Götterwelt projiziert.

Unter den Göttern des Polytheismus hebt sich zuweilen einer als der mächtigste heraus, z. B. derjenige, der den Blitz schleudert und den Donner krachen läßt. Die Götterwelt erhält eine Spitze, und es tut sich ein Bestreben kund, Ordnung in die Gesellschaft der Götter zu bringen. Das Vorbild ist die menschliche Gesellschaft. Im Orient wurde der Hauptgott der herrschenden Stadt Götterkönig. Amon-Ra in Theben, Marduk in Babylonien und Assur, der denselben Namen wie die alte Hauptstadt der Assyrier trägt. Die Griechen schufen Zeus als Obergott nach dem Vorbild des mykenischen Königs. So entstand eine Götterhierarchie unter der Vorherrschaft eines Gottes bei den alten Kulturvölkern.

Wenn der Mensch sich mit seinen Anliegen, Bitten und Opfern an einen Gott wendet, hat er die Tendenz, diesen über allen anderen zu preisen, seine Macht über alles zu erhöhen; die anderen Götter verschwinden im Hintergrund. Dies ist, was Kathenotheismus oder Henotheismus genannt und als eine Vorbereitung zum Monotheismus angesprochen worden ist. Ein wahrer Monotheismus ist aber sehr selten und seine Entstehung ein geschichtliches Problem. „Loin de se développer par évolution, le monothéisme se forme par révolution.“¹

So ergab sich ein einfaches Bild der Entwicklung der Religion, das sich durch seine leichte Faßlichkeit empfahl. Obgleich dieses vom Animismus gezeichnete und vom Animatismus modifizierte Bild viel Richtiges und Beachtenswertes enthält, bleibt es ein Schema, das der komplizierten Wirklichkeit nicht ganz entspricht. Die Entwicklung ist bei verschiedenen Völkern verschieden verlaufen und verschiedene Völker sind auf verschiedener Stufe stehengeblieben. Der Polytheismus findet sich z. B. nur bei fortgeschrittenen Völkern. Die Kritik blieb nicht aus.

11. Der Hochgottglaube. Der wuchtigste Angriff gegen den oben gezeichneten Entwicklungsgang wurde neuerdings von einer Schule geführt, die

¹ R. Pettazzoni, La formation du monothéisme, Revue de l'université de Bruxelles 1950 S. 10.

jenes Bild gänzlich verwirft und den Glauben an einen einzigen allumfassenden Gott, einen Hochgott, als den Anfang der Religion hinstellt. Sie führt einen erbitterten Kampf gegen den Evolutionismus. Aber es ist vergeblich, eine Entwicklung der Religion zu leugnen; sie findet sich bei allen Religionen, deren Geschichte wir verfolgen können. Wenn sie bei primitiven Völkern zu fehlen scheint, so beruht dies sicher nur darauf, daß ihre Geschichte uns verschlossen ist. Daß Veränderungen in ihren Religionen, d. h. eine Entwicklung zum Höheren oder Niederen, eingetreten ist, darf vorausgesetzt werden; damit rechnet auch jene Schule (s. unten). Ihr Begriff von Evolutionismus beruht auf der oben S. 37 gekennzeichneten Verwechslung eines logischen Nacheinanders mit einer geschichtlichen Entwicklung.

Gewisse primitive Völker erzählen, daß die Welt nebst ihren Einrichtungen und den Sitten des Stammes von einem menschengestaltigen Wesen geschaffen worden sei, das sich dann in den Himmel zurückgezogen habe. Der weitblickende und geistvolle Andrew Lang hatte schon vor einem halben Jahrhundert die Aufmerksamkeit auf diese Gestalt gelenkt.¹ Sein Buch machte aber unter der Hochflut des Animismus wenig Eindruck. Dann hat Pettazzoni ihr eine umfassende Untersuchung gewidmet, in der er zeigen wollte, daß dieser Hochgott ein Himmels-gott sei.² Der durchschlagende Erfolg kam mit dem großen Werk des gelehrten Paters Wilhelm Schmidt³. Er baute auf der Kulturkreislehre auf, m. E. einem brüchigen Fundament, das von gewissen deutschen Forschern befürwortet wird, aber keine allgemeine Anerkennung gefunden hat. Gerade die Stämme, die auf der niedrigsten Kulturstufe stehen, Pygmäen und Pygmoiden, die als Urkulturvölker angesprochen werden, kennen den Hochgott. Es ist jedoch eine offene Frage, inwieweit die Brocken von Kultur, die sie besitzen, original sind. In Afrika sprechen sie die Sprachen der umwohnenden Negerstämme. Pater Schmidt gibt zu, daß es eine Einfachheit gibt, die auf Verarmung und Verfall beruht, fügt aber hinzu, daß diese später sei als die vollkommeneren, die ihr vorausging.

Er hat eifrige Nachfolger gefunden, die weiter gehen und die Hochgötter der alten Kulturvölker herbeiziehen. Sie konstruieren einen Hochgott, der ein Gott des Himmels, des Wetters, der Sonne, Schöpfer der Welt, Fruchtbarkeitsspendender, zweigeschlechtig, Hüter der Moral, Rächer böser Handlungen, Herr des Geschicks, allwissend, allgegenwärtig, allmächtig, ewig sei. Sie meinen, daß die Götter des Polytheismus durch Absplitterung gewisser Funktionen des Hochgottes entstanden wären. Das erinnert an die Hypostasentheorie, die vor einem halben Jahrhundert unter deutschen Erforschern der griechischen Religion populär war, nämlich daß kleine Götter durch Abspaltung gewisser Funktionen aus den großen entstanden seien; die fortschreitende Erkenntnis hat gezeigt, daß der Vorgang im allgemeinen der umgekehrte gewesen ist. Der erwähnte Komplex von Eigenschaften umfaßt solche, die ältere Kulturstufen nicht kennen.

¹ A. Lang, *The Making of Religion*, celeste nelle credenze di popoli primitivi, 1. Aufl. 1898, 2. Aufl. 1900, 3. Aufl. 1909; 1922.
der Titel ist bezeichnend.

² R. Pettazzoni, *Il Dio*, I, L'essere Gottesidee, 4 Bde, 1926–33.

³ P. W. Schmidt, *Der Ursprung der*

Ewigkeit, Allwissenheit, Allgegenwart sind später entwickelte Begriffe. Allmacht bedeutet nur, daß der Gott mächtiger als der Mensch ist. Unser Begriff vom Schicksal als etwas unvermeidlich Vorausbestimmtem ist spät; die Götter senden die Ereignisse, die die Menschen befallen, sie bestimmen nicht die zusammenhängende Reihe des Schicksals. Es wird gesagt, daß der Gott, der dem Stamm seine Sitten gegeben hat, darüber wacht und Übertretungen bestraft; der Hochgott der primitiven Völker straft aber selten selbst, die Sitten werden durch soziale Maßregeln aufrechterhalten. Der Himmels-gott spendet Fruchtbarkeit, weil er Regen spendet, die Fruchtbarkeit beruht aber auf vielen anderen Umständen, und diese Funktion tritt gerade bei dem Hochgott nicht besonders hervor.

Wenn man von diesen Eigenschaften und Funktionen, die höheren Religionen entlehnt sind, absieht, bleiben für den Hochgott primitiver Völker zwei übrig: er ist Schöpfer und Himmels-gott. Der Schöpfer ist eigentlich ein mythologischer, ätiologischer Gott und deshalb ein *deus otiosus* (vgl. o. S. 34). „Sobald der Mensch die Idee hatte, etwas zu machen, möchte er sich einen ‚Macher‘ von Dingen vorstellen, die er selbst nicht gemacht hat oder nicht machen könnte“ (*a magnified, non-natural Man*), sagt Lang.¹ Söderblom hat diese Gestalt ‚Urheber‘ genannt.² Er hat recht gesehen, als er den Grund der Entstehung eines wirklichen Hochgottes weder in der Vorstellung von der Kraft noch in der vom Urheber, sondern im Animismus suchte.

Jener Hochgott ist aus von verschiedenen Seiten geholten Bestandteilen zusammengestückt und erinnert darin etwas an einen in späteren Jahren erwähnten Komplex, das *ritual pattern*.³ Ein solches konstruiertes Musterbild wird nie in seiner Ganzheit gefunden, sondern immer aufgelöst (*disintegrated*), denn es ist zusammengesetzt aus verschiedenen Stücken, die in einen Zusammenhang gebracht werden können. Es wird jetzt oft von einigen Forschern, die sich mit den orientalischen Religionen beschäftigen, herangezogen, in der griechischen wird es schwerhalten, ein so komplexes Gebilde aufzuzeigen.

Wenn man die verfängliche Frage stellt, wie die Vorstellung von jenem Hochgott entstanden ist, ist einem Katholiken die Antwort leicht: es ist die Uroffenbarung Gottes, welche durch die sündige Menschheit verdorben worden ist. Andere gehen an der Frage vorüber. Oder solletwa der Hochgott einer jener zeitlosen, aus einer unvordenklichen dunklen Urzeit ererbten Archetypen sein?

Ebensogut konnte man eine Göttin als die uranfängliche Gottheit hinstellen, wie es ein bekannter Orientalist in einem gelehrten Buch getan hat.⁴ Am Anfang stehe die Große Göttin, die Erzeugerin von allem, Herrin des Lebens, des Todes, des Schicksals, Mutter Erde. Der Verfasser sucht ihren Ursprung zu ergründen. In der paläolithischen Zeit habe man an die fruchtbarkeitspendenden Kräfte, das Mana der Gewässer, der Bäume geglaubt. Später seien daraus lokale Göttinnen, die er Nymphen nennt, entstanden. Mit dem Aufkommen von Staatenbildungen seien diese in eine universelle

¹ A. Lang, a. a. O. in der Vorrede zur 2. Aufl. S. X.

² N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916.

³ Siehe z. B. das Buch *The Labyrinth*, ed. by S. H. Hooke, 1935.

⁴ J. Przyluski, *La Grande Déesse*, 1950.

Große Göttin zusammengefloßen. Die Große Göttin gehöre der Zeit der Gynäkokratie an. Sie habe Tiere oder Götter als ihre untergeordneten Paredroi. Mit der patriarchalischen Gesellschaftsordnung und den diese begleitenden Fortschritten in Ackerbau, Tierzucht und Kriegskunst sei die Große Göttin zurückgedrängt, einem Großen Gott untergeordnet oder in einen solchen verwandelt worden. Die Hauptthese kommt dem Glauben an die mediterrane und minoische Große Göttin, von der unten (S. 298f.) zu sprechen ist, nahe; auch die Einzeluntersuchungen gehören demselben Bereich an.

12. Soziale Beziehungen. Die Religion ist ein integrierender Teil des Lebens der Gesellschaft, des Stammes, des Volkes, eine Einheit, die erst spät in einer hochentwickelten Kultur aufgelöst werden kann. Diese Verkoppelung trieb der französische Soziologe E. Durkheim auf die Spitze.¹ Er stellte die Religion als das Ergebnis des sozialen Lebens hin. Die kollektive Masse, die hypostasiert ein von dem Individuum getrenntes Eigenleben erhält, wird als das wirklich Schöpferische angesprochen und drückt dem Individuum die von ihr geschaffenen Vorstellungen auf. Ein solcher Grundbegriff ist das *sacrum* in seinen beiden Bedeutungen des Heiligen und des Verworfenen (*le sacré faste et néfaste*), welches dem kollektiven Leben und den durch dieses geweckten Gemütsstimmungen entstammt. Die Seele ist das individualisierte Mana des Klans. Der Unterschied zwischen Religion und Magie besteht darin, daß jene sozial, diese antisozial und individualistisch ist; es gibt keine magische Kirche. Die Ideen Durkheims sind von seinen Schülern weiterentwickelt worden; der Haupteinwand, daß jede Masse, auch die primitive, aus Individuen besteht und daß jeder Gedanke, jede Idee in einem einzelnen ihren Ursprung haben muß, wenn seine Gedankenwelt auch durch die Gruppe, zu der er gehört, durch sein Milieu bestimmt wird, läßt sich nicht entkräften. Auf die Erforschung der Religionen, die den Totemismus nicht kennen, hat diese Schule nur geringen Einfluß gehabt.

Die Gemeinde ist bei primitiven Völkern keineswegs, wie man vielleicht zu glauben geneigt sein könnte, mit dem Stamm identisch. Frauen und Kinder sind ausgeschlossen, und die Knaben werden durch sehr umständliche Zeremonien, bei denen ihnen religiöse Überlieferungen und Geheimnisse mitgeteilt werden, unter die Männer aufgenommen. Diese Männerweihe ist oft mit sehr harten Proben verbunden und häufig von dem Gedanken beherrscht, daß der Noviz sterbe und wieder als Mann auferstehe. Sie ist sehr verbreitet, selbst bei den heutigen Kulturvölkern gibt es noch Spuren davon. Bei primitiven Völkern spricht man daher von einem Männerbund.² Innerhalb eines solchen bestehen Abstufungen, und es kommt vor, daß die Aufnahme in eine jede dieser Abteilungen für sich feierlich begangen wird. So entstehen Altersklassen und Grade. Wenn es sich, wie nicht selten, so verhält, daß der Männerbund nicht die gesamten erwachsenen männlichen Mitglieder des Stammes umfaßt, so wird er zum Geheimbund. In diesen Geheimbünden florieren die Abstufungen ganz besonders, sie üben manchmal eine Schreckensherrschaft

¹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, mit dem Untertitel *Le système totémique en Australie*, 1912, 2. Aufl. 1925.

² H. Schurtz, *Männerbünde und Altersklassen*, 1902; H. Webster, *Primitive Secret Societies*, 1908.

aus. Psychopathische Zustände, Tänze, Masken usw. spielen eine große Rolle. In höheren Religionen werden sie verdrängt oder leben nur in Mysterien fort. In Griechenland finden sich die Alterklassen als die Grundlage der sozialen Ordnung Spartas, sind aber durchaus profan.

Durkheim versteigt sich sogar zu der Behauptung, daß die Götter Projektionen ihrer Verehrer seien, den von diesen ausgeführten Riten entsprungen. Ihm folgend wollte Miss Harrison, den μέγιστος κοῦρος des Paläokastrohymnus (s. u. S. 322) als eine Projektion der ihn verehrenden κοῦροι erweisen.¹ Der Versuch, Jünglingsweißen und Jünglingsbünde jener Art bei den Griechen nachzuweisen,² ist jedoch nur schwach begründet.

Die größte Revolution im ganzen Leben der Menschen auch in religiöser Hinsicht führte in seinen Folgen der Übergang von der Stufe des Sammelns und Jagens zum Pflanzenbau herbei, der eine umsichtiger und geregelte Arbeit erfordert. Aus unscheinbaren Anfängen bei den „Sammlern“ entwickelt sich dieser mit steigender Volkszahl unter geeigneten Bedingungen mehr und mehr. Er tritt in zwei Formen auf, die nach dem charakteristischen Gerät Hackbau und Pflugkultur genannt werden. Der Hackbau, bei dem hauptsächlich Knollen u. dgl. mit Hilfe eines Grabstockes angebaut werden, liegt besonders den Frauen ob und kann zum Gartenbau, an dem auch die Männer beteiligt sind, führen. Die zweite Form, der Getreidebau, wird von Männern mit Hilfe von Pflug und Zugtieren besorgt und eignet besonders den gemäßigten Zonen und den alten Kulturvölkern. Die Bedeutung des Ackerbaus für die menschliche Kultur überhaupt und für die Religion kann kaum hoch genug eingeschätzt werden, wie schon die Griechen wußten. Er bindet die Menschen an einen festen Wohnort und an geregelte Beschäftigungen, die mit den Jahreszeiten wiederkehren. Während Jäger und Viehzüchter oft ein großes Fest bei Eintritt der guten Jahreszeit feiern bzw. wenn die Tiere werfen, gibt der Ackerbau Anlaß zu einem Zyklus von Riten, zu Saat-, Vorernte- und Erntefesten. So entsteht der erste Festkalender. Die Familie des Ackerbauers ist wie die des Nomaden eine wirtschaftlich autarke Einheit, in der alle ihre Mitglieder verschiedenen Beschäftigungen obliegen und auch die Kinder sich nützlich machen können. Der Hausvater ist der Priester der Familie. Auf der Familie und nach ihrem Muster wird dann der Staat aufgebaut.³

So war es bei den Griechen und Römern, bei denen die patriarchalische Familie besonders streng ausgebildet war. In den Kulturländern des Orients verlief die Entwicklung anders, was mit den Naturverhältnissen zusammenhängt, die wegen der Notwendigkeit der Bewässerung zur Zusammenarbeit unter einer höheren Leitung zwangen. So entstand ein mächtiges Königtum und neben ihm ein weitverzweigter Priesterstand. Der König oder Häuptling nimmt schon bei den Naturvölkern eine religiös bevorzugte Stellung ein. Er ist das Haupt, zuweilen sogar Gottkönig (s. o. S. 54). Der Pharao Ägyptens war ein Gottkönig, die sumerischen Patesis Priesterkönige, der babylonische König erhielt seine Macht von den Göttern. Der Ackerbauer, oder

¹ In dem S. 11 A 1. zitierten Buch Themis.

² H. Jeanmaire, Couroi et Courètes, Travaux et mém. de l'univ. de Lille, NS. 21, auch Diss. Paris 1939 u. a., besonders

französische Forscher.

³ Dieser Gedanke ist scharf durchgeführt in dem einst berühmten Buch von Fustel de Coulanges, La cité antique, 1872.

wie er in Babylonien von seiner ständigen Beschäftigung genannt wurde, ‚der Wassers schöpfer‘ wurde in eine abhängige Stellung gebracht, dem König untertan, der auf seine göttliche oder priesterliche Stellung gestützt eine überragende Macht innehatte. Der bedeutende Priesterstand war der Träger der geistigen Kultur. Daß ein solcher Priesterstand, der die höhere Kultur für sich monopolisierte, bei den Griechen und Römern nicht entstehen konnte, war die Voraussetzung für die besondere Entwicklung ihrer und letzten Endes auch der europäischen Kultur.

Die große Schwäche der anthropologischen Forschung auch auf dem Gebiet der Religion liegt darin, daß die induktive Methode keine sicheren Ergebnisse zeitigt, weil das Material trotz seiner Menge lückenhaft, von sehr verschiedenem Werte und schwer zu beurteilen ist. Wer eine besondere These verfolgt, sucht die passenden Belegstücke aus, die anderen werden vernachlässigt. Trotzdem hat diese Forschung auf dem Gebiet der Religion so wichtige Ergebnisse gezeitigt, daß jeder, der sich ernstlich mit diesem beschäftigt, die Wissenschaft von den primitiven Religionen, ihre Richtungen und ihre Terminologie kennen muß. Während man früher die religiösen Erscheinungen durch Analyse zu zerlegen suchte, tritt jetzt eine Tendenz hervor, Vorstellungskomplexe hervorzuheben. Beide Richtungen haben ihre Berechtigung und müssen letzten Endes in eine Einheit aufgehen. Bei den scharfen Meinungsverschiedenheiten, die heutzutage festzustellen sind, scheint aber der Weg zu diesem Ziel weit zu sein.

ALLGEMEINE LITERATUR

Über ältere Werke s. den geschichtlichen Überblick oben S. 3 f. Die Zusammenfassung der damaligen Forschung von Sam Wide in Gercke-Norden, Einleitung in die klassische Altertumswissenschaft, 1. Aufl., 1910, 2. 1912, hat ihren Wert dadurch bewiesen, daß sie in die 3., 1922, und 4. Aufl., 1931, die beide von M. P. Nilsson besorgt wurden, mit nur leichten Eingriffen in den Text übernommen werden konnte; das Kapitel „Gesichtspunkte und Probleme“ wurde neu geschrieben. Sie bietet den ersten Versuch einer Darstellung der griechischen Religiosität.

O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, in diesem Handbuch, I, II, 1906, ist eine unerschöpfliche Fundgrube von Material, hat jedoch keine rechte Wirkung gehabt, was u. a. die eigenartigen, recht willkürlichen Ansichten des Verfassers über die Verbreitung der Mythen und der Religion verschuldet haben. – L. R. Farnell, *Cults of the Greek States*, I–V, 1896–1909 mit der Fortsetzung, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, 1921, ist nach den Göttern geordnet und somit mehr eine Götterlehre als eine Geschichte der Religion; für den Kult sehr wichtig. – Ders., *The Higher Aspects of Greek Religion*, 1912. – G. Murray, *Four Stages of Greek Religion*, 1912, 2. Aufl. unter dem Titel *Five Stages etc.*, 1925, enthält geistreiche Vorträge. – R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, 1921, 2. Aufl. 1953; französische Übersetzung, *La religion dans la Grèce antique*, 1953, ist trotz nicht großen Umfanges sehr beachtenswert. – Martin P. Nilsson, *Den grekiska religionens historia*, 1921; englische revidierte Übersetzung, *A History of Greek Religion*, 1925, 2. Aufl. 1949, enthält u. a. den ersten Versuch, das vorgriechische Material für die Geschichte der Religion Griechenlands ausgiebig zu verwerten. In verkürzter Bearbeitung in *Chantepie de la Saussaye*, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4., neubearbeitete Aufl., hrsg. von A. Bertholet und Edv. Lehmann, II, 1925, Abschnitt: Die Griechen. – F. Pfister, *Die Religion der Griechen und der Römer mit einer Einführung in die vergleichende* 5 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

Religionswissenschaft, Bursians Jahresbericht, Suppl.-Bd. 229, 1930, Darstellung und Literaturbericht 1918–29/30, bietet eine Übersicht der Arbeiten des genannten Zeitraums mit wichtigen prinzipiellen Ausführungen. – Bericht über die Jahre 1925–35 (37) von O. Weinreich, AfRw., XXXIV, 1937 S. 114 ff. – Ch. Picard, *Les origines du polythéisme hellénique I, L'art créto-mycénien*, 1930, II, *L'ère homérique*, 1932. – O. Kern, *Die Religion der Griechen I*, 1926, II 1935, III 1938. – U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen I*, 1931, II 1932, posthum und unvollendet, jedoch fehlt nur die Zeit nach Proklos; ein Werk voll erlesener Gelehrsamkeit, das in Wirklichkeit eine vergeistigte Götterlehre ist und die volkstümlichen Seiten der Religion etwas eigenwillig beiseite schiebt; vgl. meine Besprechung, DLZ 1931 S. 1825 ff., und 1932 S. 2065 ff. – W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands, das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, 1929, eine Verherrlichung des griechischen Götterglaubens, welche die geschichtliche Entwicklung preisgibt; vgl. meine Besprechung, ebd. 1929 S. 1333 ff. – E. Peterich, *Die Theologie der Hellenen*, 1938, geht von der sehr fraglichen Voraussetzung aus, daß die Götter, welche durchsichtige Namen tragen, die kleinen Naturgötter und die Personifikationen, die ursprünglichen seien; die älteste griechische Religion habe gestaltlose und gedankliche Götter gehabt. An den Anfang stellt Peterich die Religion der Mutter Erde und läßt darauf eine Religion des Wassers folgen; beide stehen zu einem Jenseits in Beziehung, in dem Gerechtigkeit waltet und Lohn und Strafe verteilt werden. Diese gedankenreiche Religion sei durch die rein menschlich gestalteten olympischen Götter verdrängt worden, kehre aber in Mythen, in gewissen religiösen Erscheinungen und bei den vorsokratischen Philosophen zurück. Das Buch gehört der Richtung W. F. Ottos an; damit wird die These Pater Schmidts verbunden, nach der die hellenische Religion auf den Logos der Offenbarung zurückgeht. – P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1934, darf auch hier erwähnt werden, da die Religion eingehend berücksichtigt wird. – Die literarischen und philosophischen Quellen berücksichtigen besonders L. Campbell, *Religion in Greek Literature*, 1898. – J. Adam, *The religious Teachers of Greece*, 1908. – C. H. Moore, *The religious Thought of the Greeks from Homer to the triumph of Christianity*, 1916. – W. Nestle, *Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos I, von Homer bis Pindar und Äschylos*, 1930; II, *vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles*, 1933; III, *von Alexander d. Gr. bis auf Proklos*, 1934 (Sammlung Göschen), trotz des verhältnismäßig geringen Umfanges eine selbständige und wertvolle Arbeit. – L. Gernet et A. Boulanger, *La génie grecque dans la religion* (in der Sammlung *L'évolution de l'humanité*, Bd. 11, 1932), betont die soziologischen Gesichtspunkte. – W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1950, ist für den akademischen Unterricht bestimmt, will die Beziehungen zwischen Göttern und Menschen darstellen, wie sie den Griechen der klassischen Zeit erschienen, und hebt den Unterschied zwischen Sterblichen und Unsterblichen und zwischen den olympischen und chthonischen Göttern stark hervor; vgl. die Besprechungen von Walton in der Zeitschrift der klassischen Gesellschaft von Kanada, *The Phoenix* VI, 1952 S. 22 ff., und von Nilsson, *L'antiquité classique* XX, 1951 S. 533 ff. – W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 1940, geht vom literarischen Standpunkt aus; der Hauptteil behandelt die Philosophie und auch die Mythendeutung. – M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, 1948, Kap. I 3, „Der Mensch und die Gottheit“: „Die hellenische Götterwelt ist die Welt in ihrem Wesensgehalt, die Gesamtheit der in ihr wirkenden Kräfte ist das Leben, geschaut in einer Fülle erhabener, unsterblicher Gestalten“ (S. 43) – E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Sather classical Lectures 25), 1951, ist für den psychologischen Hintergrund und zwar besonders den der archaischen Zeit einschlägig; die nachklassische Zeit wird in einem Schlußkapitel kurz behandelt.

Kürzere Darstellungen: L. R. Farnell, *An Outline History of Greek Religion*, 1920, Abdruck eines Artikels in *Hastings Dictionary of Ethics and Religions*. – E. Samter, *Die Religion der Griechen (Aus Natur und Geisteswelt)*, 1914. – G. van der Leeuw, *Goden en Menschen in Hellas*, 1927. – Th. Zielinski, *La religion de la Grèce antique*, 1926, englische Übersetzung *The Religion of Ancient Greece*, 1926; die Verwandtschaft mit katholisierenden Tendenzen kann nicht geleugnet werden, vgl. die Besprechung K. Lattes, *Gnomon* II, 1926, S. 650 ff. – *Histoire générale des religions* II, Grèce-Rome 1944, prachtvoll illustriert. – Martin P. Nilsson, *Griechischer Glaube*, 1950.

Sammlungen von Textauszügen zur griechischen Religion: F. M. Cornford, *Greek religious Thought*, 1925. – Textbuch zur Religionsgeschichte, herausgeg. von Edv. Lehmann und H. Haas, 1922, darin *Griechische Texte* von K. Ziegler, S. 179 ff. – M. P. Nilsson, *Die Religion der Griechen* (Religionsgeschichtliches Lesebuch, herausgeg. von A. Bertholet, 2. Aufl., H. 4. 1927), schließt sich der Darstellung desselben Verf. in *Chantepie de la Saussayes Lehrbuch* (s. o.) an; die zum Synkretismus gehörenden Texte sind aufgenommen in H. 5 derselben Sammlung: K. Latte, *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit*, 1927. – *Πάνθεον*, Religiöse Texte des Griechentums, in Verbindung mit G. Kittel und O. Weinreich herausgeg. von H. Kleinknecht, 1929.

Bildwerk: *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, herausgeg. von H. Haas, H. 7, *Die Religion des ägäischen Kreises* von G. Karo, 1925; H. 13/14, *Die Religion der Griechen* von A. Rumpf, 1928.

Bibliographische Hilfsmittel: 1. *Schriftenverzeichnisse: Religionsgeschichtliche Bibliographie*, herausgeg. von C. Clemen, I, 1914 – VIII, 1921 (in Doppeljahrgängen). – *AfRw.* XXV, 1927, Anhang, *Systematisches Verzeichnis der Beiträge* in Bd. I–XXV von O. Weinreich. – *Arch. Jahrb., Bibliographie*, enthält seit Bd. XXVII, 1912, eine besondere Abteilung: *Religion und Kultus* bis einschl. Bd. LVII, 1942. Für die Jahre 1939–1947 ist 1950 ein zusammenfassend referierender Literaturbericht als *Ergänzungsheft 16* des *Arch. Jahrb.s* erschienen, *Mythologie* S. 116 ff. – *Katalog des Deutschen Archäol. Instituts in Rom*, II: 1 Bd. neue Bearbeitung, 1932, *Religion und Mythologie* S. 951 ff.; *Kultus* S. 1472 ff. – 2. *Bibliographien mit Würdigungen: The Year's Work in Classical Studies*, 1906–1945/47, der letzte Bericht erschien verspätet im Jahre 1949; die griechische Religion wurde 1906–14 bearbeitet von L. R. Farnell, 1915–17 von Jane E. Harrison; der Bericht fiel 1916 und 1918/19 aus; die römische 1906–10 und 1912–13 von W. W. Fowler, 1911–14 von C. Bailey, von 1920 einschl. beide von H. J. Rose. – *L'Année philologique*, herausgeg. von J. Marozeau, I, 1928 (für die Jahre 1924–26) usw., Abt. D, *Histoire religieuse et mythologie*. – L. Ziehen, *Bericht über griech. Sakralaltertümer 1899–1906*, *Bursians Jahresberichte über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. 140:3, 1908. – Ders. ebd. 172:3, 1915. – F. Pfister, *Die Religion der Griechen und Römer, Darstellung und Literaturbericht (1918–1929/30)*, ebd. Suppl.-Bd. 229, 1930. – O. Weinreich, *Gesamtantike und griechische Religion*, 1925–35, *AfRw.* XXXIII, 1936 S. 345 ff.; XXXIV, 1937 S. 114 ff.

ERSTER ABSCHNITT

DIE GRUNDLAGEN DER GRIECHISCHEN RELIGION

I

DIE KRAFT UND DAS HEILIGE

Vorbemerkung. Die Grundzüge der primitiven Religion, die oben kurz dargestellt wurden, kehren in allen Religionen, auch den höheren, wieder, aber in verschiedener Stärke und Abstufung, so daß bald die eine, bald die andere Seite in den Vordergrund tritt, während andere zurücktreten. Mit dieser Hervorhebung gewisser Elemente und der Verkümmern anderer verknüpft sich ferner eine Weiterentwicklung unter dem Einfluß der steigenden allgemeinen Kultur und des Fortschritts der religiösen Auffassung. Auf der Wechselwirkung dieser Faktoren beruht der allgemeine Charakter der Religionen der einzelnen Völker, der sehr verschieden und durch ihre besondere Eigenart bedingt ist.

Das für die griechische Religion im großen und ganzen Charakteristische besteht darin, daß die Vorstellung von der Kraft zurücktritt oder, richtiger ausgedrückt, daß die Kraft zersplittert, auf Kraftträger aufgeteilt wird; dadurch wird das Entstehen einer allgemeinen Vorstellung von der Kraft nach Art des Mana, sozusagen eines Kraftbegriffes, verhindert. Daß der Glaube an die Kraft trotzdem einer großen Zahl von religiösen Einzelercheinungen zugrunde liegt und in diesen sich äußert, wird sich im folgenden aus vielen Einzelheiten ergeben. Die Vorstellung von der Kraft ist im ganzen verschleiert, unbewußt; die Kraft hat sich daher nicht zu der zauberischen Macht entwickelt, der in einigen Religionen, z. B. der ägyptischen und indischen, Welt und Götter untertan sind.

In der Spätantike taucht allerdings eine allgemeine Vorstellung von der Kraft auf und entwickelt sich mächtig, sowohl in der Religion wie in der Zauberkunst.¹ Das Wort für die Kraft ist δύνάμις, aber auch πνεῦμα, φῶς, χάρις bezeichnen die Kraft, und zwar in verschiedenen Abtönungen. Daß hierin orientalischer Einfluß vorliegt, ist oft betont worden, seltener, daß die Philosophie und Naturwissenschaft, die inzwischen zu gewaltiger Bedeutung emporgewachsen waren und viel mit dem Kraftbegriff wirtschafteten, den Weg für seine Aufnahme in die Religion gebahnt haben; die Wissenschaft wirkte sich besonders aus, da sie noch nicht so fortgeschritten war, daß sie reinlich zwischen natürlicher und okkulten Kraft scheiden konnte.

Die Kraft ist begehrt, weil mit ihrer Hilfe Außerordentliches erlangt werden kann; sie ist auch gefährlich, weil sie auch schädigen kann und ihr Wirken geheimnisvoll ist. Der Mensch steht ihr daher mit einem aus Furcht und Verehrung gemischten Gefühl (vgl. o. S. 49) gegenüber, für das die deutsche

¹ Siehe Bd. II S. 541 ff.

Sprache kein Wort besitzt, abgesehen von dem Wort „Gottesfurcht“, das zwar der Ausdruck eines solchen zusammengesetzten Gefühles ist, aber etwas Neues, den persönlichen Kraftträger, hinzufügt und dazu von christlichen Vorstellungen geprägt worden ist. Wenn man von der Tabu-Mana-Formel als einer Minimum-Definition spricht (o. S. 48 A. 2), ist das insofern nicht ganz logisch, als Mana die Kraft bezeichnet, Tabu das Vermeiden der Kraft; das positive Verhalten, das dem negativen des Tabu entspricht, ist das Streben, die Kraft zu benutzen, die Magie oder der Zauber. Von Handlungen, durch welche man die Kraft zu seinem Vorteil zu wenden und zu leiten versucht, ist in den Riten der griechischen Religion viel bewahrt worden, nicht nur in den Zauberriten, welche übrigens oft von entwickelteren religiösen Vorstellungen, vom Toten- und Dämonenglauben beeinflußt sind, sondern auch, und zwar reiner, in vielen in den Kult aufgenommenen prädeistischen Riten, auf die wir unten ausführlich zurückkommen.

Sowohl die positive wie die negative Haltung gegenüber der Kraft unterliegen einer Verschiebung, wenn man sich die Kraft als von einem persönlichen Kraftträger ausgehend vorstellt; der erstere Fall, die positive Haltung, hat zu einer schon kurz erörterten (S. 44), wichtigen prinzipiellen Diskussion Anlaß gegeben; was die negative Haltung, das Tabu, betrifft, sind die Verhältnisse komplizierter. Man kann zwar, wenigstens theoretisch, sagen, daß der Mensch die Kraft meidet und wegzuschaffen sucht, wenn das nötig erscheint, und sie anzuziehen und zu leiten versucht, wenn das wünschenswert ist; jedoch kann diese doppelte Haltung nicht reinlich gewahrt bleiben, wenn die Kraftträger persönlich aufgefaßt werden, wenigstens dann nicht, wenn es sich nicht mehr um zahlreiche Dämonen, sondern um größere und markantere Persönlichkeiten, um Götter, handelt: immerhin leben derartige Riten in großer Ausdehnung fort und geben zu dem Gegensatz zwischen ἀποτροπή und θεραπεία Anlaß, der ein leitender Gedanke in Miss Harrisons Buch über die primitiven Stufen der griechischen Religion ist. Einen menschlichen Machthaber kann man nicht ohne weiteres beiseiteschieben, wenn man ihn nicht braucht, und sich andererseits an ihn um Hilfe wenden, wenn man diese nötig hat. So ist es auch mit den Göttern, und diese den irdischen Gewalten gegenüber beobachtete Haltung wird noch verstärkt durch die mit Verehrung gemischte Scheu, die von Anfang an der Kraftvorstellung anhaftet.

So geht das, was man meidet, über in das, was den Göttern nicht genehm ist, das Fluchbeladene, Unreine; was den Göttern gehört, ist dagegen heilig, weil die den Göttern gezollte Verehrung sich darauf ausdehnt; das ihnen Genehme ist rein. Was unrein ist, kann durch Reinigungen von seinem Makel befreit werden. So treten Spaltung und Gegensatz ein. Im Lateinischen bezeichnet das Wort *sacer* beides, sowohl das Fluchbeladene wie das Heilige. Darin bekundet sich noch die alte Verbundenheit der beiden Begriffe. Was *sacrum* ist, ist den Göttern unterstellt, in dem einen Falle ihrem Unwillen – es ist dem Fluch der Götter geweiht –, in dem anderen ihrem Schutz. Im Griechischen scheint ein entsprechendes Wort, das beides zusammenfaßt, zu fehlen, wenigstens im allgemeinen Sprachgebrauch.¹

¹ Vgl. zu diesem Abschnitt Pfister, Rel. d. Gr. u. Röm. S. 114 ff.

Im Griechischen gibt es zwei Wörter für „heilig“, ἱερός¹ und ἅγιος, ἄγνός.² Die aufgestellten Etymologien sind umstritten und tragen nichts Sicheres zum Verständnis bei; es scheint aber sicher, daß ἱερός mehr dem Begriff der Kraft und Größe und ἅγιος mehr dem Begriff der Reinheit, zugleich in der Bedeutung der Keuschheit, nahesteht. Was ἱερός betrifft, hat sich der Sprachgebrauch nach Homer verengt, so daß das Wort und seine Ableitungen das, was einem Gott gehörig oder geweiht ist (ἱερόν, ἱερεύειν, ἱερεύς, ἱερεῖον), bezeichnet. Bei Homer ist eine nichtsakrale Bedeutung „kräftig“, „groß“ unverkennbar. Zwar könnten vielleicht Flüsse, Bergschluchten, das Mehl (Λ 631), wohl auch der Tag und das Dunkel zur Not als „heilig“ angesprochen werden, daß dies aber immer der Sinn des Wortes bei Homer ist, scheint nicht glaublich in Anbetracht solcher Stellen, wo ein Wagen (P 464) oder ein großer Fisch, den ein Angler aus dem Wasser zieht, so genannt werden (Π 407). In der Formel ἱερὴ ἵς Τηλεμάχου, die der βίη Ἑρακλείη gleichkommt, steckt nichts Religiöses.³ Die Frage, ob der homerische Gebrauch des Wortes eine später rückläufig gemachte Bedeutungserweiterung ist oder der ursprünglichen Bedeutung näher steht, ist bei dem Fehlen sicherer etymologischer Anhaltspunkte schwer zu entscheiden; jedenfalls zeigt sich die oben hervorgehobene Bedeutungsnuance des Wortes.

ἅγιος⁴ wird dieselbe Doppelbedeutung wie *sacer* zugeschrieben; es bezeichnet auch das Verfluchte.⁵ Eine ähnliche Doppelbedeutung liegt auch bei dem Wort ἄγος vor, das gewöhnlich Befleckung, Blutschuld, auch konkret, bedeutet; einige Glossen schreiben aber dem Wort die entgegengesetzte Bedeutung von etwas Heiligem zu.⁶ Man würde also bei diesen beiden Wörtern die oben vermißte Doppelbedeutung wiederfinden. Für ἅγιος wäre das sehr verständlich, da das Wort mit ἄζομαι, „scheuen“, „achten“ zusammenhängt; ἄγος wird freilich für gewöhnlich davon getrennt,⁷ da es Spiritus lenis hat und die Schreibungen mit asper verdächtig sind. Er ist gesicherter in der Zusammensetzung ἀγηλατεῖν, d. h. ἄγος ἐλάυνειν. Da das Wort ἄγος hauptsächlich bei den Tragikern vorkommt, könnte man sich vielleicht fragen, ob ein joni-

¹ J. Duchesne-Guillemin, *Mélanges Boisacq*, 1937, S. 335, und A. Pagliaro, *Riflessi linguistici della nozione di 'sacro' in Grecia*: ἱερός, *Studi e mat.* XXI, 1947 bis 1948, S. 32 ff., behandeln die Etymologie und die Bedeutungen des Wortes.

² Wilamowitz, *GdH*. I S. 21 f.; E. Williger, *Hagios*, *RGVV*. XIX 1, 1922. Über die Etymologie P. Kretschmer, *Glotta* XI, 1921, S. 278 ff., der das etruskische *aesar*, Gott, osk. *aisusis*, Opfer u. a. heranzieht. Der Art. ἱερός in *PW*. von Link beschränkt sich auf den Gebrauch des Wortes zur Bezeichnung einer bestimmten äußeren Stellung.

³ Ich kann die Ansicht Pfisters, *Rel. d. Gr. u. Röm.* S. 117, nicht teilen, daß diese Formeln in orendistischem Sinn aufzufassen sind; die von ihm abgelehnte Einwendung bei J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, 1929, S. 86 A. 3,

ist mir vielmehr einleuchtend.

⁴ E. Williger, *Hagios*, Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen, *RGVV*. XIX 1, 1922; vgl. E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit*, *RGVV*. VI, 1910, S. 42 ff. Über ἄγνός und ἅγιος Festugière, *La Sainteté*, 1942, S. 1 ff.

⁵ Bei dem Komiker Kratinos nach der Angabe in Bekker, *Anecd.* I S. 337, 16, ἅγιος ὁ μικρός ἀπὸ τοῦ ἄγους, ὡς Κρατίνος, *Fr.* 373 Kock. Eustath. zu Ω 419 p. 1356, 59. ἅγιος παρὰ τοῖς παλαιοῖς οὐ μόνον ὁ καθαρός ἀλλὰ καὶ ὁ μικρός, διὰ τὸ τοῦ ἄγους διπλόσημον.

⁶ Bekker, *Anecd.* I p. 212, ἄγος· μίasma ἢ ἀγκών. λέγεται δὲ ἄγος καὶ τὸ τίμιον καὶ ἄξιον σεβάσματος, ἐξ οὗ καὶ αἱ ἱερεῖαι ἀναγείας, καὶ ἄγῃ τὰ μυστήρια καὶ ἄλλα τινά. Hesych, ἄγας· τεμένη, ἄγεσσι· τεμένεσι.

⁷ Fehrle a. a. O. hält die Wörter für identisch.

scher Hauchschwund vorliegt.¹ In bedeutungsgeschichtlicher Beziehung gehen ἄγιος und ἕγιος zusammen, insofern als für beide jene Doppelbedeutung überliefert ist; wenn sie ursprünglich etymologisch zusammengehörten, so haben sie sich doch im allgemeinen nach verschiedenen Seiten hin entwickelt.²

A. Heilige Stätten und Gegenstände

1. Ἱερὰ ἑλυσία. Was in der griechischen Religion den alten Tabuvorstellungen am meisten ähnlich ist, bezieht sich auf blitzgetroffene Plätze, ἐν ἑλυσίᾳ, und Menschen.³ In Vergleich zu den genauen römischen Nachrichten über das *condere fulmen*, das Sühneopfer, die Umhegung der blitzgetroffenen Stelle mit einem *puteal*, das nach dem Opfertier auch *bidental* genannt wurde, damit sie nicht betreten würde, und über die Bestimmung, daß die Stelle unter offenem Himmel liegen solle (*foramen apertum*), ist die griechische Überlieferung dürftig, doch geht sie mit der römischen zusammen. Zwei Glossen, die an eine hoffnungslos korrupte Stelle des Aischylos anknüpfen,⁴ belehren uns über den Namen; die erste fügt hinzu, daß solche Stellen dem Zeus Kataibates gewidmet und unbetretbar waren, eine andere, daß sie eingeehgt wurden.⁵ Die Tatsache, daß im Fußboden und im Dach der Nordhalle des

¹ Die sprachwissenschaftliche und semasiologische Frage ist sehr verwickelt und nicht sicher zu lösen; die angeführten Zeugnisse für eine Doppelbedeutung sind wohl kaum mit Recht angezweifelt worden. Ich verdanke Herrn Professor H. J. Frisk folgende Aufklärungen: Mit ἕγιος wird gewöhnlich altind. *āgaḥ* n. „Sünde, Unrecht“ – die verschiedene Ablaufstufe macht keine Schwierigkeiten –, mit ἄγιος altind. *yajati*, av. *yazaite* „verehren, anbeten, opfern“, zusammengestellt. Zu bemerken ist die Zusammensetzung εὐαγής. Gleichwie ἐναγής bedeutet „wer mit einem ἄγιος beehrt ist“, muß εὐαγής bedeuten „wer ein gutes ἄγιος hat“, vgl. εὐκλής; die Übersetzung „schuldlos“ umgeht die Schwierigkeit; das müßte ἀναγής heißen. Es ist wenig wahrscheinlich, daß ἐναγής zu ἄγιος, εὐαγής dagegen zu ἄγιος gehören sollte; vgl. jedoch Εὐθαγής, IG. XII 9, 56, 118 (aus Styra), wo vielleicht volksetymologische Anknüpfung anzunehmen ist. Eine Kontamination zwischen ἄγιος und ἕγιος muß in Rechnung gestellt werden.

² Über die Begründung der Heiligkeit im Tabu vgl. W. Kroll, Heilig, Festschr. zur Jahrhundertfeier der Univ. Breslau der Schles. Gesellschaft f. Volkskunde, 1911, S. 479 ff. Eine Parallele bieten εὐλάβεια und zugehörige Wörter, die ursprünglich „sich hüten, vorsichtig sein“, bei christlichen Schriftstellern aber „Gottesfurcht, Ehrerbietung“ bedeuten. J. van Herten,

Θρησκεία, Εὐλάβεια, Ἰκέτης, Diss. Utrecht, 1934 S. 30 ff. – Die Wörter ὁσιος und εὐσεβής bezeichnen das rechte Verhalten an sich den Göttern und auch Menschen gegenüber. W. J. Terstegen, Εὐσεβής en Ὁσιος, Diss. Utrecht, 1941, holländisch mit ausführlichem englischen Resumé; H. v. d. Walk, Zum Worte ὁσιος, Mnemosyne X 1942, S. 113 ff.: Bedeutungen des Wortes, das ursprünglich dem religiösen Gebiet angehört.

³ Das Material zu diesem Abschnitt findet sich ausführlich bei A. B. Cook, Zeus II S. 13 ff.

⁴ Et. m. p. 341, 5, ἐν ἑλυσίᾳ· εὐκίνητα, καὶ ἡλυσιν τὴν ἑλυσιν. Αἰσχύλος ἐν Ἀργείοις (fr. 17 Nauck²) Καπανεύς μου καταλείπεται λοιποῖς ἀνέραντος ἀρόρων ἐπηλυσιῶν ἀπέλιπεν. οἱ δὲ τὰ κατασκηφθέντα· οὕτως εἰς τὸ ῥητορικόν. εἰς δὲ τοὺς ἐτυμολόγους εὗρον· ἐν ἑλυσίᾳ λέγεται εἰς ἃ κεραυνὸς εἰσβέβληκεν, ἃ καὶ ἀνατίθεται Διὶ καταβάτη καὶ λέγεται ἄδυστα καὶ ἄβαστα. Vgl. Hesych s. v., ἐν ἑλυσίᾳ.

⁵ Hesych s. v. ἡλυσίων. . . ἄλλοι κεκεραυνωμένον χωρίον ἢ πεδίον· τὰ δὲ τοιαῦτά ἐστιν ἄβαστα, καλεῖται δὲ καὶ ἐν ἑλυσίᾳ. Pollux IX 41: τὰ μέντοι ἐν ἑλυσίᾳ, οὕτως ὀνομάζοντο εἰς ἃ κατασκήψαι βέλος ἐξ οὐρανοῦ· ὃ καὶ ἐν σκίῃ καὶ ἐγκτασκήψαι καὶ καταθεῖν ἐλεγον, καὶ τὸν Δία τὸν ἐπὶ αὐτῷ καταβάτην. περιερχθέντα δὲ τὰ ἐν ἑλυσίᾳ ἄβαστα ἀνείητο. Der Altar des Zeus Kataibates im Haus des Oinomaos in Olympia war von einem φράγμα umgeben, Paus. V 14, 10, vgl. 7.

Erechtheion Öffnungen über dem Dreizackmal des Poseidon angebracht worden sind, ist wohl durch eine Angleichung an das Blitzmal zu erklären, so daß die römische Sitte des *foramen apertum* auch in Griechenland bestanden haben mag.

Als Pyrrhos vor Sparta träumte, die Stadt sei vom Blitz getroffen worden, wurde dies so gedeutet, daß der blitzgetroffene Platz nicht betreten werden durfte.¹ Ein vom Blitz erschlagener Mensch wurde nicht einmal weggeschafft, sondern an Ort und Stelle begraben.² Plutarch fügt hinzu, daß die Stelle, auf der man die Leiche unverbrannt liegen ließ, eingeehgt wurde und daß die Körper der vom Blitz Erschlagenen nicht verwesen.³ Der Körper des vom Blitz erschlagenen Kapaneus wurde zwar verbrannt, aber gesondert von den sechs anderen vor Theben gefallenen Helden bestattet;⁴ seine Leiche war von einer besonderen Kraft erfüllt. Der Blitzgetroffene wurde tabu, nach späterer Auffassung geheiligt.⁵ Daß bei der Bestattung ein Blitz in das Grab des Lykurg und in das des Euripides einschlug, bedeutet ebenfalls eine Heiligung.⁶ Usener hat einige Stellen aus christlichen Schriftstellern herangezogen, die von einer Verehrung der vom Blitz Getöteten sprechen.⁷

Die Glosse des Etymologicum magnum und Pollux besagen, daß blitzgetroffene Plätze dem Zeus Kataibates geweiht wurden, den auch Aristophanes nennt.⁸ Mehrere ihm geweihte Steine sind gefunden worden, der älteste stammt aus Thalamai im südwestlichen Lakonien.⁹ Auf einer südlich der Akropolis zu Athen gefundenen Inschrift wird die Stätte als Abaton bezeichnet.¹⁰ Wenn man auf einer thessalischen Inschrift liest: Διὶ Καταιβάτη· ἥρωι Ἐπικράτει,¹¹ kann dies wohl nur dahin verstanden werden, daß Epikrates vom Blitz erschlagen und deshalb heroisiert worden ist.

Auffallend ist, daß diesem Gott Hausaltäre geweiht wurden. Einer befand sich unter den Ruinen des Hauses des Oinomaos in Olympia,¹² ein anderer wurde tatsächlich in einem Haus auf Thera gefunden;¹³ das größte Interesse bietet die Nachricht von den vor den Häusern in Tarent stehenden Altären, auf denen dem Zeus Kataibates geopfert wurde.¹⁴ Diese Altäre können jedoch nicht den Platz eines Blitzschlages bezeichnen, sondern waren sozusagen

¹ Plut., Pyrrhus 29. Der θάλαμος der vom Blitz getroffenen Semele war ἄβατον, Paus. IX 12, 3; Eur., Bacch. V. 6 ff., ebenso das Haus des Agathokles in Syrakus, das ἐμβρονταῖον genannt wurde, Diodor VIII 11.

² Artemidor, Oneirocr. II 9 p. 95 Hercher.

³ Plut., Quaest. conviv. IV 2, 3 p. 665 C.

⁴ Eur., Hik. V. 934 ff.

⁵ Der Blitztod kann aber auch eine Strafe des Frevlers sein. Diese Doppelheit des Tabubegriffes erklärt das Widerspruchs-volle der von Rohde, Psyche I S. 320 ff., behandelten Zeugnisse. Vgl. Cook, Zeus II S. 22 f., und E. Maaß, Arch. Jb. XXII, 1907, S. 46 f.

⁶ Plut., Lyk. 31.

⁷ H. Usener, RhM. LX, 1905, S. 9 ff. = Kleine Schr. IV S. 478 f.

⁸ Aristoph., Pax V. 42. Ausführliche Behandlung bei Cook, Zeus II S. 13 ff.

⁹ IG. V 1, 1316: Διὸς Καβάτα. πέμπτοι

ἔτει θύεν [ἱ]λήμιον Γαισύλο; der Name ist eher der des vom Blitz Erschlagenen als desjenigen, dem das Opfer oblag. Vgl. A. J. Reinach, Rev. ét. gr. XX, 1907, S. 61.

¹⁰ IG. II² 4965 = SIG.³ 992, Διὸς Κα[τ]αιβάτο[υ] ἄβατον. Vgl. ebd. 4998, wo ἱερὸν nur zugefügt ist, und ferner eine Felseninschrift aus Melos, IG. XII 3, 1093; Basis (mit Stele) aus Paros, IG. XII 5, 233. Vgl. auch den Artikel Kataibates in RL.

¹¹ Eph. arch., 1924 S. 146 Nr. 389.

¹² Paus. V 10, 7; vgl. o. S. 71 A. 5. Er hatte einen Altar in der Akademie, wo er auch μῦσιος, Schützer der Ölbäume, genannt wurde, Apollodoros FGrHist. 244, 120 Jacoby.

¹³ IG. XII 3 Suppl. 1360.

¹⁴ Über die Textgestaltung und Erklärung der Erzählung bei Athen. XII p. 522 E f. s. M. P. Nilsson, RhM. XLIII, 1908, S. 315 = Opusc. I S. 35 f.

Blitzableiter; man errichtete einen Altar und opferte dem Zeus Kataibates, um von dem Einschlagen des Blitzes verschont zu bleiben. Die Verehrung des Zeus Kataibates nahm die übliche Form an, so daß ihm Statuen und Bilder geweiht wurden. Auf der Agora von Thasos ist eine Basis mit der Inschrift $\Delta\iota\varsigma \text{ Καταβάτου}$, die eine Bronzestatue getragen hat, gefunden worden,¹ und in der Nähe von Nauplia ist ein Relief des blitzschleudernden Zeus mit demselben Namen gefunden worden.²

Diese Einzelheit ist eingehend besprochen worden, weil sie sowohl hinsichtlich der ursprünglichen Grundlage wie hinsichtlich der entwickelten Form der griechischen Religion sehr lehrreich ist. Die von der erschreckenden Kraft des Blitzschlages herrührende Vorstellung, daß die getroffenen Plätze und Menschen tabu sind, tritt deutlich und offen hervor. Hiermit stimmt aufs beste überein, daß der vom Blitz Getötete heroisiert wurde, denn, wie wir sehen werden (u. S. 189), beruht die Heroisierung nicht auf der Heiligkeit, sondern auf einer besonderen, dem Toten anhaftenden Kraft, die auch böseartig sein kann. Selbstverständlich war aber, daß in diesem Falle die Kraft von dem Blitzgotte Zeus ausging und daß diesem als „dem im Blitze Niedersteigenden“ ein apotropäischer Kult gewidmet wurde. Die Blitzmale wurden so zu Altären des Zeus Kataibates.

2. Heiligkeit der Stätte. Ein Ort, eine Stätte mag an sich heilig, d. h. von göttlicher Kraft erfüllt, sein. Den Grund, warum der Mensch mit einem Male an einer bestimmten Stätte die Anwesenheit der Macht spürte, kennen wir nicht; das mag manchmal auf irgendeinem Zufall beruht haben. Einmal entstanden, konnten jedoch ein solches Gefühl und die Furcht vor dieser Stätte sich auf spätere Generationen fortpflanzen. Gewisse Stätten waren durch ihre Natur besonders geeignet, ein solches Gefühl zu erwecken, z. B. eine ebenspendende Quelle, eine schützende, überhängende Felswand, eine kühle, dunkle Grotte, aber durchaus nicht alle von diesen sind heilige Stätten geworden. Grotten, Höhlen und überhängende Felswände (*rock shelters*) waren in der minoischen Zeit sehr häufig Kultstätten, worauf wir unten (S. 263 ff.) zurückkommen; in geschichtlicher Zeit wurden Grotten und Quellen den Nymphen, die als persönliche Mächte verehrt wurden, geweiht, jedoch nicht immer. Grotten und Höhlen gehören auch anderen Göttern an. Es sei nur erinnert an die Höhle des Zeus auf dem Idagebirge auf Kreta,³ an die der Eileithyia in Amnisos bei Knossos,⁴ an die des Poseidon auf Tainaron;⁵ Aphrodite hatte eine Grotte in Naupaktos,⁶ Rhea eine auf dem Thaumasion bei Methydrion,⁷ Pluton eine in Eleusis;⁸ auch unter dem Tempel der Aphaia

¹ BCH. L, 1926 S. 245 f.; aus der Zeit um Christi Geburt. Eine Basis aus der Peraia der Rhodier, Eph. arch., 1913, S. 5 Nr. 101.

² Athen. Mitt. XV, 1890, S. 233, $\Delta\iota\varsigma \text{ Καταβάτα}$ verschrieben. Auf den Zeus Κεράνιος , der die gleiche Bedeutung hat und dem auch Hausaltäre gewidmet sind, gehe ich nicht ein, ebensowenig auf den $\text{Zeus βροντῶν καὶ ἀστράπτων}$, der kleinasiatisch ist; ich erinnere hier nur an die Inschrift, Milet I 7 Nr. 278, $\Delta\iota\varsigma \text{ Κεραυνίου}$, mit einem Doppel-

beil, der Waffe der kleinasiatischen Blitzgötter. Siehe Cook, Zeus II S. 806 ff.

³ F. Halbherr, Scavi e trovamenti nell'antro di Zeus sul monte Ida, Museo di ant. class. II, 1888, S. 689 ff.

⁴ S. unten S. 262.

⁵ Pomp. Mela II 51; Strab. VIII p. 363.

⁶ Paus. X 38, 12.

⁷ Paus. VIII 36, 3.

⁸ F. Noack, Eleusis, 1927, S. 78 f.

auf Ägina ist eine Grotte gefunden worden,¹ und Apollon hatte oft heilige Grotten, besonders in Kleinasien.² Hingewiesen sei schließlich auf die von Rohde behandelten Höhlenentrückungen³ und die künstlichen Grotten im dionysischen Kult⁴ sowie auf Porphyrs Schrift von der Nymphengrotte.

Doch wäre es irrig anzunehmen, daß den Alten nur solche Stätten, wo auch uns ein leises Schauern oder ein Gefühl der in der Natur wirkenden Kräfte überkommt, heilig und krafterfüllt schienen. Wir müssen uns daran erinnern, daß es in der vorgeschichtlichen Zeit keine alleinstehenden Tempelgebäude gab, nur kleine Kapellen im Palast und Baumheiligtümer auf dem offenen Feld. Der Platz des Kults war in alter Zeit ein Hain ohne Gebäude, höchstens mit einem Altar versehen, die Schädel der Opfertiere wurden an den Bäumen festgenagelt und die Votivgeschenke an den Ästen aufgehängt; so macht es noch Aigisthos in der Erzählung des Nestor γ 273 f., und in Aulis opferten die Achäer auf einem Altar neben einer Quelle unter einer schönen Platane, B 305 ff. Später wurde an einer solchen Stätte eine Behausung für das Bild des Gottes und sein Eigentum, Tempelgerät und Votivgeschenke, erbaut.

Die Heiligkeit der Stätte ist die Vorbedingung für die Erbauung eines Gotteshauses; darin besteht zwischen uns und den Alten ein Unterschied, der gewöhnlich leider übersehen wird, so daß man der Kontinuität der Kultstätten nicht gerecht wird. Bei uns wird ein Platz dadurch heilig, daß man ein Gotteshaus auf ihm erbaut, und die Kirche wird durch einen besonderen Akt eingeweiht, wodurch die Stätte mit Heiligkeit bekleidet wird. Bei den Alten ist umgekehrt die Heiligkeit der Stätte der Anlaß zur Errichtung eines Gotteshauses. Uns fehlt das Gefühl für die Kontinuität bezüglich der Kultplätze, für die Alten war sie grundlegend. Diese in ihrer Tragweite oft nicht voll gewürdigte Erkenntnis zeigt die Berechtigung und den großen Wert der Untersuchung der Kontinuität der Kultstätten, die besonders für den Zusammenhang zwischen der mykenischen und der geschichtlichen Zeit von größter Wichtigkeit ist. Wir werden darauf zurückkommen (S. 339 ff.). Das Gefühl der Kontinuität ist erst in späterer Zeit ganz abhanden gekommen. Aber noch bei dem Übergang zum Christentum wirkte es sehr stark. Viele Kirchen sind auf den Fundamenten antiker Tempel errichtet worden, falls ein solcher wie z. B. das Parthenon oder der Dom zu Syrakus, nicht einfach mit den nötigsten Veränderungen in eine Kirche verwandelt wurde.⁵ Auf Berggipfeln in Griechenland, wo einmal Zeus thronte, hat jetzt oft St. Elias ein Kapellchen.

Bezeichnend ist die Erzählung von der Reinigung Athens durch Epimenides.⁶ Er führte weiße und schwarze Schafe nach dem Areopag, ließ sie laufen,

¹ H. Thiersch, Äginetische Studien I, Nachrichten Ges. d. Wiss. Göttingen 1928 S. 157 ff.

² Ptoion u. a.; vgl. Wilamowitz, Hermes XXXVIII, 1903, S. 578 f. Das klarische Orakel, Tac., Ann. II 54; Jambl., de myst. III 11; Inschriften OGI. 530 n. 9.

³ Rohde, Psyche I S. 111 ff.

⁴ Siehe Bd. II S. 345.

⁵ Das Ergebnis einer Untersuchung von

F. W. Deichmann, Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern, Arch. Jahrb., LIV, 1939, S. 105 ff., ist, daß im Osten die Tempel im allgemeinen zerstört und exorziert und aus den Materialien Kirchen erbaut wurden unter Bewahrung des alten Temenos, im Westen und Athen dagegen Tempel in Kirchen verwandelt wurden.

⁶ Diog. Laert. I 110.

wohin sie wollten, und befahl, dort, wo sie sich niederlegten, dem betreffenden Gott zu opfern; auf diesen Plätzen wurden den namenlosen Göttern Altäre errichtet. Aus dem Bericht geht deutlich hervor, daß die Tiere den Platz selbst anzeigten, der von göttlicher Kraft erfüllt war; diese wohnt eben dem Ort als solchem inne.

3. Tabus der Heiligtümer (*ἁβαρα, ἁδντα*). Also ist ein Heiligtum ein Ort, der an sich von Kraft, im Sinne der griechischen Religion von göttlicher Kraft erfüllt und demnach heilig ist. Ein solcher Ort ist daher gewissen Tabus unterworfen, die mehr oder weniger streng sein können; gewisse Anforderungen werden an diejenigen gestellt, die ihn betreten. Am allgemeinsten ist die Forderung der rituellen Reinheit, auf die wir unten (S. 90 f.) bei der Besprechung der Reinigungen zurückkommen; sie kann verschieden abgestuft sein. Nicht alle Heiligtümer stehen allen Menschen offen:¹ von einigen waren Fremde, Sklaven, von andern entweder Männer oder Frauen ausgeschlossen;² Nichtgriechen durften z. B. den großen Spielen nicht beiwohnen. Das Adyton des alten Tempels der Athena auf der Akropolis durfte von Dorern nicht betreten werden.³ Daß von gewissen Heiligtümern ein Geschlecht ausgeschlossen blieb, beruht darauf, daß der Kult dem anderen reserviert war; besonders ist dies der Fall bei Frauenkulten wie dem Kult der Demeter. Ebenso waren selbstverständlich die nicht Eingeweihten von den Mysterienheiligtümern ausgeschlossen; in Eleusis mußten sogar die Sklaven, die eine Arbeit in dem heiligen Bezirk auszuführen hatten, eingeweiht sein.⁴

Einige Tempel waren nur bei Gelegenheit der jährlichen Feier geöffnet, was der beste Beweis dafür ist, daß das antike Gotteshaus nicht wie das unsrige für die Gemeinde und ihren Gottesdienst, sondern nur für den Gott bestimmt war; so war das Dionysosheiligtum ἐν Λίμναις in Athen nur am Choenfest, das am 12. Anthesterion stattfand, zugänglich,⁵ das Thesmophorion in Alexandria nur bei einem alljährlichen Opfer,⁶ das eingezäunte Grab der Hippodameia in Olympia nur den Frauen, die das alljährliche Opfer brachten, der Tempel des Hades in Elis nur einmal im Jahr und sogar dann einzig dem Priester,⁷ ebenso nur einmal jährlich der Tempel der Artemis Eurynome in Phigalia,⁸ der des Dionysos Lysios in Theben,⁹ der der Dindymene ebendort,¹⁰ zweimal im Jahr der Artemistempel in Hyampolis;¹¹ der den Frauen immer zugängliche Tempel der Kore in Megalopolis stand einmal des Jahres den Männern offen,¹² der Tempel des Dionysos in Bryseai war dagegen nur den Frauen zugänglich.¹³

¹ Spezialverbote anderer Art s. Stengel, Gr. Kultusalte. S. 18.

² Sammlung der Zeugnisse bei Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, RGVV. IX 1, 1910, S. 118 ff. Das älteste Beispiel dürfte der archaische Stein aus dem Delphinion sein, Milet I 3 Nr. 132: θεὸς ἔπεν γυναῖκας ἐς τὸρακ[λ]έος μὴ εἰσιέναι.

³ Die bekannte Geschichte von König Kleomenes, Herodot V 72, der der Priesterin die vielbesprochene Antwort gibt: ἀλλ' οὐ Δωριεὺς εἰμι ἀλλ' Ἀχαιός.

⁴ P. Foucart, Les mystères d'Eleusis, 1914, S. 346 ff. IG. II² 1673 Z. 24.

⁵ Demosth. in Neaeram LIX 76.

⁶ Polyb. XV 29.

⁷ Paus. VI 20, 7 bzw. VI 25, 2.

⁸ Paus. VIII 41, 5.

⁹ Paus. IX 16, 6.

¹⁰ Paus. IX 25, 3.

¹¹ Paus. X 35, 7.

¹² Paus. VIII 31, 8.

¹³ Paus. III 20, 3.

Die Heiligkeit anderer Tempel war so gewaltig, daß sie nur den Priestern und Kultbeamten zugänglich waren. Die Cella des Tempels des Sosipolis in Elis durfte nur die diensttuende Priesterin mit verhülltem Kopf und Gesicht betreten; in dem vorderen, der Eileithyia gehörenden Raum, den ein jeder betreten durfte, blieben die Jungfrauen und Frauen stehen, welche einen Hymnus vortrugen.¹ Der Hain der Artemis Soteira in Pellene war nur den Priestern zugänglich,² ebenso der dem Apollon Karneios geweihte Raum eines Doppeltempels in Sikyon³ und ähnlich die Grotte der Rhea in Methydrion den ἱεραὶ γυναῖκες.⁴ Das Heiligtum der Aphrodite in Sikyon blieb nur der γυνὴ νεώκορος vorbehalten, der Geschlechtsverkehr verboten war, und einer Jungfrau, die λουτροφόρος genannt wurde; die anderen durften am Eingang zuschauen und beten.⁵

Einige Heiligtümer waren überhaupt unbetreibar. Pausanias erwähnt fünf, alle, mit Ausnahme des Tempels der Aphrodite Urania zu Aigeira in Achaia, in dem rückständigen und an Kultmerkwürdigkeiten reichen Arkadien: das Heiligtum des Zeus Lykaeos auf dem Lykaion, das desselben Gottes in Megalopolis – ohne Zweifel eine Filiale –, das des Poseidon in Mantinea und den Hain der Μεγάλαι θεαὶ in Megalopolis.⁶ Bei einem Neubau des Poseidontempels zur Zeit des Hadrian wurde darauf geachtet, daß die Arbeiter nicht in den alten Tempel hineinsahen oder etwas von den Ruinen weggeschafft wurde; der neue Tempel wurde rings um den alten herum aufgeführt. Es gibt Inschriften aus Thera, welche nur das Wort ἄβατον enthalten;⁷ eine aus Kos lautet: τὸν χώρον ἄβατον καθιερωσαι.⁸ In diesem Falle ist der Grund für die Unbetretbarkeit nicht ersichtlich. An dem Friedhof beim Dipylon in Athen gab es ein Abaton der Tritopatores.⁹

Verschiedene Erzählungen waren im Umlauf über die Strafe, welche denjenigen traf, der das Tabu übertrat. Bekannt ist der Unfall des Miltiades, der bei der Belagerung von Paros mit einer ὑποζάχορος τῶν χθονίων θεῶν Unterhandlungen anknüpfte. Er begab sich zu einem Hügel vor der Stadt, sprang über den Zaun des Heiligtums der Demeter Thesmophoros und ging auf das Megaron zu; vor den Toren wurde er von einem Schauder ergriffen, worauf er sich auf den Rückweg machte. Beim Überspringen eines Zaunes verrenkte er sich daraufhin den Schenkel.¹⁰ Dies war der Beginn seines Unglücks, die Rache für die Übertretung des Tabus des Heiligtums. An das Heiligtum auf dem Lykaion knüpften sich eine Reihe von Legenden;¹¹ wer dort eintrat, verlor seinen Schatten, er wurde zur Strafe gesteinigt oder konnte höchstens noch ein Jahr leben; wenn er aus Unkenntnis gefehlt hatte, wurde er nach Eleutherai geschickt.¹² Zwei Akarnaner, welche im Jahre 200 v. Chr. versehentlich in das Heiligtum von Eleusis bei der Mysterienfeier hineingeraten waren, wurden sogar getötet, was die Akarnaner zum Krieg

¹ Paus. VI 20, 3.

² Ebd. VII 27, 3; vgl. Plut., Arat 32.

³ Paus. II 10, 2.

⁴ Paus. VIII 36, 3.

⁵ Paus. II 10, 4.

⁶ Paus. VII 26, 7; VIII 38, 6; 30, 2; 5, 5; vgl. 10, 2; 31, 5.

⁷ IG. XII 3, 453–55, Suppl. 1381: μῆπιβήν.

⁸ Paton and Hicks, Inscr. of Kos 8.

⁹ IG. I², 870: ὅρος ἱερῶ Τριτοπατρέων ἡάβατον.

¹⁰ Herodot VI 134.

¹¹ Stellen gesammelt von W. Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens, 1891, S. 7 ff.; Cook, Zeus I S. 63 ff.

¹² Plut., quaest. graecae 39 p. 300 A.

gegen Athen veranlaßte.¹ Aipylos, der das Heiligtum des Poseidon in Mantinea betrat, erblindete und starb bald darauf.

4. Asyle. Asylrecht² kommt an sich einem jeden heiligen Bezirk zu, denn nicht nur, was dem Gott geweiht worden ist, sondern überhaupt alles, was in Berührung mit dem heiligen Bezirk kommt, ist unantastbar. So schont Odysseus den Priester bei dem Überfall auf die Kikonen.³ Ich wähle mit Bedacht das Wort Berührung. Daß die rein physische Berührung mit dem Heiligen die Bedingung ist, kommt in einem bekannten Beispiel besonders klar zum Ausdruck.⁴ Als der Archont Megakles die Teilnehmer an dem mißlungenen Aufstandsversuch des Kylon überredet hatte, von dem Heiligtum der Athena, wo sie Zuflucht genommen hatten, in die Stadt herniederzusteigen, um sich vor Gericht zu stellen, banden sie ein Seil an das Bild der Göttin und hielten sich an ihm fest. Als nun das Seil zerriß, während sie sich nahe den Σεμναὶ θεαί befanden, sahen Megakles und seine Kollegen darin ein Zeichen, daß die Göttin ihnen ihren Schutz verweigerte, ergriffen sie, steinigten sie und töteten einige, die an dem Altar der Göttinnen Zuflucht gesucht hatten. Das ist das berühmte Κυλώνειον ἄγος.

Genau dasselbe Mittel gebrauchte der Tyrann Pindaros von Ephesos bei der Belagerung der Stadt durch den Lyderkönig Kroisos. Als durch den Einsturz eines großen Turmes der Fall der Stadt unvermeidlich bevorstand, riet er den Ephesiern, die Tore und Mauern der Stadt mit den Säulen des Artemistempels zu verbinden. Aus Scheu vor der Göttin schonte daraufhin der König die Stadt und schloß einen Vertrag ab. Der älteste Gewährsmann, Herodot, sagt einfach, daß die Ephesier bei der Belagerung ihre Stadt der Artemis weihten, indem sie ein Seil vom Tempel bis zur Stadtmauer spannten, und fügt hinzu, daß die Entfernung zwischen der Altstadt und dem Tempel sieben Stadien betrug.⁵ Wenn man die Kraft, um die es sich hier handelt, mit der Elektrizität vergleicht, kann man füglich sagen, daß in solchen Fällen eine Leitung hergestellt wird, durch welche die Kraft zu etwas, das sich außerhalb des heiligen Bezirkes befindet, hinübergeleitet wird. Die Heiligkeit wird durch die physische Berührung vermittelt, nicht anders als bei der Handauflegung.

Wie ernst die Verletzung des Asylrechts genommen wurde, ist bekannt und wird am besten veranschaulicht durch die unheilvolle Rolle, die das Κυλώνειον ἄγος durch Jahrhunderte spielte; noch beim Ausbruch des Peloponnesischen Krieges war dies einer der Anklagepunkte der Spartaner gegen die Athener. Thukydides erzählt, daß die Anhänger des Kylon sich auf die Altäre der Akropolis niedergelassen hatten und daß die bestellten Wächter

¹ Liv. XXXI 14.

² Zu beachten ist, daß das Substantivum ἄσυλον in der uns geläufigen Bedeutung im Griechischen kaum nachzuweisen ist, abgesehen von dem lateinischen Lehnwort; der griechische Ausdruck lautet φῶξιμον; s. E. Schlesinger, Die griechische Asylie, Diss. Gießen 1933.

³ i 200: ἄζήμενοι· ὥκει γὰρ ἐν ἄλσει δυνδρήντι Φοίβου Ἀπόλλωνος.

⁴ Die Erzählung im Text nach Plutarch Solon 12. Thuk. I 126 und Herodot V 71 die den Vorfall recht ausführlich schildern, erwähnen nichts von dem Seil. Aber auch falls es sich um eine legendarische Ausschmückung handeln sollte, ist diese für unseren Zweck ebenso beweiskräftig, weil sie die einschlägigen volkstümlichen Vorstellungen wiedergibt.

⁵ Polyän, Strateg. VI 50; Herodot I 26.

als sie sahen, daß die Schutzsuchenden vor Hunger nahe daran waren, im Heiligtum zu sterben, sie wegführten und töteten. Ein ähnlicher Fall ist der Tod des Pausanias, den die Athener den Spartanern als Gegenbeschuldigung vorhielten.¹ Da dieser Zuflucht zum Tempel der Athena Chalkioikos genommen hatte, deckten die Spartaner den Tempel ab und vermauerten die Tür, um ihn durch Hunger zu bezwingen. Als er im Sterben lag, trugen sie ihn noch lebend hinaus. Diese beiden Erzählungen zeigen das Dilemma, vor das die Gegner der Schutzflehenden gestellt waren. Wenn sie es vermieden, sich durch Anwendung von Gewalt an dem Heiligtum zu vergreifen, den Schuldigen jedoch nicht laufen lassen wollten, dann mußte er darin sterben; dadurch wurde aber das Heiligtum verunreinigt, so daß sie derart ebenfalls in Schuld verstrickt wurden. Denn ein heiliger Bezirk darf weder durch Tod noch durch Geburt verunreinigt werden (s. u. S. 95 f.).

Auf die Regelung des Asylrechts einzugehen, die in späterer Zeit wegen seiner großen Bedeutung im rechtlichen Leben notwendig wurde, ist hier nicht der Ort.²

5. Der Altar. Der Herd. Der Altar, der anfangs aus Rasenstücken oder Steinen (Taf. 34, 2) hergerichtet wurde, entwickelte sich zu den uns bekannten Formen.³ Im Innern von archaischen Tempeln gibt es mit Steinplatten eingekleidete Feuergruben,⁴ in der späteren Zeit standen die Altäre im Freien vor dem Tempel, in dessen Inneren Opfertische und kleine Altäre für unblutige Opfergaben aufgestellt wurden. Große monumentale Altäre wurden vielerorts errichtet, zahlreiche kleine Altäre des Hauskults aus Stein oder Terrakotta sind gefunden (s. Nachtrag). Im Kult der Toten und der Heroen wurde die alte Form bewahrt. Man unterscheidet zwischen dem Altar des Götterkults (βωμός) und dem des chthonischen Kults: ἐσχάρα, ein niedriger Altar (eigentlich Herd, eine Bedeutung, die immer lebendig blieb, so daß auch die Oberfläche eines βωμός so genannt werden konnte) und βέθρος, eine Grube, in der die Opfer verbrannt wurden und in welche die Spenden gegossen wurden, damit sie in das Erdreich hinabfließen.⁵ Dieser Unterschied scheint nachträglich aufgekommen zu sein. Der Altar war heilig, weil Opfergaben darauf gelegt oder verbrannt wurden; auch brieten die Teilnehmer an der Opfermahlzeit ihre Fleischstücke darauf (s. u. S. 829 f.).

Dieselbe Heiligkeit wie einem Altar kam dem Herd⁶ des Hauses zu, und zwar ursprünglich wegen seiner eigenen Heiligkeit, also unmittelbar und nicht weil die θεοὶ ἐστρωτοῦχοι an ihm aufgestellt waren, was schwach bezeugt ist; Hestia selbst ist kaum völlig personifiziert worden. Auf den Herd ließ sich der Schutzflehende nieder, weil er dort denselben Schutz wie in einem Heiligtum genoß. Odysseus setzte sich im Königspalast in Scheria auf den

¹ Thuk. I 134.

² Die letzte Arbeit ist die o. S. 77 A. 2 angeführte von Schlesinger; Anerkennung des Asylrechts in Verbindung mit der panhellenischen Geltung der Spiele einer Stadt, P. Boesch, *Θεωρμός*, 1908, S. 49 ff.

³ Stengel, *Gr. Kultusalte.* S. 11 ff.; C. G. Yavis, *Greek Altars. Origins and Typology*, including the Minoan-Mycenaean

Offertory Apparatus, Washington Univ. Studies (Saint Louis), Monograph series, Humanities No. 1, 1949.

⁴ Siehe unten S. 829.

⁵ F. Robert, *Thymélé*, *Bibl. éc. fr.* 147, 1939, S. 185 ff., diskutiert die Bedeutungen der Wörter ἐσχάρα, βέθρος u. a.

⁶ Siehe die Art. Herd und Hestia in PW. und RL; mehr unten S. 337 f.

Herd, und Ähnliches ist aus Mythen und geschichtlichen Erzählungen bekannt.¹ Hesiod verbietet, sich dem Herde in beschmutztem Zustande zu nähern, und für gewisse Opfer galt das Verbot οὐκ ἐκφορά.² Kinder wurden dadurch in die Familiengemeinschaft aufgenommen, daß sie um den Herd getragen,³ und Sklaven dadurch, daß sie an den Herd geführt wurden.⁴

6. Ländereien der Götter. Es gibt einige wohlbekannte geschichtliche Beispiele, welche zur Schlußfolgerung führen könnten, daß auch das den Göttern zugehörige Land tabu war und brach daliegen mußte; man denke an das dem delphischen Gott geweihte heilige Land,⁵ dessen Bebauung durch die Phoker und die Lokrer in den heiligen Kriegen des 4. Jahrhunderts eine so unheilvolle Rolle spielte, und an das Pelargikon unterhalb der Akropolis in Athen. Völlig beweiskräftig sind diese Beispiele jedoch nicht, da das Verbot einen besonderen Grund gehabt haben kann. Das heilige Land des Apollon hatte der Stadt Krisa gehört, die wegen ihrer Vergehen gegen die Pilger im ersten heiligen Krieg zerstört wurde, und mag deswegen mit Fluch belegt worden sein. Das Pelargikon, das für Notwohnungen in Anspruch genommen wurde, als sich die Landbevölkerung während des Peloponnesischen Krieges in der Stadt sammelte, war von kleinen Heiligtümern besetzt, die durch diese Maßnahme eingeengt wurden; dazu kam das Orakel, das durch ein Wortspiel die Heiligkeit des Ortes einschärfte: Πελαργικὸν ἄργον ἄμεινον.⁶ Es ist nicht sicher, daß der Bezirk von Anfang an nicht berührt werden durfte. Dagegen scheint die Benutzung der an der megarischen Grenze liegenden ἐπαὶ ὀργᾶς der eleusinischen Göttinnen verboten gewesen zu sein, denn im Jahre 352/51 wurde durch einen Volksbeschluß ein umständliches Verfahren angeordnet, um die Bebauung zu ermöglichen,⁷ die jedoch schließlich Apollon verweigert zu haben scheint. In anderen Bezirken war das Weiden von Tieren und das Schlagen von Bäumen verboten.⁸

Es handelt sich jedoch hier um Ausnahmen und nicht um eine allgemeine Regel. Es gibt viele Beispiele dafür, daß einem Gott gehörige Ländereien

¹ η 153, daher wird er ἐρέσιος genannt, η 248. Z. B. der Telephosmythos und die Geschichte von der Einkehr des Themistokles bei dem Molosserkönig Admetos, Thuk. I 136.

² Hes., Op. V. 733f., u. S. 93f. Hesych. u. a. s. v. ἐστὶ θεομέναι ἥσαν τινες θυσίαι, ἀφ' ὧν οὐχ ὁλόν τε ἦν μεταδοῦναι ἢ ἐξενεγκεῖν, wohl im Gegensatz zu Opfern, die für andere Götter geschlachtet wurden. Es ist behauptet worden, daß die Heiligkeit des Herdes sich auf die Asche ausdehnte, s. u. S. 88 A. 2.

³ Bei den Amphidromien, s. u. S. 95.

⁴ Schol. Aristoph., Plut. V. 768.

⁵ Vgl. das Gesetz der Amphiktyonen aus dem J. 380/79, IG. II², 1126 = SIG.² 145.

⁶ Thuk. II 17. In dem Volksbeschluß über die eleusinischen Erstlinge, IG. I² 76 = SIG.² 83 = LS. 4 Z. 54, vom J. 418 wurde auf den Vorschlag Lampons bestimmt, daß der Archon-König die Heiligtümer im Pelargikon abgrenzen sollte, daß Altäre dort nicht mehr ohne Einwilligung des

Rats und des Volks errichtet werden durften und daß man keine Steine von dort wegführen durfte. Auf die verwickelten topographischen Fragen einzugehen, ist hier nicht der Ort; s. W. Judeich, Topographie von Athen,² 1931 (in diesem Handbuch) S. 113 ff. S. Wide, Pomerium och Pelargikon, Programm Uppsala 1911; il Pomerium e il Pelargikon, Ausonia VII, 1912, S. 23ff., trennt die alte Mauer Pelargikon von dem Bezirk Pelargikon und hält diesen für einen unbebauten Streifen ähnlich dem Pomerium.

⁷ IG. II² 204 = SIG.² 204 = LS. 28, wo die hierauf bezüglichen Schriftstellernotizen zu finden sind. Für die Wortbedeutung „bewaldetes Gelände“ s. E. Norden, Aus altrömischen Priesterbüchern, Acta Soc. Human. Litt. Lund XXIX, 1939, S. 22f., über die Topographie U. Kahrstedt, Athen. Mitt. LVII, 1932, S. 9f.

⁸ Schlesinger a. a. O. S. 29 A. 3.

verpachtet und bebaut wurden. Das rharische Feld, das zuerst Brotfrucht getragen haben sollte, wurde verpachtet; die Einkünfte erscheinen in den Rechnungen der eleusinischen Epistaten.¹ Hinsichtlich des Bezirkes des Neleus und der Basile in Athen wird in einem Volksbeschluß angeordnet, daß er zur Bepflanzung mit Oliven auf zwanzig Jahre verpachtet werden soll.² Aus den Rechenschaften des Apollontempels auf Delos geht hervor, daß der Gott Grund und Häuser besaß, die verpachtet wurden. In Kyrene wurde speziell betont, daß, wenn dem Gott der Preis für einen im Heiligtum geschlagenen Baum gezahlt worden war, das Holz für jeden beliebigen Zweck gebraucht werden durfte.³

7. Die Bilder der Götter. Den Ursprung und die erste Entwicklung der Bilderverehrung geschichtlich festzustellen wird nie möglich sein, nur hypothetische Vermutungen können hierüber ausgesprochen werden. Möglicherweise ging das Herstellen von Bildern ihrer Verehrung voran. Man muß sicher auf einer frühen Stufe mit dem künstlerischen Trieb der Menschen rechnen, die, was sie in ihrer Phantasie und in ihrem Glauben schauen, auch leibhaft vor Augen haben wollen. In der minoischen Zeit scheint es keine anderen Götterbilder gegeben zu haben als die kleinen Idole der Hausgöttin, dagegen werden Epiphanien der Götter nicht selten in Kultszenen dargestellt; aus der mykenischen Zeit haben wir den sogenannten „Lord von Asine“ (u. S. 344f.), und vielleicht ist ein Kalksteinkopf aus Mykenai das Bild eines Gottes.⁴ Es besteht die allgemeine Meinung, daß der Kult im Anfang der griechischen Zeit bildlos war, obgleich sich das nicht direkt beweisen läßt. Vielleicht ist diese Annahme im großen und ganzen richtig, jedenfalls nahm die Herstellung von Götterbildern seit dem 7. Jahrhundert einen großen Aufschwung.

Die ältesten Bilder⁵ wurden immer als die heiligsten angesehen, weil sie vom Nimbus hohen Alters umgeben waren, besonders die Xoana, die wegen der altertümlichen Technik so genannt wurden. Auf attischen Vasenbildern und Reliefs werden Götterbilder, und zwar nicht nur die Palladien, in archaischem Stil dargestellt,⁶ auch die Hermen behalten im 5. Jahrhundert die archaische Haarbehandlung.

¹ Paus. I 38, 6; IG. II² 1672 = SIG.² 587 Z. 253.

² IG. I² 94 = SIG.³ 93 = LS. 13.

³ Siehe u. S. 90; mehr bei Stengel, Gr. Kultusalts.³ S. 19 ff.

⁴ Eph. arch. 1902, Taf. 1.

⁵ F. Willemsen, Frühe griechische Kultbilder, Diss. München 1939 (unbedeutend), bringt S. 36 ff. ein Verzeichnis von Götterbildern als Empfängern geweihter Gewänder mit Literatur.

⁶ Z. B. auf den Vasen mit dem Opfer des Oinomaos, auf Meidias' Hydria mit dem Leukippidenraub und auf dem Fries von Phigalia. Als Beispiel ist ein Pelike mit einer Opferszene abgebildet (Taf. 34, 2 aus Scheffold, Statuen auf Vasenbildern, Arch. Jahrb. LII, 1937, S. 51, Abb. 11). Hinter dem aus Feldsteinen erbauten Altar steht

ein Götterbild auf einem hohen Pfeiler. Interessant ist ein kürzlich von E. Bielefeld, Zur griech. Vasenmalerei des 6. bis 4. Jahrh., 1952, Taf. XXVII, veröffentlichtes Vasenbild. Das zwischen zwei großen Weihrauchständern stehende Xoanon ist in ein reich gesticktes, eng anliegendes Gewand gehüllt. Es sieht gar nicht so altarchaisch aus, wie der Verf. sagt (S. 16), oder hat der Maler es modernisiert? Das Bild hält in jeder Hand eine Opferschale, wie oft Götter auf attischen Vasenbildern (s. Nachtrag). Der Herausgeber der Vase, die Themis mit Opferkorb und Fackel vor Bendis zeigt (s. u. S. 834 A. 1), bemerkt S. 140, daß jener sonst nicht in der Hand einer Göttin vorkommt. Es gibt doch noch eine zweite Ausnahme, das späthellenistische,

An das Bild knüpfen sich dieselben Assoziationen wie an die Person selbst.¹ Auch wir fühlen uns gerührt, wenn wir das Bild eines lieben Freundes sehen, und ein religiöses Bild, z. B. ein Kruzifix, erweckt in uns fromme Gefühle. Die Verehrung, die wir für die Person fühlen, erstreckt sich auch auf das Bild; man behandelt ein schadhaftes Kruzifix nicht wie ein gewöhnliches Holzstück. Wer immer gegen die Bilderverehrung eifert, erweist sich dadurch als Rationalist. Es ist nur natürlich – und das wird durch das starke Fortleben der Bilderverehrung und des Glaubens an die Wunderkraft der Bilder in vielen europäischen Ländern noch heutigen tags bestätigt –, daß sich die an die Bilder geknüpften Assoziationen nicht nur auf das Gefühlsleben beziehen, sondern daß ihnen auch aktive Wirkungen zugeschrieben werden. Man kennt ja die Verwendung der Bilder beim Zaubern. Die Vorstellung von dem Wirken der Person und der Kraft der Gottheit knüpft sich an ihr Bild. Nur durch den Denkprozeß, der uns sagt, daß das Bild doch nicht die Person, sondern ein Stück tote Materie ist, kann diese Assoziation abgeschnitten werden.

Die Griechen waren Rationalisten. Es ist in der Tat erstaunlich, wie wenig sie im Gegensatz zu vielen anderen Völkern an die wirksame Kraft des Bildes und auch des Namens geglaubt haben. Denn an den Namen knüpfen sich ebenso wie an das Bild die mit der Person verbundenen Assoziationen. Namen werden daher oft als krafterfüllt betrachtet, im Zauber verwendet oder geheimgehalten, damit die Kenntnis von ihnen nicht einem anderen Menschen Macht über ihren Träger gebe. Erst verhältnismäßig spät entstand in Griechenland die Sitte, Namen der Götter oder der Sakralbeamten zu verheimlichen,² wie auch der Glaube an die Wunderkraft der Götterbilder. Diese rationalistische Haltung wurde vielleicht durch das späte Aufkommen der Götterbilder unterstützt.

Die Götterbilder sind selbstverständlich besonders heilig. Daher verbanden sich die Mitschuldigen Kylons durch ein Seil mit dem alten Sitzbild der Athena (o. S. 77). Es gab Bilder, die so heilig waren, daß sie nur von der Priesterin geschaut werden durften, vielleicht waren sie in unzugänglichen Adyta untergebracht.³

Die Wunderwirkungen, welche griechischen Götterbildern zugeschrieben wurden, sind sehr mäßig. Die merkwürdigste Geschichte wird von dem des Hermes Perpheraios in Ainos in Thrakien erzählt.⁴ Das von Epeios verfertigte

der Artemis Eupraxis geweihte Relief aus Sizilien (Arch. Jahrb. XL, 1925, S. 210 f., Abb. 1), wo die Göttin in der einen Hand den Opferkorb hält und in der anderen eine Fackel, mit der sie das Feuer auf dem Altar entzündet. In beiden Fällen ist die Erscheinung des Opfernden auf die Göttin übertragen worden. Es dürfte überflüssig sein, die überlieferten Xoana aufzuzählen; nur für dasjenige der samischen Hera verweise ich auf R. Pfeiffer, Die neuen *δηγήσεις* zu Kallimachosgedichten, Sitz.-Ber. Akad. München 1934 Nr. 10 S. 17 ff., und K. Mras, Die in den neuen *δηγήσεις* zu Kallimachos' Aitia erwähnten 6 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

Kultbilder der samischen Hera, RhM. LXXXVII, 1938, S. 277 ff.

¹ Einiges gesammelt bei J. Martha, Les sacerdocs athéniens, Bibl. éc. fr. XXVI, 1882, S. 45 ff.

² Vgl. Nilsson, AfRw. XXXII, 1935, S. 81 mit A. 4 = Opusc. II S. 545 A. 8. Die eleusinischen Priester waren erst in der römischen Zeit hieronym.

³ Das der Hera und der Soteira in Aigion, Paus. VII 23, 9; 24, 3.

⁴ In den neuentdeckten *δηγήσεις* Καλλιμάχου, herausgeb. von Norsa und Vitelli, Florenz 1934; Callimachus ed. Pfeiffer, 1949, I p. 193; R. Pfeiffer, Die

hölzerne Bild wurde von Fischern gefunden, die es vergeblich zu zerkleinern und zu verbrennen versuchten und es darauf ins Meer warfen. Da sie es aber wiederum in ihren Netzen fingen, merkten sie, daß es sich um ein Gottesbild handelte, stellten es am Ufer auf und verehrten es; auf den Rat des Apollon wurde es schließlich in die Stadt hineingeführt. Ebenso wurde das Bild des Dionysos Kephalon in Methymna aus dem Meer gefischt.¹ Abgesehen von den Begleitumständen des Fundes besteht das hier berichtete Wunder in der Unzerstörbarkeit des Bildes, wodurch es seine Göttlichkeit beweist.

Ein wirkliches Wunder wird von dem Xoanon der Hera auf Samos erzählt. Als Tyrrenher es geraubt hatten, konnten sie das Schiff nicht von der Stelle bewegen und legten daher das Bild am Ufer nieder. Es wird hinzugefügt, daß die Räuber barbarische Karer waren; sie meinten, es sei von selbst weggelaufen, und umwanden es mit Lygoszweigen.² Ein Bericht von einem geglückten Überfall des Arat auf die Ätoler, welche Pellene plünderten, liefert ein Beispiel dieser Art für die hellenistische Zeit. Eine der Versionen erzählt, daß eine schöne, große Jungfrau mit einem Helm auf dem Kopf vor die Türen des Tempels der Artemis getreten sei und die Plünderer geschreckt habe; die Pelleneer selbst behaupteten freilich, die Priesterin habe den Ätolern die Besinnung geraubt, indem sie das Bild der Göttin aus dem Tempel trug; denn dieses stand für gewöhnlich unberührt da und, wenn es von der Priesterin umhergetragen wurde, durfte es von niemandem angeschaut werden und machte die Bäume, zwischen denen es einhergetragen wurde, unfruchtbar.³ Vom Herumtragen eines Gottesbildes erwartet man freilich eher Segen für die Früchte und das Land; es haben sich offenbar Zaubervorstellungen in die Anekdote hineingemischt. Ferner wird erzählt, daß die Karthager eine Apollonstatue in Gela raubten und nach Tyros schickten; als Alexander der Große Tyros am selben Monatstage und zur gleichen Stunde einnahm, an der die Karthager das Bild geraubt hatten, sei es hoch geehrt worden als Urheber der Einnahme der Stadt.⁴ In dieser Erzählung ist jedoch nicht die Statue an sich wirksam; hier handelt es sich um die Rache des Gottes und des Schicksals.

Das Xoanon der Artemis Orthia, das eine Priesterin bei der Geißelung der Epheben in ihren Armen trug, wurde schwerer, wenn die Schläge nicht hart genug waren; das ist eine bekannte Orakelart.⁵ Daß Pan, wenn die Jagd schlecht ausfiel, mit Zwiebeln gepeitscht wurde, wird von Theokrit erzählt;⁶ die Deutung ist nicht sicher, vielleicht war das ein Ausbruch böser Laune, wie sie auch vor heiligen Bildern nicht haltmacht.

Schwieriger ist es, die viel älteren Geschichten von gefesselten Götterbildern zu beurteilen. Nach Polemon waren das Bild des Dionysos auf Chios und das Sitzbild der Artemis in Erythrai gefesselt, damit sie nicht wegliefen.⁷ Aphrodite Morpho in Sparta hatte Fesseln um die Füße, und das alte Bild

neuen διγγήσεις zu Kallimachosgedichten, Sitz.-Ber. Akad. München 1934, 10 S. 23ff.

¹ Paus. X 19, 3; s. u. S. 593 A. 6.

² Athen. XV p. 672 B f. Letzteres ist ein Aition, da das Bild bei dem Tonaia genannten Fest auf Lygoszweigen gebettet wurde.

³ Plut., Arat. 32.

⁴ Timaios bei Diodor XIII 108.

⁵ Paus. III 16, 10; vgl. W. R. Halliday, Greek Divination, 1913, S. 223.

⁶ Theokr. VII, V 106 f. mit Scholien; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 443 f.

⁷ Schol. Pind. Ol. VII 95, nach Polemon.

des Enyalios ebendort war gefesselt, ebenso war die fischschwänzige Artemis Eurynome in Phigalia mit goldenen Ketten umwunden.¹ Ketten müssen nicht notwendig Fesseln, sondern können auch Schmuck sein. Was Enyalios betrifft, so versteht man die Fesselung: man wollte ihn nicht unnötigerweise loslassen. Wirklich gefesselt wurde auf den Rat des Orakels ein eigens hergestelltes Bild des Aktaion in Orchomenos, damit der Heros aufhöre, das Land zu schädigen;² das ist jedoch nichts als gewöhnlicher Zauber.

Sonst wird aus der alten Zeit nur erzählt, daß die Bilder Wahrzeichen geben. Als König Kleomenes vor einem beabsichtigten Angriff auf Argos im Heraion opferte, schoß eine Feuerflamme aus der Brust des Bildes der Göttin, was ihm als ein Wahrzeichen galt, daß er die Stadt nicht würde nehmen können.³ Die Sage, daß das Palladion die Augen abwandte, als Aias Cassandra vergewaltigte, kam vielleicht in der Iliupersis vor. Ähnliches erzählt Euripides von dem Bild der taurischen Artemis und Strabon von dem Xoanon der Athena in Siris.⁴ Auch bei späteren Verfassern werden in der Hauptsache ähnliche Vorzeichen von Götterbildern berichtet: sie lachen, reden, wenden sich ab, schwitzen, bewegen sich usw.; nur bei Heilungen üben sie eine auf die Menschen unmittelbar wirksame Kraft aus.⁵

Mehr erfahren wir von dem Zusammenhang zwischen einem Menschen und seinem Bild, was auch zur Zauberei benutzt wurde.⁶ Dem Theagenes aus Thasos war ein Standbild errichtet worden, das sein Feind nachts peitschte, bis das Bild auf ihn herabfiel und ihn tötete. Als die Thasier das mörderische Bild ins Meer versenkt hatten, wurden sie von einer Seuche geplagt, bis sie auf den Rat des Orakels das Bild wieder auffischten, aufrichteten und ihm wie einem Gott opferten; es heilte darauf Krankheiten⁷. Ähnliche Erzählungen waren im Umlauf über den Athleten Mitys oder Bitys aus Argos.⁸ Hier tritt das Bild an die Stelle des Menschen; bezeichnend ist, daß Ähnliches nicht von Götterbildern erzählt wird, denn die Erzählung bei Ps.-Theokrit 23 von dem Bild des Gottes, das den unbarmherzigen Jüngling, der den Liebhaber zum Selbstmord trieb, erschlug, ist nicht vergleichbar; hier handelt es sich um göttliche Rache. In anderen Fällen handelt es sich wie vielfach bei den Götterbildern um Wahrzeichen. Das Bild des Hieron von Syrakus stürzte am Tage seines Todes von seiner Säule.⁹ Mit dem Erstarken des Glaubens an wunderbare Kräfte nahm in der Spätzeit auch der Glaube an belebte Statuen gewaltig zu;¹⁰ erst in dieser Zeit hört man von den ἐπιφανέσταται τῆς θείας δυνάμεως der Bilder.¹¹

¹ Paus. III 15, 7; VIII 41, 6.

² Paus. IX 38, 5.

³ Herodot VI 82.

⁴ Eur., Iph. Taur. V. 1179; Strab. §VI p. 264.

⁵ Reiches Material bei O. Weinreich, Antike Heilungswunder, RGTV. VIII 1, 1909, S. 137 ff.

⁶ Sie auch M. W. de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, 1903, S. 30. Bezeichnend ist das Zitatennest bei Plutarch, de Pythiae or. p. 397 E f.

⁷ Theagenes war Sieger in Olympia 480 und 476 v. Chr., Paus. VI 11, 2 ff., Dio Chrys., or. 31, 95 ff. Opferstock mit zwei

Opferordnungen und eine Weihung sind auf Thasos gefunden, BCH LXIV-LXV, 1940-41, S. 163 ff.; der Name wird hier Theogenes geschrieben.

⁸ Aristot., Poet. IX p. 1452 a Z. 7 ff.; mirab. ausc. 156. Vgl. Rohde, Psyche I S. 194.

⁹ Plut. a. a. O.

¹⁰ Siehe Bd. II S. 502 f. Moderne und antike Parallelen bei L. Radermacher in Festschr. f. Gomperz, 1902, S. 197 ff.

¹¹ Inschrift aus Stratonikeia, CIG. II 2715 = Le Bas-Waddington, Inscr., Asie Mineure 519-20 Z. 6 f.

Das ziemlich negative Ergebnis dieser Erörterung über die Götterbilder ist für die Wesensart der griechischen Religion sehr lehrreich und wichtig. Nirgends gibt es so handgreifliche Assoziationen für das Wirken der göttlichen Kraft wie bei den Götterbildern; Bilder tun heute noch Wunder und werden inbrünstig verehrt. Im alten Griechenland war es nicht so. In der alten Zeit kannten die Griechen die Kraft nur als Emanation der vielen persönlichen Götter; sie waren zu rationalistisch, um die Kraft und ihre Wirkungen auf die Bilder zu übertragen. Die Wunder, welche die Bilder wirkten, waren fast nur Vorzeichen und Zeichen der Mißbilligung. In aktive Eingriffe wird die Kraft kaum umgesetzt. Der Glaube, daß ein Bild davonlaufen konnte, scheint nicht ganz sicher bezeugt; daß man das Bild des Aktaion fesselte, war eine Zauberhandlung gewöhnlicher Art; denn für den Zauber gilt die Verbindung zwischen Urbild und Abbild, die auch in einigen anderen Erzählungen zum Vorschein kommt. Kaum auf einem anderen Gebiet der griechischen Religion zeigt sich so grell der Unterschied zwischen der alten Zeit und der Spätzeit. Der Glaube an wundertätige Bilder beginnt bezeichnenderweise in dem mit so vielen Mirakeln durchsetzten Kult der Heilgötter.

An die Stelle der Kraft setzten die Griechen die Heiligkeit, ein Begriff, der, wenn er auch seine Entstehung aus der Kraftvorstellung nicht verleugnet und ihm vieles von dieser anhaftet, doch auf einer höheren Stufe steht und dem Gebiete der moralischen Religiosität angehört; sie äußert sich in der Scheu, sich an etwas zu vergreifen, was den Göttern gehört, ähnlich wie man sich scheut, sich an dem Besitze eines andern Menschen zu vergreifen, nur ist dies Gefühl hier durch die Göttlichkeit des Besitzers vertieft. Wir haben diese Scheu in bezug auf die Bezirke der Götter gefunden und werden zudem finden, daß sie auch das betrifft, was den Göttern als Eigentum überlassen wird.

8. Votivgeschenke. Das Eigentum der Götter, Votivgeschenke und anderes, war heilig und unantastbar. Die Votivgeschenke, die nicht alle einfach Gaben sind, sondern oft tiefere Bedeutung haben, sollen an anderem Orte (u. S. 136 ff.) behandelt werden; hier soll nur die besondere Scheu, mit der man sie wegen ihrer Heiligkeit betrachtete, veranschaulicht werden. Das Thema ist fast unerschöpflich, und ich muß mich daher auf einige Beispiele und Andeutungen beschränken. Die Votivgeschenke liefern den Archäologen das reichste Material an Kleinfunden bei den Ausgrabungen alter Heiligtümer. Sie häuften sich in besuchten Tempeln in unübersehbarer Menge wie heute in gewissen katholischen Kirchen; an panhellenischen Heiligtümern pflegten daher die Staaten besondere Schatzhäuser zu erbauen, um die Weihgaben zu bergen, die im Tempel nicht Platz fanden, z. B. in Olympia, Delphi und auf Delos. Größere Geschenke, Statuen, Reliefs u. a., wurden im Freien innerhalb des heiligen Bezirks aufgestellt.

Die Zeit übte auch hier ihre zerstörende Wirkung aus, die Blätter der goldenen Kränze, die Anhängsel der Gefäße u. dgl. lösten sich und fielen ab, man durfte sie jedoch nicht einfach wegschaffen. Daher wurden die metallenen Gegenstände eingeschmolzen und neue aus ihrem Material verfertigt, wie es noch heutigen tags Sitte in griechischen Kirchen ist.¹ Demosthenes er-

¹ Vgl. W. H. D. Rouse, *Greek Votive Offerings*, 1901, S. 345.

wähnt einen diesbezüglichen Volksbeschluß aus Athen,¹ Andeutungen darüber finden sich auch sonst in Athen sowie in den Tempelinventaren aus Delos; am ausführlichsten berichtet über Derartiges eine Inschrift aus Athen, die von dem Herstellen eines schönen Weihgeschenktes aus verschiedenen geweihten Dingen handelt und die Namen der Geber dieser Dinge aufzählt,² und eine andere aus Oropos,³ welche vorschreibt, drei Männer zu wählen, die schadhafte Gegenstände von den „Hierarchen“ in Empfang nehmen und unter Aufsicht einschmelzen sollen. Ein Teil des Goldes solle zur Erinnerung aufbewahrt, das übrige Silber und Gold zu Gefäßen verarbeitet werden. Man trug aber Sorge dafür, das Andenken an die Gabe und die Geber zu erhalten; die Namen der Stifter sollen auf einem Stein nebst Gewicht und Beschreibung jedes einzelnen Geschenks eingeschrieben werden.

Weil alles, was sich in einem heiligen Bezirk befand, durch heilige Scheu geschützt war, brachten Privatleute Geld und wertvolle Gegenstände in den Schutz des Tempels, der als Depositenbank diente. Das ist von Delphi bekannt; Xenophon deponierte sein in Asien erworbenes Geld in dem Tempel der Artemis zu Ephesos.⁴ Die Athener hinterlegten ihren Staatsschatz⁵ in dem Opisthodom des Athenatempels; die Göttin erhielt als Depositenabgabe $\frac{1}{60}$ der Tribute der Bündner. Wir kennen die Einzelheiten aus den Rechnungen der Schatzmeister. Unter diesen Umständen lag es nahe, die Schätze des Staates und die der Götter miteinander zu verwechseln. Wenn Perikles dem Volk vorrechnete, welche Mittel Athen besaß, nicht nur im Staatsschatz, sondern auch in Gestalt privater und öffentlicher Weihgaben, heiliger Geräte und schließlich in dem goldenen Schmuck und der Tracht des Athenabildes, so betrat er den Weg, der schließlich zur Ausplünderung des delphischen Heiligtums durch die Phoker führte.⁶

Die meisten Gaben stammten von kleinen Leuten, welche keine wertvollen Geschenke zu schenken vermochten, sondern sich mit billigen und einfachen begnügen mußten. Wenn diese verfielen und schadhaft wurden oder sich in allzu großer Menge anhäuften, mußten sie weggeschafft werden; besonderen Anlaß dazu gab wohl ein Umbau oder eine Reparatur des Tempels. Trotz ihrer Wertlosigkeit scheute man sich, diese Dinge als gewöhnlichen Abfall zu behandeln, sie wurden daher oft an geeigneten Plätzen innerhalb oder auch außerhalb des Bezirkes niedergelegt und überdeckt, so daß sie gegen Profanierung geschützt waren. Viele solche Deposita sind gefunden worden.⁷

Auch an anderen Orten, wo die Weihgeschenke unter offenem Himmel an Bäumen oder auf sonstige Weise angebracht wurden, sammelten sie sich all-

¹ Demosth. in Timocr. XXIV 177.

² IG. II² 839 = LS. 38, aus dem J. 221/20, den Heros Iatros betreffend. Es ist bezeichnend, daß beide Inschriften zum Kult der Heilgötter gehören.

³ IG. VII 303.

⁴ Xenophon, Anab. V 3, 6.

⁵ Das Verhältnis in betreff des „Schatzes der anderen Götter“ ist umstritten; s. u. a. W. Kolbe, Das Kalliasdekret, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1927 S. 349 ff.; A. B. West, The two Callias Decrees, Amer. J. Arch.

XXXVIII, 1934, S. 390 ff.

⁶ Thuk. I 13.

⁷ Die Liste bei Rouse a. a. O. S. 346 kann sehr vermehrt werden; ich füge nur ein paar Beispiele hinzu; auf der Akropolis von Lindos, Lindos I, 1931, S. 7; Tiryns in einem einspringenden Winkel der Burgmauer, Tiryns I, 1912, S. 14; nahe Gortyn, AfRw. XVI, 1913, S. 282; Ialysos westlich vom Athenatempel, Clara Rhodos I, 1928, S. 74 ff. usw.

mählich an. Deshalb haben alle Ausgrabungen von heiligen Bezirken Weihgeschenke in kleinerer oder größerer Zahl ergeben. Mitunter scheinen sie besonders an dem Altar oder in seiner Nähe angebracht worden zu sein und vermischten sich mit dem Abfall der Opfer zu den den Archäologen wohl bekannten Aschenschichten. Einige Beispiele werden das anschaulich machen.

Um den Altar der Artemis Orthia in Sparta wurden mehrere Schichten gefunden, die von Tausenden und aber Tausenden kleiner Bleifigürchen, Vasenscherben und anderer Kleinfunde durchsetzt waren aus einem Zeitraum, der sich von der früharchaischen Periode bis in die Spätzeit erstreckt; sie bilden den Hauptgewinn dieser Grabung.¹ Ebenso breitet sich in Olympia um den großen Zeusaltar eine mächtige Aschenschicht aus, die bis unter das Heraion reicht und mit kleinen Bronzefigürchen, Terrakotten und anderen Kleinfunden durchsetzt ist.² In Palaikastro auf Kreta sind Tempel und Altar des Zeus verschwunden, eine Aschenschicht mit Votivgaben bezeichnet aber den Platz des Altars.³ Die reichen Funde an beschädigten Statuen, Vasenscherben, Architekturfragmenten usw. in dem sogenannten Perserschutt auf der Akropolis zu Athen betrachtet man für gewöhnlich nur als Füllung, die bei der Planierung der Burg in die Erde gelangte; es scheint mir aber, daß man auch bedenken sollte, daß diese Dinge als Votivgeschenke oder Teile von Tempeln heilig waren und deshalb an dem heiligen Ort gelassen werden mußten; war doch die ganze Burg nach dem Persersturm ein heiliger Bezirk.

Der Befund in Delphi zeigt, daß diese Sitte auf mykenische Zeit zurückgeht. Unter dem Tempel des Apollon und vor seinem Eingang im Osten finden sich, vom Opferabfall stammend, tiefe Schichten fetter Erde, die mit Asche, verbrannten Knochen, Vasenscherben und Terrakotta-Idolen durchsetzt sind. In der Marmaria genannten Vorstadt im Bezirk der Athena Pronaia wurde ein zweites mykenisches Kultdepositum gefunden.⁴ Ebenso war es schon in der minoischen Zeit: Aschenschichten mit Votivgaben sind in einigen kretischen Heiligtümern gefunden worden, bei Petsofa,⁵ in der sogenannten diktäischen Grotte bei Psychro,⁶ in H. Triada.⁷

9. Heiligkeit der Opferreste (Aschenaltäre). Schon die angeführten Beispiele zeigen, daß der Abfall von den Opfern, ebenso die Asche, weil sie tabu, heilig war, auf der heiligen Stätte gelassen wurde. Andere Kultplätze, wo der Boden um den Altar mit Asche und Knochen durchsetzt ist, sind in Epidauros,⁸ Amyklaion,⁹ Eleusis¹⁰ und Thermon¹¹ gefunden worden. Damit kommen wir zu den Aschenanhäufungen auf Opferplätzen und den Aschenaltären, die besonders in Zusammenhang mit dem großen Aschenaltar des Zeus in Olympia oft behandelt worden sind.¹²

¹ Vorläufiger Bericht BSA. XII-XVI, 1905-10. R.M. Dawkins, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, JHS. Suppl. Papers No. 5, 1929.

² Olympia V S. 1 ff.

³ BSA. XV, 1908/09, S. 339.

⁴ Nilsson, MMR. S. 400 f.

⁵ BSA. IX, 1902/03, S. 357 f.; AfRw. VIII, 1905, S. 148 f.; Nilsson a.a.O. S. 400.

⁶ BSA. VI, 1899/1900, S. 94; AfRw. VII, 1904, S. 119 f.; Nilsson a.a.O. S. 56.

⁷ AfRw. VIII, 1905, S. 618; Nilsson a.a.O. S. 89.

⁸ Delt. arch. 1891 S. 65; vgl. Athen. Mitt. LII, 1927, S. 11 ff.

⁹ Eph. arch. 1892 S. 11.

¹⁰ Arch. Jahrb. XI, 1896, S. 73, A. (unsicher).

¹¹ Eph. arch. 1900 S. 177; Prakt. 1906 S. 136.

¹² Allgemein H. Bulle, *Orchomenos I*, Abh. Akad. München, 1. Kl., XXIV 2,

Das berühmte Zeusheiligtum auf dem Lykaion bestand aus einem offenen Bezirk und einer Erdaufschüttung auf dem Gipfel, die als Altar diente.¹ Es findet sich hier eine bis 1,50 m tiefe Erdschicht, die mit Asche, kalzinierten Knochenstücken, kleinen Vasen, Scherben und wenigen Resten von Metallgegenständen durchsetzt ist.² Auf dem Gipfel des Ainosgebirges auf Kephallenia, der vermutlich das Heiligtum des Zeus Ainesios war, finden sich zwischen losen Steinen Asche und kalzinierte Tierknochen.³ Auf dem Gipfel des Oite, wo sich der Scheiterhaufen des Herakles befunden haben soll und diesem ein Kult gewidmet war, entdeckte man innerhalb einer viereckigen Umgrenzung, deren Seiten eine Länge von etwa 20 m hatten, eine Aschenschicht mit Tierknochen, Scherben und bronzenen Gegenständen.⁴

Auf einer Opferstätte, die durch umliegende Gebäude u. a. eingengt war und wo die Asche vieler Opfer jahraus, jahrein sich anhäufte, mußte die Asche aufgeschüttet und durch Mauern festgehalten werden; war der Altar groß, so brauchte man Treppen, um hinaufzukommen. Von dieser Art war der große Aschenaltar des Zeus in Olympia.⁵ Pausanias, der diesen Altar ausführlich beschreibt,⁶ erwähnt ferner Aschenaltäre der Hera und der Ge in Olympia⁷ und den ebenfalls aus Asche bestehenden Herd im Prytaneion,⁸ an anderer Stelle den Aschenaltar der Hera auf Samos, einen weiteren in Pergamon⁹ und den des Apollon Spodios in Theben.¹⁰ Vor der Front des großen Tempels in Didyma, wo Pausanias einen aus dem geronnenen Blut der Opfertiere bestehenden Altar erwähnt,¹¹ hat man ein kreisförmiges Kalksteinfundament gefunden, dessen Durchmesser 7,89 m ist, mit zwei einander gegenüberliegenden Türen. Innerhalb des Kreises wurden nur Reste von gebrannten Tierknochen, Scherben des 7. bis 6. Jahrhunderts und bleierne Votivgaben gefunden.¹² Dieser Altar ist auf einem Relief aus dem milesischen Theater, das den Apollon des Kanachos darstellt, als ein Kegel abgebildet.¹³

Die Sitte, die Asche zu einem Altar anzuhäufen, führte dazu, daß man bei dem Erbauen von Steinaltären einen Hohlraum in ihrem Inneren ließ, der dann mit Asche angefüllt wurde. Ein solcher viereckiger, 4,80 × 4,10 m großer, mit Asche und Knochenresten angefüllter Altar von Quadersteinen ist in Neandria gefunden worden;¹⁴ außerdem sind bekannt ein Altar in Marmaria

1907, S. 31 ff.; K. Friis Johansen, *Zeusalteret i Olympia*, Nordisk Tidsskrift for Filologi, 4. Ser., IV, 1915, S. 47 ff.

¹ Paus. VIII 38, 6 f.

² Eph. arch. 1904 S. 153 ff.; Cook, *Zeus I S.* 81 ff.

³ O. Riemann, *Recherches archéol. sur les îles ioniennes II, Céphalonie*, Bibl. éc. fr. XII S. 58; G. Biedermann, *Die Insel Kephallenia im Altertum*, Diss. Würzburg 1887, S. 2 A. 4; G. Partsch, *Kephallenia und Ithaka*, Petermanns Mitt., Erg.-Heft XXI, 1889/90, S. 88.

⁴ Vgl. u. S. 131. BCH. XLIV, 1920, S. 392 ff.; Nilsson, *AfRw.* XXI, 1922, S. 311 f. = Opusc. I, S. 349 ff.; ausführlicher Bericht, *Delt. arch.* V, 1919, Anhang S. 25 ff.

⁵ Die Rekonstruktion, für die viele abweichende Vorschläge gemacht worden sind, geht uns hier nichts an; die letzte Be-

handlung von H. Schleif, *Arch. Jahrb.* XLIX, 1934, S. 139 ff., mit Literaturnachweis, der jedoch den wichtigen und zutreffenden Aufsatz von Friis Johansen nicht kennt. Auch Schleif hält den Altar für eine τῦβος-förmige Anhäufung mit Treppenaufgängen.

⁶ Paus. V 13, 8 ff.

⁷ Paus. V 14, 8 u. 10.

⁸ Paus. V 15, 9.

⁹ Paus. V 13, 8; der letztere kann nicht, wie man behauptet hat, der große Zeusaltar sein. Zum Altar von Samos *Ath. Mitt.* LVIII, 1933, S. 210.

¹⁰ Paus. IX 11, 7.

¹¹ Paus. V 13, 11.

¹² Th. Wiegand, 7. vorläuf. Bericht usw., *Abh. Akad.* Berlin 1911, Anhang, S. 41 ff.

¹³ Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1904 S. 786 ff.

¹⁴ R. Koldewey, *Neandria*, 51. *Berliner*

in Delphi,¹ der große Altar im Demeterheiligtum zu Selinus, ein anderer an dem sogenannten Junotempel und zwei weitere in Akragas;² in ihnen fanden sich u. a. verschiedene Tonwaren der archaischen Zeit.

10. Bukrania. Aus demselben Grund wie die anderen Reste der Opfer wurden die Schädel der geopfert Tiere auf der Stätte gelassen, und man nagelte sie zum Zeichen des Opfers an einen Baum oder eine Wand. So wird erzählt, daß ein Jäger in der Nähe von Poseidonia die Köpfe und Füße der erlegten Tiere der Artemis zu Ehren an einen Baum anzunageln pflegte,³ und der Eitle bei Theophrast nagelt den Schädel des geopfert Rindes mit großen Binden geschmückt am Eingang des Hauses fest.⁴ Daraus hat sich das dekorative Bukranion in der Skulptur entwickelt, das im 4. Jahrhundert v. Chr. noch selten ist, später aber ganz üblich wird,⁵ so daß Bukrania auch dediziert⁶ und in der Spätantike gar verehrt wurden.

Die Sitte, die Gebeine und Hörner der geopfert Tiere auf dem Opferplatz anzuhäufen und die Schädel anzunageln, ist weit verbreitet. Auf den alten Opferplätzen der heidnischen Lappen finden sich noch große Mengen von Renntierhörnern und Knochen. Die Tscheremissen steckten die Schädel der geopfert Pferde auf Stangen, und die Hereros errichteten auf den Gräbern Pfähle, an denen Rinderschädel übereinander angebracht sind. Es wäre leicht, noch viele andere Beispiele anzuführen.

11. οὐκ ἔκφορά. All diese Gebote sind Folgen eines allgemeinen Gesetzes, das mit dem Wort οὐκ ἔκφορά ausgedrückt werden kann. Alles, was dem Gott gehört, was ihm geweiht worden ist, auch Abfall, ist heilig, dem profanen Gebrauch entzogen und darf nicht dadurch profaniert werden, daß es aus dem heiligen Bezirk entfernt wird. In der Ausdehnung dieses Gebots auf den unbrauchbaren Abfall, der dem Gott weder zum Nutzen noch zur Freude dienen kann, wirkt noch ein Rest der alten Kraft- und Tabuvorstellung nach.

Dieses Gebot betraf selbstverständlich das Opfer, das einem Gott gebracht wurde; es heißt ja ἱερεῖον und opfern heißt ἱερεύειν. Man findet auch recht oft in den Sakralgesetzen das Verbot: οὐκ ἔκφορά, οὐκ ἀποφορά oder das gleichbedeutende Gebot αὐτοῦ ἀναλίσκειν, d. h. das Opferfleisch soll in dem heiligen Bezirk verzehrt und darf nicht hinausgebracht, nach Hause mitgenommen werden.⁷ Dasselbe Gebot galt auch für gewisse Opfer im Hauskult (s. o. S. 79)

Winckelmannsprogramm 1891 S. 28 und Abb. 58.

¹ Bulle a. a. O. S. 33.

² Koldewey und Puchstein, Griechische Tempel in Unteritalien und Sizilien S. 84 u. 170; Rivista del R. Istituto d'archeol. I, 1929, S. 59 ff., mit Aufzählung von βόθροι u. dgl. Bulle will a. a. O. die aschengefüllten βόθροι, die er in der früh-helladischen Schicht in Orchomenos fand, durch die Heiligkeit der Asche erklären; vgl. AfRw. XVI, 1913, S. 315. Ähnliche mit Asche gefüllten Gruben sind in Gonia und Korakou gefunden, weisen aber keine Spur von Feuer auf und werden als Speicher erklärt von C. W. Blegen, Metropolitan Museum Studies III, 1930, S. 60 ff. Vielleicht häufte man die Asche auf, um

das Feuer über Nacht zu erhalten, wie man es früher auf dem Lande tat.

³ Diodor IV 22.

⁴ Theophr., Char. 21.

⁵ Studniczka im Kommentar zu der Leipziger Ausgabe von Theophrast, 1907. Beazley, JHS. LIX, 1939, S. 36; A. E. Napp, Bukranion und Guirlande, Diss. Heidelberg, 1931.

⁶ Alexander der Große, Ptolemaios und Pyrrhos im Athenatempel zu Lindos, C. Blinkenberg, Die lindische Tempelchronik, Lietzmanns Kleine Texte Nr. 131 C, Z. 103-14 = Lindos II, Inscriptions 2 Z. 103 ff. Beidem Taurobolium CIL. XIII, 1751.

⁷ Sammlung der Belege aus der Literatur und den Inschriften, Ada Thomsen, Der

und vereinzelt sogar für den Wein.¹ Hiermit wird es zusammenhängen, daß Bankettsäle und Gasthäuser oft in den Heiligtümern erbaut wurden, damit die Feiernden das Festmahl an Ort und Stelle einnehmen konnten (s. u. S. 830).

Wir können nicht sagen, ob das Verbot einmal so allgemeingültig war, wie es die Theorie verlangt. Jedenfalls waren die Opfer schon bei Homer zu großen Massenspeisungen geworden, und die Wörter θύειν und ἱερεύειν wurden schließlich synonym mit „schlachten“, weil Fleisch keine alltägliche Nahrung war, sondern hauptsächlich an den großen Festen genossen wurde; in Athen bekam das niedere Volk kaum bei anderen Gelegenheiten Fleisch als bei den großen, vom Staat veranstalteten Festen. Die religiöse Bedeutung des Opfers schwand mit der Zeit, und deshalb erlaubte man außer in Fällen, wo die strenge Sitte aus besonderen Gründen aufrechterhalten wurde, das Mitnehmen der Fleischstücke, so daß auch die nicht anwesenden Mitglieder der Familie davon genießen konnten.

Dazu kam, daß die Priester, die die Opfer verrichteten, Einkünfte aus den ihnen zugewiesenen Teilen des Opfertieres hatten, daher mußte man diese aus dem Heiligtum bringen, um sie nutzbar zu machen; dazu gehörten besonders die Häute, die im Heiligtum weder verarbeitet noch verwendet werden konnten.² Die Häute von den großen Staatsopfern in Athen wurden zum Besten der Staatskasse verkauft.³

B. Reinheitsvorschriften und Reinigungen

1. **Allgemeines.** Jedem, der sich mit Religionswissenschaft beschäftigt hat, ist die große Rolle der Tabus geläufig, die die Menschen von gefährlichen Einflüssen fernhalten sollen und für besondere Personen und bei besonderen Gelegenheiten des Lebens noch gesteigert werden, oft in einem ganz widersinnigen Ausmaß. Königen und Häuptlingen werden Tabus auferlegt, die sie zur Unwirksamkeit verdammen, Jünglinge müssen bei der Jünglingsweihe und Mädchen beim Herannahen der Pubertät die härtesten Entbehrungen und Proben überstehen. Gewisse hervorragende Personen und gewisse Lebenslagen sind nämlich schädlichen Einflüssen ganz besonders ausgesetzt und schließlich hat das Tabusystem sich bei einigen Völkern bis ins Ungeheure übersteigert.⁴

Strenge Tabuvorschriften dieser Art fehlen zwar nicht ganz bei den Griechen, sind aber sehr selten; es gibt kaum einmal etwas Ähnliches wie die Tabus, die auf dem römischen flamen Dialis lasteten und es am Ende der Republik für längere Zeit unmöglich machten, das Amt zu besetzen.⁵ In

Trug des Prometheus, AfRw. XII, 1909, S. 467 f.

¹ Inschrift an der Mauer des Stadions in Delphi, LS. 73 (falsch gelesen); Schwyzler, *Dialect. graec. ex. epigraphica*, 1923, 321, τὸν οἶνον μὲ φάρην ἐς (= ἐκ) τοῦ δρόμου αὖ δὲ κα φάρει, ἡλαξάστο τὸν θεὸν δι κα κεραίεται κατλ.

² F. Puttkammer, *Quomodo graeci vic-*

timarum carnes distribuerunt, Diss. Königsberg 1912.

³ Die Hautgelderrechnungen IG. II² 1496 = SIG.³ 1029 (im Auszug).

⁴ Ich zitiere nur die große Sammlung bei J. G. Frazer, *The Golden Bough*³, Bd. III, *Taboo and Perils of the Soul*.

⁵ Wissowa, RKR.² S. 506 f.

Griechenland galten die strengsten Vorschriften der Priesterin der Artemis Hymnia in Orchomenos. Keuschheit und Reinheit waren ihr für das ganze Leben auferlegt, sie führte nicht dieselbe Existenz wie andere Frauen, benutzte nicht dieselben Bäder und durfte nicht in das Haus eines Privatmannes eintreten. Ähnliches wird auch von der Priesterin der Athena Krania in Elateia erzählt, die ihr Amt jedoch nur fünf Jahre innehatte.¹ Das ist recht wenig; von den altertümlichen Tabus, die den flamen Dialis trafen, ist hier nichts zu finden. Die einzige Spur eines ähnlichen Tabus kennen wir aus den Vorschriften für den Archon von Plataiai, der wie viele Priester stets weiße Kleidung tragen mußte und kein Eisen berühren durfte.²

Im allgemeinen gelten für die Priester nur die Vorschriften körperlicher Unversehrtheit, Reinheit und Keuschheit.³ Reinheit und Keuschheit werden aber von jedem verlangt, der sich den Göttern nähert, und diese Forderung wird für die Mysterien noch verstärkt. Diesen – übrigens auch der athe-nischen Volksversammlung – ging ein Reinigungsopfer voraus. Die Gesetze, welche die Mysterien von Andania und den Tempel der Despoina in Lykoura⁴ betrafen, gehören der hellenistischen Zeit an und sind bestrebt, dem Luxus zu steuern. Zum alten Bestand wird das Verbot des Tragens von Ringen, Schuhen, geflochtenen Haaren gehören, auf das wir unten S. 97 zurückkommen.

In bezug auf die Tabus zeigt also die griechische Religion dieselbe Mäßigung wie hinsichtlich des Glaubens an die Kraft, von dem sie herrühren. Was man hier vorfindet, beschränkt sich auf diejenigen Gebiete, die bei allen Völkern, auch den modernen, mit besonderer Scheu betrachtet werden und deshalb religiösen Bestimmungen unterworfen sind, physische Unreinheit, das Sexualleben und den Tod, einschließlich Totschlag und Mord. Die Fortwucherung gewisser Verbote, die zu einer besonderen Wertschätzung der Keuschheit und des Fastens, d. h. der Askese, führt, fehlt für gewöhnlich durchaus in der griechischen Religion und bleibt auf Sekten und auf die Spätzeit beschränkt.

In der griechischen Religion ist – ebenso wie der Begriff des von verehrungswürdiger Kraft Erfüllten in den des Heiligen übergegangen ist – der Begriff des von einer zu meidenden Kraft Erfüllten in den des Unreinen übergegangen. Trotz der negativen Form des Wortes ist das „Unreine“ ein positiver Begriff, der entsprechende negative ist das „Reine“. Rein ist nämlich, was von Unreinheit frei ist, und die Unreinheit kann durch Reinigungen beseitigt werden. Heilig und Unrein sind die beiden Gegenpole; rein ist, was dem Heiligen nahetreten darf, weil es nicht mit dem Gegensatz des Heiligen behaftet ist. Daneben steht das ganz Profane. Den Unterschied zwischen diesen drei Begriffen kennt schon die alte Zeit, z. B. das kyrenäische Sakralgesetz, welches vorschreibt, daß, wenn dem Gott für einen im heiligen Hain gefällten Baum der Kaufpreis gezahlt worden ist, das Holz verwendet werden kann καὶ ἐς ἱερά καὶ ἐς βᾶβ(αλα) καὶ ἐς μιὰρά.⁵ (s. Nachtrag.)

¹ Paus. VIII 13, 1; X 34, 8.

² Plut., Arist. 21.

³ Aeschin., c. Timarch 188; Plat., de leg. VI 759 C; vgl. Eur., Ion V. 55.

⁴ IG. V 1, 1390 = SIG.³ 736 = LS. 58 bzw. IG. V 2, 514 = SIG.³ 999 = L.S. 63

⁵ Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1927 S. 157 = SEG. IX, 72 § 2.

Die Forderung der Reinheit zieht Reinigungen nach sich, durch welche die Reinheit hergestellt wird, denn Unreinheit konnte man sich auf mannigfache Weise zuziehen, und sie war im täglichen Leben unvermeidlich. Unreinheit ist ansteckend; es wirkt hierin die Vorstellung von der physischen Unreinheit nach – durch *μίανμα*, Schmutz, wird der damit in Berührung Kommende befleckt –, und die Vorstellung von der Kraft, die durch Berührung übertragen wird. So wird z. B., wer eine Wöchnerin oder eine Leiche berührt oder nur das Haus betritt, wo derlei sich befindet, unrein.¹ Reinheitsvorschriften und Reinigungen spielen daher eine große Rolle; das literarische und epigraphische Material hierüber und seine modernen Behandlungen sind sehr weitläufig.² Hier können nur einige Hauptpunkte und Hauptlinien hervorgehoben werden.

2. **Homer.** Zuerst muß Homer untersucht werden, weil man behauptet hat, daß jede Art von Kathartik ihm fremd sei.³ Es würde sich also bei ihm ein vollständiger Bruch in der Entwicklung finden, was in Anbetracht dessen, daß Tabus und Reinigungen bei allen Völkern vorkommen, als eine unwahrscheinliche Annahme erscheint. Tatsächlich ist denn auch bei Homer die Kathartik vertreten. Telemachos wäscht sich die Hände, ehe er zu Athena betet (β 261), und Penelope legt zu diesem Zweck reine Kleider an (δ 750, ρ 48). Hektor scheut sich, mit ungewaschenen Händen dem Zeus zu spenden (Ζ 266, vgl. Ω 302), und Achill reinigt den Becher vor der Spende nicht nur mit Wasser, sondern sogar mit Schwefel (Π 228 f.). Vor dem Schwur gießen die Herolde Wasser über die Hände der Fürsten (Γ 270). Nach der Pest reinigen die Achäer das Lager und werfen die *λύματα* ins Meer, ehe sie opfern (Α 313 ff.).⁴ – Vor allem wird die Ansicht vertreten, daß bei Homer die Reinigung von Blutschuld fehle. In dem Fall des Theoklymenos (ο 257 ff.) wird sie allerdings nicht erwähnt, obgleich dieser an Telemachos beim Opfer herantritt. Wenn auch von der Reinigung nicht gesprochen wird, so beweist das

¹ Vgl. u. S. 94 ff. Beispiele sind geläufig und z. B. in dem u. zitierten Buch von Wächter zu finden. Vgl. auch G. Richard, *L'impureté contagieuse et la magie dans la tragédie grecque*, Rev. ét anc. XXXVII, 1935, S. 301 ff.

² Übersicht bei Stengel, Griech. Kultusalt.³ S. 155 ff., mit Angabe der älteren Literatur. Prinzipielles bei Rohde, Psyche, bes. II S. 71 ff., Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult, RGVV. IX 1, 1910, E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, RGVV. VI, 1910, K. Latte, AfRw. XX, 1921, S. 260 ff. Ein Artikel „Reinheit“ bzw. „Reinigung“ fehlt in PW.; der Artikel *καθαρός* ist dürftig, *καθάρσις*, Suppl. Bd. VI S. 146 ff., übersichtlich. Die Sakralgesetze sind gesammelt in den LS. Das inschriftliche Material ist seitdem stark vermehrt worden, ich notiere nur ein paar besonders wichtige Inschriften: das z. T. in sehr alte Zeit hinaufreichende Sakralgesetz von Kyrene, veröffentlicht von S. Ferri, La „lex cathartica“ di Cirene, Notiziario archeologico IV,

1927, S. 91 ff., wieder abgedruckt und ergebnisreich behandelt von Wilamowitz, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1927 S. 155 ff.; K. Latte, Ein sakrales Gesetz aus Kyrene, AfRw. XXVI, 1928, S. 41 ff.; G. I. Luzzatto, La lex cathartica di Cirene, 1936; G. Calhoun, Lex sacra Cyr., Class. Phil. XXIX, 1934, S. 345 ff.; SEG. IX, 72, wo noch weitere Literatur zitiert wird. Die ausführlichen Bestimmungen für den Demeterkult auf Kos sind herausgegeben von R. Herzog, AfRw. X, 1907, S. 400 ff., und verbessert, Abh. Akad. Berlin 1928 Nr. 6 S. 20 ff. Nr. 8. Für die spätere Zeit, die hier nicht in Betracht kommt, notiere ich die Inschrift aus Philadelphia, siehe Bd. II S. 276 f.

³ P. Stengel, Hermes XLI, 1906, S. 241; vgl. a. a. O. S. 156 u. 167 und Rohde a. a. O. Einwände z. B. bei Wächter a. a. O. S. 5 und Nilsson, Gr. Feste S. 99.

⁴ Die Phrase *πρωχοί, δαιτῶν ἀπολυμαντήρας*, ρ 220 u. 377, ist unklar und verschieden beurteilt; vgl. die Scholien z. St.

doch weder hier noch bei der Erwähnung des Wergelds mit Sicherheit, daß sie nicht stattgefunden hat. Zu beachten ist, daß Hektor sich scheut αἵματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον εὐχετάσθαι (Z 268), und daß Odysseus nach dem Freiermorde sein Haus mit Schwefel und Feuer reinigt (χ 481 ff.).

So viel sei zugegeben, daß bei Homer Reinigungen nur in den elementarsten Fällen vorkommen, nur in Zusammenhang mit Schmutz, Blut und Krankheit. Diese Reinigungen sind kultisch bedingt, da sie dem Gebet oder dem Opfer vorangehen, außer in dem letzterwähnten Fall, der aber deswegen um so beweiskräftiger ist. Es ist sehr verständlich, daß in der ritterlichen homerischen Gesellschaft die Reinigungen, wie bei uns, zur feinen Sitte und zum guten Anstand gehören und daß in einer Zeit, wo Kampf und Totschlag an der Tagesordnung waren, das Gefühl für Blutschuld und Blutsühne abgeschwächt war, so daß im Falle eines Mordes die Zahlung des Wergeldes in den Vordergrund trat. Was das Töten eines Gegners im Kampf betrifft, so bildet dieses allgemein eine Ausnahme von der Forderung der Reinigung; eine Sühne des im Kampf vergossenen Blutes kommt nur selten vor, wie die Ethnologie zeigt. Man urteilt zu häufig nach der späteren, umständlicheren Blutsühne; es braucht aber nicht ausdrücklich gesagt zu werden, daß diese in der homerischen Zeit noch nicht entwickelt war. In Beziehung auf den Mord aber finden sich Sitten von grausiger Urtümlichkeit, die ein hohes Alter haben müssen. Die von Aischylos bezeugte Sitte, daß der Mörder das Blut des Ermordeten aufsaugte und wieder ausspie,¹ sieht wie eine primitive Reinigung aus; der Mörder macht sich von dem Blut des Ermordeten frei. Dieselbe Bedeutung hat die Sitte, die blutigen Mordwaffen an den Haupthaaren des Ermordeten abzuwischen, die neben dem *μασχαλισμός* von Sophokles erwähnt wird.² Man erinnert sich des biblischen Ausdrucks: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!³ Das Blut wird durch solche Abwehrmaßnahmen auf den Toten selbst übertragen, der sich nunmehr gegen sich selbst wenden mußte. In diesem Zusammenhang ist es besonders wichtig, daß Homer auf diese Sitte anspielt mit den Worten: (τ 92) μέγα ἔργον δ' οἷ σὴ κεφαλῇ ἀναμάξεις.⁴ Sie ist auch später noch nicht vergessen, wie Herodot und Demosthenes zeigen.⁵

Wieviel von dem alten Gut unter dem Volk fortlebte, wissen wir nicht, wohl aber, daß die Forderung der Reinheit und Sühnung in der archaischen Zeit eine Grundlage für die religiösen Bewegungen abgab und weiterentwickelt wurde. Hesiod bietet seinen Lebensumständen entsprechend nur Regeln für das tägliche Leben, z. B. das Verbot, mit ungewaschenen Händen zu spenden, und einige andere, die zum Teil das Sexualleben betreffen.⁶

3. Der Schmutz. Die elementarste und einfachste der Reinheitsforderungen ist die der Freiheit von Schmutz und Befleckung im konkreten Sinn, die der

¹ Et. gen. s. v. ἀπάργματα· ὅτι δὲ καὶ ἐγεύοντο τοῦ αἵματος καὶ ἀπέπτυνον, Αἰσχύλος ἐν ταῖς Περραιβίαις (codd. τοῖς πρὸς λέβισιν) ἰστορεῖ καὶ ἐν τῷ Λαίῳ; vgl. fr. 354 Nauck²; Apoll. Rhod. IV, V. 477 ff. Vgl. Wendels Ausgabe der Scholien z. St.

² Soph. Elektra V. 445 f., ἐμασχαλίσθη κατὰ λουτροῖσιν κάρᾳ κηλίδας ἐξέμαξεν. Vgl. das Scholion z. St. εἰώθεισαν τῶν ἀναγρου-

μένων εἰς κεφαλὰς ἀπομάσσειν τὰ ξίφη, ὥσπερ ἀποτροπιάζοντες τὸ μῦθος τὸ ἐν τῷ φόνῳ. Vgl. das Scholion zu V. 446 und Suidas s. v. *μασχαλίσθηται*; u. S. 99 mit A. 2.

³ Matth. 27, 25: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν.

⁴ Erkenntn von Rohde, *Psyche* I S. 326.

⁵ Herodot I 155; vgl. Demosth. XVIII 294.

⁶ Hesiod, Op. V. 724 ff.

Sauberkeit. Sie begegnet besonders bei Homer, weil bei ihm die Kathartik im übrigen zurückgedrängt und schwach entwickelt ist; sie kehrt bei Hesiod wieder und ist später selbstverständlich, sie liegt in dem Wort καθαρός beschlossen, das sowohl physische wie religiöse Reinheit bedeutet. Sie wird auch auf die Kleidung ausgedehnt; die Symbola Pythagorea, die viel altes Gut bewahren, schreiben reine Kleider für das Betreten eines Heiligtums vor.¹ Davon stammt auf Grund einer Weiterentwicklung das nicht seltene Gebot, weiße Kleider zu tragen, das nicht nur Priestern, sondern auch Laien gelten kann.²

Schmutz und Besudelung bleiben an demjenigen haften, der Unsauberes anrührt oder ihm nahe kommt. Durch diesen Vergleich wird die konkrete primitive Vorstellung noch besser ausgedrückt als durch die gewöhnliche Formel der Kraftübertragung. Denn in jenem liegt die sinnliche Anschauung, während diese eine in Analogie dazu gezogene Folgerung ist; *μαίνω* und *μίασμα* bedeuten beides, das Verbum auch „färben“. Daß die Gefahr der Befleckung durch Dämonen bewirkt wird, ist eine spätantike Lehre, die vom Animismus zur Erklärung der alten Vorstellungen herangezogen wurde;³ doch gilt diese Theorie nunmehr für veraltet.⁴

Die anderen großen Gebiete, auf welche Reinheitsvorschriften sich beziehen, sind Geburt, Zeugung und Tod. Theoretisch könnte man sagen, daß in diesen Fällen etwas, Blut oder Samen, vergossen wird, woran Unreinheit haftet. Das wäre aber eine Einseitigkeit, welche die Bedeutung dieser Akte gröblich verkennen würde, die den Anfang, das τέλος und das Ende des menschlichen Lebens bezeichnen; beim natürlichen Tod und auch bei mancher Art des gewaltsamen Todes braucht kein Blut vergossen zu werden. Die Zeugung ist bei Hesiod nicht weit von einer Heiligung entfernt, Op. V.735 f.

μηδ' ἀπὸ δυσφήμοιο τάφου ἀπονοστήσαντα
σπερμαίνειν γενεήν, ἀλλ' ἀθανάτων ἀπὸ δαιτός.

Es ist selbstverständlich, daß der Mensch bei dem intimsten Akt des Lebens die Anwesenheit anderer nicht duldet; es kann dies ein natürliches, vielleicht nichtreligiöses Tabu genannt werden, und daß ein Tabu die Vorstellung des Unreinen nach sich ziehen kann, ist wohlbekannt. Die Geburt, der Eintritt eines schwachen Lebewesens in die Welt, das zu einem verantwortlichen Menschen erwachsen soll, ist ein so wichtiges und auch gefährvolles Ereignis, daß es der Vorsichtsmaßregeln bedarf. Und der Tod schließlich, der jäh oder nach längerem Siechtum den Menschen überfällt, stellt die größte und schwerste Wirkung der lebensschädigenden Mächte dar; einigen Völkern scheint er ein so außerordentlicher Eingriff in den Gang der Dinge zu sein, daß sie nicht glauben wollen, daß ein Todesfall auf natürlichen Ursachen beruht. Es ist nur natürlich, daß vor allem anderen diese tiefeinschneidenden Ereignisse des menschlichen Lebens mit Vorsichtsmaßregeln umgeben werden.

4. Der Beischlaf. Der Beischlaf macht unrein, und Hesiod sagt das mit Worten aus, welche auf die physische Besudelung hindeuten, Op. V. 733 f.:

¹ Jamblich, vita Pyth. 153; s. F. Boehm, De symbolis Pythagoreis, Diss. Berlin 1905, S. 9.

² Beispiele bei Wächter a. a. O. S. 16 f.

³ Siehe Bd. II S. 418 f.

⁴ So Rohde und Stengel a. a. O.

μηδ' αἰδοῖα γονῇ πεπαλαγμένος ἔνδοθι οἴκου
 ἱστῇ ἐμπελαδὸν παραφαινέμεν, ἀλλ' ὀλέασθαι.

Es war allgemein Sitte, sich nach dem Beischlaf zu waschen. In dem kyrenäischen Sakralgesetz¹ wird eine Waschung nur am Tage verlangt. Spätere Inschriften geben detaillierte Vorschriften mit verschiedenen Fristen, die nach ethischen Gesichtspunkten abgestuft sind.²

In Heiligtümern darf kein Beischlaf stattfinden, und Mythen erzählen, wie Frevler bestraft worden sind.³ Man darf auch einen Tempel nicht in einem Kleide betreten, in dem Beischlaf geübt worden ist.⁴ Daher betreffen die Keuschheitsvorschriften vor allem die Priester und besonders die Priesterinnen, was mit jener alten Anschauung zusammenhängt, die außereheliche Enthaltsamkeit nur von Frauen verlangt.⁵ Die Wertschätzung der geschlechtlichen Enthaltsamkeit überhaupt gehört zu den asketischen Anschauungen, die sich erst in der Spätzeit verbreiteten; die alten Griechen waren viel zu natürlich, um sie hoch zu schätzen.

5. Die Menstruation. Es ist wiederum für die Griechen bezeichnend, daß ihre religiösen Vorschriften kein Aufhebens von der Menstruation machen, die bei vielen Völkern mit abergläubischer Furcht betrachtet wird. Es fehlt sogar ein Verbot hinsichtlich des Betretens von Heiligtümern. Die Zeugnisse, welche angeführt werden,⁶ sind wenig zahlreich und alle spät; sie stammen entweder aus orientalischen Religionen oder aus agrarischen Zauberbräuchen.

6. Das Fasten. Ebenso geringe Bedeutung hatte in der griechischen Religion das Fasten, das nicht nur in den Religionen des Spätaltertums und im Christentum, sondern auch bei vielen primitiven Völkern eine der auffallendsten und wichtigsten religiösen Erscheinungen ist. Die übliche Erklärung bezeichnet es als den ursprünglichsten Zweck des Fastens, schädliche Einflüsse bzw. Dämonen daran zu hindern, mit der Nahrung in den Körper zu gelangen; zuweilen ist bei primitiven Völkern auch die Anwendung eines starken Purgativs üblich. Wenn die erwähnte Erklärung richtig ist, so tritt dieser ursprüngliche Zweck jedenfalls bald zurück hinter der Wertschätzung des Fastens an sich, d. h. hinter der Askese, durch welche das seelische Leben bis zur Ekstase gesteigert wird; hierfür ist die Nahrungsenthaltung ein vielgebrauchtes Mittel. Wenn die griechische Religion von all diesem nichts weiß, so tritt hierin wiederum ihr Grundcharakter klar zutage. Das Fasten spielte neben der geschlechtlichen Enthaltsamkeit nur in einigen Fruchtbarkeitsfeiern eine Rolle: bei den Thesmophorien, deren zweiter Tag *νηστεία* hieß, bei den eleusinischen Mysterien, für die es schon durch die ätiologische Partie des homerischen Hymnus an Demeter V. 200 bezeugt ist, und bei den Skiro-

¹ Zitiert o. S. 91 A. 2, § 3. ἀπὸ γυναικὸς ἀνὴρ τὰν νύκτα κοιμαθὲς θύσει ὅ[τι κα] δῆληται· τὰν δὲ ἡμέραν κοιμαθὲς λωσάμεν[ος]; das Folgende ist zerstört.

² Belege bei Fehrle in dem S. 91 A. 2 zitierten Buch S. 138 ff. u. 155 f.

³ Herodot II 64; Hippomenes und Atalante, Apollod. III 9, 2, 6; Medusa, Ovid, Metam. IV V. 798 ff.

⁴ Dies ist der Sinn des Wortes ἐγχεοκείμεται

in der o. S. 93 A. 1 angeführten pythagoreischen Vorschrift: εἰς ἱερὸν εἰσιέναι καθαρὸν ἱμάτιον ἔχοντα καὶ ἐν ᾧ μὴ ἐγχεοκίμηται τις; vgl. κοιμαθὲς in dem eben zitierten kyrenäischen Sakralgesetz.

⁵ Gesammelt und besprochen von Fehrle a. A. S. 75ff., dessen dämonistische Auffassung für die alte Zeit nicht zutreffend ist.

⁶ Wächter in dem o. S. 91 A. 2 zitierten Buch S. 36ff.

phorien. Die Speiseverbote betreffs besonderer Tiere und Teile von Tieren und Pflanzen, die recht zahlreich und in verschiedenen Kulturen verschieden sind, stehen auf einem anderen Blatt und müssen einzeln erklärt werden. Hier gehen sie uns nichts an.¹

7. Die Geburt. Die Gelegenheiten im menschlichen Leben, bei denen man sich am häufigsten und unvermeidlichsten eine Befleckung zuzog, waren Geburt und Tod. Dies wird sehr gut ausgedrückt von Euripides:²

ἥ τις βροτῶν μὲν ἦν τις ἄψηται φόνου
ἢ καὶ λοχείας ἢ νεκροῦ θίγγῃ χεροῖν,
βωμῶν ἀπείργει μυσάρων ὡς ἡγουμένην.

In einem Heiligtum darf weder jemand sterben noch jemand geboren werden. Gegen Befleckung durch solche Ereignisse werden Schutzmittel verwendet. Von kinderraubenden Dämonen, z. B. von Gello, Lamia und Strinx, wußte der Volksglaube viel zu erzählen; sie leben noch im heutigen griechischen Volksglauben fort. Kohle wurde der Wöchnerin verabreicht,³ das Haus wurde wie an den Anthesterien mit Pech bestrichen.⁴ Die Waschung ist selbstverständlich und wird in den Inschriften erwähnt.⁵ Auf eine Reinigung der Wöchnerin ist auch das Opfer eines Hundes an die Geburtsgöttinnen zu beziehen, eines für Reinigungsopfer viel verwendeten Tieres.⁶ Das ganze Haus, wo die Wöchnerin sich befand, war unrein; der Abergläubische bei Theophrast weigert sich, eine Wöchnerin zu besuchen, um nicht verunreinigt zu werden.⁷ Die Reinigung im Hause fand am fünften Tag bei den Amphidromien statt. Diejenigen, die bei der Geburt mitgeholfen hatten, reinigten ihre Hände und trugen das Kind im Laufschrift um den Herd, was eine Heiligung und Aufnahme in die Familiengemeinschaft bedeutete.⁸ Dabei wurde ein Festmahl veranstaltet.⁹ Hinsichtlich des Verbotes, die Heiligtümer zu betreten, wurden für die Wöchnerinnen verschiedene Fristen angesetzt, die bei Fehlgeburt länger dauerten. Mythen erwähnen Flüsse, die zur Reinigung von Göttinnen nach einer Geburt gedient hatten; in den Lymax bei Phigalia sollen die λύματα der Rhea geworfen worden sein.¹⁰

8. Die Toten. Selbstverständlich wird der Tod oft Göttern oder Dämonen zugeschrieben; uns beschäftigt aber mehr die Befleckung, die durch die Toten und ihre Überreste veranlaßt wird, als die Ursache des Todes. Um zu erklären, daß die Toten und ihre Überreste unheilbringend, unrein sind und gemieden werden, braucht man nicht auf schädigende Dämonen zurückzugreifen, welche mit ihnen in Verbindung stehen; es genügt schon die Ideenassoziation, der Gedanke an den Tod, um dem Menschen eine Scheu oder gar

¹ P. R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern, RG. V. XXI 1, 1929; L. Ziehen, Artikel *νηστεία* in PW.

² Eur., Iphig. Taur. V. 381 ff.

³ Athen. IX p. 370 C.

⁴ Photios s. v. ῥάμνος.

⁵ Das Material für diesen Abschnitt Wächter a. a. O. S. 25 ff.

⁶ Eilioneia in Argos, Plut., quaest. rom. 52 p. 277 B; Genetyllis Hesych s. v.

⁷ Theophr., Char. 16, 9.

⁸ Suidas s. v. Ἀμφιδρόμια = Schol. Plat., Theait. p. 160 E. Hesych. s. v. δρομιάμιον ἡμαρ verlegt die Zeremonie auf den siebenten Tag. Über das Verhältnis zum Fest der Namensgebung s. PW. s. v. Amphidromia; Deubner, Die Gebräuche der Griechen nach der Geburt, RhM. XCV, 1952, S. 374 ff.

⁹ Eubulos fr. 150 Kock; Ephippos fr. 3 Kock.

¹⁰ Kallim., Hymn. I V. 15 ff.; Paus. VIII 41, 2.

Abscheu vor den Toten und ihren Überresten einzuflößen, eine Assoziation, die sich auf alles, was mit den Toten in Berührung kommt und an den Tod erinnert, erstreckt und schon an und für sich zu ihrer Meidung führt. In der Tat ist die Annahme einer ansteckenden Kraft kaum nötig, um dieses Tabu zu verstehen. Allmählich haben die allgemeinen religiösen Vorstellungen dieses immer stärker beeinflusst: einmal die Kraftvorstellung zunächst in dem Sinne, daß die Unreinheit, die der Tod mit sich bringt, als ansteckend aufgefaßt wurde, und dann besonders in der Spätzeit die Dämonologie. Daß im Zauberen die Toten einen besonders großen Platz einnahmen, trug hierzu viel bei.

In Kult und Brauch gibt es eine Reihe von Sitten, welche zeigen, daß die Anwesenheit eines Toten oder die von Totengebeinen verunreinigt.¹ Hesiod verbietet, von einem Begräbnis zurückkehrend ein Kind zu zeugen. Der Abergläubische vermeidet es, an ein Grab heranzutreten, ebenso verhalten sich die Mysterien des Zeus Idaios bei Euripides;² den Priestern wird zuweilen nicht nur das Betreten eines Grabes verboten, sondern auch die Teilnahme an einer Leichenfeier oder einem Totenmahl. In Messene mußte der Priester sein Amt niederlegen, wenn eins seiner Kinder starb.³ Wenn in irgendeinem attischen Demos eine Leiche, der sich niemand angenommen hatte, gefunden wurde, mußte der Demarch den Verwandten befehlen, sie zu begraben und den Demos zu reinigen; wenn sie es nicht taten, mußte er am selben Tage auf Kosten des Demos für die Bestattung sorgen.⁴ Ebenso findet sich auf Kos die Vorschrift, daß, wenn eine Leiche oder Totengebeine in einem Demos aufgefunden wurden, die Demoten bzw. die Verwandten die Leiche oder die Gebeine hinaustragen und begraben und das Heiligtum der Demeter reinigen sollten. Wenn jemand sich erhängt hatte, so sollte, wer ihn zuerst bemerkte, ihn herabnehmen und das Holz und die Schnur verbrennen.⁵ In Athen wurden die Kleider derjenigen, die sich erhängt hatten, und die Schlinge in das Barathron geworfen.⁶

Die Gräber lagen bekanntlich außerhalb der Stadt; noch weniger als in der Stadt durfte jemand in einem Heiligtum begraben werden.⁷ Dieses Verbot steht auf dem Grenzstein eines Heiligtums aus Herakleia am Pontos⁸ und ist besonders bekannt durch die wiederholten Reinigungen von Delos. Zuerst ließ Peisistratos alles, was vom Tempel erblickt werden konnte, reinigen. Im Winter des Jahres 426/25 ließen die Athener alle Gräber auf der Insel aufgraben, brachten den Grabinhalt nach Rheneia hinüber, wo er wiedergefunden worden ist, und verboten für die Zukunft, daß jemand auf der Insel starb

¹ Das Material zu diesem Abschnitt bei Wächter a.a.O. S. 43 ff., zwar nicht immer geschieden von Bestimmungen, welche auf die Einschränkung des Grabluxus zielen.

² Hes., Op. V. 735 f.; Theophr., Char. 16, 9; Eur., fr. 472 Nauck² V. 16 ff.

³ Paus. IV 12, 6.

⁴ Demosth. XLIII 57 f.

⁵ Das o. S. 91 A. 2 angeführte Gesetz B Z. 17 ff., 33 ff.

⁶ Plut., Themist. 22.

⁷ Es gibt Ausnahmen, z. B. in Megara (Paus. I 43, 2) und Sparta (Plut., Lyk. 27),

die in einer gelehrten Abhandlung von W. Vollgraff, Mém. de l'acad. des inscriptions, XIV, 1951, behandelt werden; siehe besonders S. 40 ff. Die Inschriften, welche von der Beisetzung in der Nähe eines Tempels, der christlichen *depositio ad sanctos* vergleichbar, sprechen, gehören alle der Spätzeit an und zeugen von einer Wandlung der Anschauung. Widerspruch von L. Robert, Annuaire du Collège de France LIII, 1953.

⁸ LS. in der Anmerkung zu Nr. 66.

oder geboren wurde; Sterbende und Wöchnerinnen mußten nach Rheneia überführt werden.¹ Dasselbe Verbot galt für den heiligen Bezirk in Epidaurios² und wird als allgemeine Regel in einer Inschrift ausgesprochen, die auf der Akropolis in Athen gefunden wurde.³ Als man eine Leiche auf dem rharischen Feld, das der Demeter geheiligt war, entdeckte, wurde sie beseitigt und das Feld durch das Opfer eines Ferkels gereinigt.⁴ Die Ausdehnung des Verbotes gegen Befleckung durch Tod und Geburt gab der Askese eine Handhabe, wie aus dem oben zitierten Lied der Mysterien des Zeus Idaios bei Euripides hervorgeht; sie tragen weiße Kleider und vermeiden γένεσιν τε βροτῶν καὶ νεκροθῆκην, d. h. sie unterliegen denselben Bestimmungen wie die Priester.

Das Haus, in dem jemand starb, wurde unrein und ebenso jedermann, der sich mit dem Toten beschäftigte, oder auch nur das Haus betrat, oder an dem Leichenbegängnis teilnahm. Die nächsten weiblichen Verwandten werden daher sogar als αἱ μαινώμεναι bezeichnet.⁵ Sogar Feuer und Wasser im Hause wurden unrein; Wasser zur Reinigung und Feuer zum Zubereiten des Totenmahls mußten von auswärts geholt werden.⁶ Daß sogar die Begegnung mit einem Leichenzug oder der Anblick eines Toten verunreinigt, wird erst von späteren Schriftstellern erwähnt. Es ist ferner nicht sicher, daß das athenische Gesetz, das die Bestattung vor Sonnenaufgang vorschrieb, mit Wächter als kathartisch zu erklären ist; es kann sehr wohl ein Glied in der Reihe jener Bestrebungen sein, welche die Pracht und den Aufwand bei den Leichenbegängnissen einzuschränken suchten. Erst nach einer gewissen Frist, die in den Sakralgesetzen verschieden angesetzt wird, darf der durch einen Todesfall Befleckte wieder opfern und ein Heiligtum betreten.

Eine nicht unwichtige Einzelheit ist die Behandlung der θνασίδια, d. h. der Tiere, die nicht geschlachtet worden, sondern von selbst gestorben waren. Nach dem Sakralgesetz von Kos⁷ darf die Priesterin der Demeter solche nicht berühren, und in dem von Eresos⁸ wird es verboten, sie in das Heiligtum einzuführen. Gewöhnlich handelt es sich um Leder und um Schuhe, die aus der Haut solcher Tiere gefertigt waren, denn zumeist wurde auch solchen Tieren die Haut abgezogen, da sie zu wertvoll war, um weggeworfen zu werden; weil wohl nicht selten Schuhe aus solchem Leder gefertigt wurden, war das Risiko beträchtlich, daß jemand mit solchem Schuhwerk ein Heiligtum betrat. Das sehr strenge Sakralgesetz von Eresos fügt das Verbot hinzu,

¹ Thuk. III 104. Von der angeblichen Reinigung durch Epimenides, Plut., sept. sap. conviv. p. 158 A (u. S. 618 A. 7), sehe ich ab.

² Paus. II 27, 1.

³ IG. II² 1035 Z. 10.

⁴ IG. II² 1672 = SIG.² 587 Z. 119 ff.

⁵ In dem Bestattungsgesetz von Iulis auf Keos, IG. XII 5, 593 = SIG.³ 1218 = LS. 93 Z. 24 ff.; anderen Frauen wird es verboten, das Trauerhaus zu besuchen. Das attische Gesetz bei Demosthenes XLIII 62 beschränkt den Zutritt und die Teilnahme am Leichenzug auf ὄσαι ἑνὸς ἀνέψιδῶν εἰσὶν und Weiber über sechzig Jahre. Diese Bestimmungen wollen die Trauerbezeugungen einschränken.

7 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

⁶ Wasser, Pollux VIII 65; Feuer, Plut., quaest. graecae 24 p. 297 A, mit meinem Kommentar, Class. Rev. XLIII, 1929, S. 122 f. = Nilsson, Opusc. I S. 410 ff. Das Feuer wurde durch die Anwesenheit der Perser in Griechenland verunreinigt und reines Feuer mußte auf den Befehl des Orakels für das Siegesopfer von Delphi geholt werden, Plut., Arist. 20. Reinigung und Feuerholen auf Lemnos Philostr., Heroic. 20, 24; vgl. u. 528 A. 2; G. Dumézil, Le crime des Lemnienues, 1924. Im Text des Philostratos berichtigt Wilhelm, Anzeiger Akad. Wien, LXXVI, 1939, S. 41, καθ' ἓνα τοῦ ἔτους in καθ' ἐνάτου ἔτους.

⁷ Oben S. 91 A. 2.

⁸ LS. 117 Z. 14.

μηδὲ ὑπόδεσιν μηδὲ ἄλλο δέρμα μηδέν in den heiligen Bezirk einzuführen. Nach der Mysterieninschrift aus Andania dürfen die Frauen keine anderen Schuhe tragen als *πίλινα ἢ δερμάτινα ἱερόθυτα*.¹ Das beleuchtet die Sache; denn geopfert Tiere waren heilig. Den eingeweihten Männern wird verboten, Schuhe zu tragen, und dasselbe Verbot galt betreffs des Heiligtums der Alektrona in Ialysos² und des der Despoina in Lykosura.³ Man muß sich fragen, ob nicht das Gebot der Barfüßigkeit im Kult⁴ eher als eine Furcht vor Befleckung und ein Festhalten an der altertümlichen Sitte denn als ein Ersatz für rituelle Nacktheit zu erklären ist.

9. Mord und Totschlag. Die Blutsühne⁵ wurde schon (S. 91 f.) anlässlich der Besprechung der Kathartik bei Homer berührt, und was hier noch hinzugefügt werden soll, ist nicht viel; denn die strenge Forderung der Blutsühne in nachhomerischer Zeit ist unter dem Einfluß der regelnden Wirksamkeit des delphischen Orakels und des ausgebauten Strafrechts, mit dessen Hilfe der Staat seine Ordnung an die Stelle der alten Blutrache setzte, entwickelt worden. Erst durch die Gesetzgebung ist die Abstufung zwischen vorsätzlichem Mord und unvorsätzlichem Totschlag eingeführt worden,⁶ und das Orakel trug dazu bei, die Unverletzlichkeit des Menschenlebens einzuschärfen, indem es die absolute Forderung nach Blutsühne stellte. Darauf kommen wir später zurück (u. S. 632 ff.).

Es ist behauptet worden, daß man für die Frühzeit von einem Mord nur dann sprechen kann, wenn ein Stammesgenosse getötet wird, während ein Fremder vogelfrei wie die Tiere des Waldes sei und wie sie ohne weiteres getötet werden dürfe; eine Sühnung sei nur notwendig gewesen, wenn das Blut eines Stammesmitgliedes vergossen worden sei, und zwar um die geschädigte Lebenskraft des Stammes wiederherzustellen. Falls diese Stufe wirklich existiert hat, so haben die Griechen sie schon in vorgeschichtlicher Zeit hinter sich gelassen; denn es kann nicht zweifelhaft sein, daß die durch die Religion geheiligte Rücksicht, welche dem Fremden und dem Schutzfliehenden zukam, schon vor Beginn der geschichtlichen Zeit entwickelt worden ist. Andererseits hat man auch behauptet, daß die normale zwischenstaatliche Beziehung in Griechenland der Krieg gewesen sei, der nur gelegentlich durch Friedensvereinbarungen, die immer befristet waren, aufgehoben wurde. Wie schon bemerkt, erheischt die Tötung eines Feindes im Krieg keine Sühne, dagegen ist es eine durch das Herkommen geheiligte Pflicht, dem geschlagenen Feind das Sammeln seiner Gefallenen zu gestatten, damit sie bestattet werden können. Das Aussprechen einer solchen Bitte darum kam dem Eingeständnis einer Niederlage gleich.

Das delphische Orakel hat, um die Forderung der Blutsühne durchzusetzen, auf die allgemeine Vorstellung von der ansteckenden Befleckung zurück-

¹ IG. V 1, 1390 = SIG.³ 736 = LS. 58 Z. 23 f.

² IG. XII 1, 677 = SIG.³ 338 = LS. 145 Z. 25 f.

³ IG. V 2, 514 = SIG.³ 999 = LS. 63 Z. 7 f. Ebenso in Rom; vgl. die Symbola Pythagorea. Siehe P. Kretschmer, Österr. Jahresh. V, 1902, S. 145.

⁴ θύειν χρὴ ἀνυπόδητον καὶ πρὸς τὰ ἱερὰ

προσιέναι, Symb. Pythag. bei Jambl., vita Pythag. 85 u. a. Boehm a. oben S. 93 A. 1 a. O. S. 9. Anders S. Eitrem, Opfer S. 392 ff.

⁵ Das Material bei Wächter a. oben S. 91 A. 2 a. O. S. 64 ff.

⁶ Abgesehen von den geläufigen Darstellungen s. A. Wilhelm, Österr. Jahresh. XIV, 1911, S. 201 ff.

gegriffen, die seinen legalistischen Bestrebungen vorzüglich entsprach. In der Tat begegnen hier uralte Vorstellungen von höchster Konkretheit und Grausigkeit. Das Leben ist nicht aus mit dem Tod; der Tote verschafft sich selbst Rache an seinem Mörder. In dem Glauben an den wiederkehrenden Toten spielt bei allen Völkern der Ermordete die erste Rolle.¹ Dies gilt prinzipiell von jedem Totschlag, also auch von der Tötung eines Feindes; die Assoziationen, die sich an den Mord knüpfen, waren aber selbstverständlich, wenn der Ermordete ein Freund und Stammesgenosse war, ganz andere, als wenn er ein Fremder und ein Feind war; besonders falls dieser Feind im regelrechten Kampf fiel, an dem viele teilnahmen, so daß die Verantwortung nicht einem einzelnen zufiel und die Schuld verteilt wurde. Da man dabei nicht einmal wußte, wen man erlegt hatte, wurden diese Assoziationen vollends so abgeschwächt, daß man gar nicht auf den Gedanken einer Abwehr der Rache kam und eine Sühnung sehr selten stattfand.

Zu jenen urtümlichen, grausigen Sitten, die gerade bezüglich des Mordes bewahrt blieben, gehört der o. S. 92 erwähnte Brauch, daß der Mörder das Blut des Ermordeten aufsaugte und wieder ausspie. Wie schon bemerkt wurde, ähnelt dies einer primitiven Reinigung: der Mörder macht sich von dem Blut frei, vielleicht könnte man sagen: frei von der Lebenskraft oder der Blutseele des Ermordeten. Bei der ganz primitiven Sitte des *μασχαλισμός* handelt es sich gar nicht um eine Reinigung, sondern nur um das Unschädlichmachen des Getöteten. Der *μασχαλισμός* wird von Aischylos und Sophokles und Apollonios Rhodios erwähnt und von den Lexikographen beschrieben, die auf Aristophanes von Byzanz zurückgehen.² Er bestand darin, daß der Mörder dem Ermordeten Extremitäten, Nase und Ohren abschnitt, sie an einer Schnur aufreichte und um den Hals hängte. Die Nachrichten stimmen darin nicht überein, ob der Mörder sich selbst oder der Leiche diesen gräßlichen Schmuck umhängte.³ Die über diese Sitte angeführten Zeugnisse werden freilich als Hinweis auf einen kathartischen Zweck aufgefaßt; doch die alternative Erklärung, daß man so handelte, damit der Ermordete seine Kraft, sich an dem Mörder zu rächen, verliere oder damit der Mörder in der Zukunft nichts von ihm zu fürchten habe,⁴ verdient offenbar den Vorzug, obgleich schon Aristophanes von Byzanz nichts Sicheres über den Zweck des Brauches wußte. Daß der griechische Mörder sich genau so benimmt wie der Australier, der dem getöteten Feind den rechten Daumen abhackt, damit

¹ Ebenso kann das Bild des Toten an seine Stelle treten und Rache nehmen, o. S. 83.

² Aisch., Choeph. V. 439; Soph., Elektra V. 445; Troilos fr. 566 Nauck²; Apoll. Rhod. IV V. 477 mit Scholien; Hesych, Suidas und Photios s. v. *μασχαλισματα*; Et. gen. s. v. *ἀπαργματα*; bei Apollonios *ἐξάρματα*; Suidas s. v. *ἐμασχαλίσθη*. Zutreffend behandelt von Rohde, Psyche I S. 322 ff., wenn man sich nur von der Behauptung freihält, daß der *μασχαλισμός* ein kathartisches Opfer sei. Die Streitfrage, ob das Wort daraus herzuleiten ist, daß die Schnur, an der die abgeschnittenen Teile aufgereiht waren, unter der Achsel durch-

gezogen wurde, oder daraus, daß der Arm aus der Achselhöhle losgerissen wurde (so Wilamowitz zu Aisch., Choeph. V. 439, und Benndorff bei Tocilescu, Das Monument von Adamklissi, 1895, S. 132 A. 1), ist hier nicht von Bedeutung. Die letzte Behandlung von W. Kroll und F. Boehm in PW. s. v.

³ Für jenes tritt besonders R. Pettazoni ein, Studi e Mat. I, 1925, S. 218 ff.; II, 1926, S. 278 ff., unter Anführung von ethnologischen Parallelen, dem Tragen von abgeschnittenen Gliedern der getöteten Feinde als Schmuck; mir scheint dies eine Weiterentwicklung zu sein.

⁴ Suidas s. v. *μασχαλίσθηνα*.

er den Speer nicht mehr nach ihm werfen könne, ist längst bemerkt worden. Man beabsichtigt also auf diese Weise, den wiederkehrenden Toten durch Verstümmelung daran zu hindern, sich an dem Mörder zu rächen. Derselbe Gedanke steckt in dem attischen Brauch, die Hand eines Selbstmörders getrennt von dem Körper zu begraben.¹ Rohde erinnert mit Recht daran, daß in Athen einem Ermordeten, dem ein Rächer in der Verwandtschaft fehlte, beim Leichenbegängnis ein Speer vorangetragen und auf seinem Grab aufgepflanzt wurde.² Der Sinn dieser Sitte ist der, daß man dem Toten Waffen in die Hand geben will, damit er sich selber räche.

Hierher gehört auch der Brauch, dem Gefallenen das Geschlechtsglied abzuschneiden und es ihm in die Hände zu geben;³ diese Gepflogenheit wird mit Wahrscheinlichkeit aus einem bekannten Vers des Tyrtaios erschlossen,⁴ der an eine Homerstelle anklängt.⁵ Dümmler erinnert hierzu an die Frage des Theseus, ob die Thebaner die Bestattung der gefallenen Feinde deshalb verweigerten, weil sie fürchteten, daß diese im Grabe Rächer zeugen könnten.⁶ So buchstäblich darf das Wort kaum genommen werden, nicht nur auf die Schwächung, sondern auch auf die Schändung des erlegten Feindes kann ein solcher Brauch zielen.

Der wiederkehrende Tote ist niemals aus dem griechischen Volksglauben geschwunden – wir werden ihn bei Gelegenheit der Heroen wiederfinden –, aber er ist durch den vorherrschenden Geister- und Seelenglauben stark zurückgedrängt und auf besondere Fälle beschränkt worden. Demgemäß wird die Aufgabe des Ermordeten, sich zu rächen, auf einen Rachegeist übertragen, seinen eigenen Geist, der aus seinem Grab aufsteigend den Mörder verfolgt. Daß die Erinys eines Ermordeten nichts anderes ist als seine eigene zürnende, sich selbst Rache holende Seele, die erst durch spätere Umbildung zu einem den Zorn seiner Seele vertretenden Höllengeist wurde, ist schon längst bemerkt worden.⁷ Dafür zeugt schon der sprachliche Ausdruck. Dem Wort ἐρινός bzw. -ες wird sehr oft ein Genitiv hinzugefügt, der eine Person, z. B. μητρός, τέκνων, oder auch einen Eigennamen bezeichnet. Das ist für griechische Götter, abgesehen von Geschlechtsgöttern im Kult, etwas Ungewöhnliches und weist auf die Identität der Erinys mit der Seele des Ermordeten hin.⁸

¹ Aeschines, c. Ctes. 244.

² Rohde, *Psyche* I S. 325; Demosth. XLVII 69; Eur., *Troas* V. 1148; Pollux VIII 65; Et. m. s. v. ἐπενεργεῖν ὄρου; Bekker, *Anecd.* I S. 237, 30.

³ Diese Erklärung wurde gegeben von F. Dümmler, *Philol.* LVI, 1897, S. 12 f. = *Kl.Schr.* II S. 219 f. G. Weicker, *Der Seelenvogel*, 1902, S. 3 A. 2; E. Samter, *Volkskunde im altsprachl. Unterricht* I, 1923, S. 177 f. Widerspruch von Wilamowitz, *Die Ilias und Homer*, 1916, S. 95 A. 1, der meint, daß der Sterbende die Scham mit seinen Händen bedeckt. Leider ist, wie diese Erörterung zeigt, alte Roheit bei den Griechen keineswegs abzuleugnen. Bis in das vorige Jahrhundert bestand in Nordeuropa die Sitte, die Leichen von

Selbstmördern und Verbrechern zu pfählen, um sie am Wiederkehren zu verhindern.

⁴ Tyrtaios 10 V. 25 Bergk⁴, αἰματόεντ' αἰδοῖα φίλαις ἐν χερσὶν ἔχοντα.

⁵ X 72ff. Der Anklang scheint jedoch nicht völlig überzeugend.

⁶ Eur., *Hik.* V. 545.

⁷ Rohde, *Psyche* I S. 270, dessen Worte ich benutze, und bes. *RhM.* L, 1895, S. 6ff.; Harrison, *Proleg.* S. 213 ff.

⁸ Der Widerspruch Wilamowitz' in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Eumeniden und *GdH.* I, bes. S. 404 ff., ist nicht durchschlagend. Die Erinyen sollen Erdgottheiten sein; die gesetzgeberische Tätigkeit der Erdgöttin ist aber eine Spekulation ohne konkrete Begründung, und das unterirdische Reich als Strafort ist eine

Die Erinyen, d. h. der Ermordete selbst, strafen den Mörder, falls kein anderer an ihm Rache nimmt. Die Pflicht der Blutrache lag, wie noch im attischen Recht ersichtlich, der Familie und dem Geschlecht ob. Also walten die Erinyen ihres Amtes, wo sonst kein Rächer vorhanden ist: für diejenigen, die keine Verwandten besitzen – auch die Bettler haben nach Homer ihre Erinyen (ρ 475) –, und auch wenn ein Mord innerhalb der Familie begangen wurde. Das bekannteste Beispiel ist die Orestes-Sage, und die Tragiker, vor allem Aischylos, haben die blutlechzende, nie rastende, zum Wahnsinn treibende Meute der Erinyen in den grausigen Farben urchimlichen Glaubens geschildert. Dadurch wurden die Erinyen zu Rächerinnen der Frevel gegen das sittliche Gesetz innerhalb der Familie, und als solche treten sie schon bei Homer auf. Sie stehen der Mutter (β 135, I 571, Φ 412), dem Vater (I 454), dem ältesten Sohn (O 204) bei. Sie werden zu Schützern der sittlichen Ordnung überhaupt in ihrer Eigenschaft als Rächerinnen des Meineids (T 259, vgl. Γ 278 ff.) und Wahrerinnen der Weltordnung (T 418). Schließlich kommen sie der Ate fast gleich (T 87, ο 234). Nur einmal handelt es sich bei ihrem Erscheinen um Mord, und zwar um Selbstmord; die Erinyen der Epikaste, die sich erhängt hatte, peinigten den Oidipus (λ 278 ff.). Die alte Vorstellung von dem Aufsteigen der Erinyen aus dem Grab tritt darin zutage, daß sie ihres Amtes unter der Erde walten (T 259, vgl. Γ 278 f.). Über die spätere Entwicklung, in der diese Anschauung fortgebildet wird; aber auch urwüchsige, grausigere Züge wieder durchbrechen, soll hier nicht gesprochen werden, auch nicht über die euphemistische Bezeichnung „Eumeniden“. Die Erinyen konnten auch versöhnt werden; das erheischte schon die vom Gesetz vorgeschriebene Freisprechung derer, die ohne Vorsatz getötet hatten, und daher mußten sie auch einen Kult erhalten.

Es soll nur auf ein paar Bildwerke hingewiesen werden, die zu Recht in diesen Zusammenhang eingeordnet worden sind. Auf einer tyrrhenischen Amphora aus der Sammlung Bourignon, jetzt im Neapler Museum,¹ liegt eine erschlagene Frau auf einem omphalosförmigen Grabhügel hingestreckt, eher wohl die von ihrem Sohn ermordete Eriphyle als Polyxena. Hinter ihr schießt eine große Schlange auf den sich entfernenden Mörder zu. Daß diese Schlange nicht mit Unrecht auf die Erinyen der Ermordeten bezogen wird, zeigen Reliefs aus Argos, auf denen die Erinyen mit Schlangen in den Händen erscheinen; das eine (Taf. 51, 2) trägt eine Weihung an die Eumeniden.²

10. Reinigungen. Der Mensch kann sich dadurch rein erhalten, daß er jede Berührung mit dem Befleckenden und Unreinen vermeidet; darauf beziehen sich die ἀγνεῖαι, die Reinheitsvorschriften, die schon im vorhergehenden besprochen worden sind und hier nochmals zur Sprache kommen müssen. Wenn

späte, lange nach dem Abschluß der homerischen Gedichte aufgekommene Vorstellung. Noch weniger kann ich A. H. Krappe, RhM. LXXXI, 1932, S. 305 ff., zustimmen, nach dem die Erinyen rosegestaltige Zwillingstöchter des Herrn der Erdtiefe und einer frühgriechischen Mutter Erde sind; er stützt sich besonders auf den arkadischen Mythos von Demeter Erinyen,

Paus. VIII 25, 4; s. u. S. 479.

¹ Arch. Jahrb. VIII, 1893, Taf. I; vgl. Harrison, Proleg. S. 236 f. Abb. 55.

² Athen. Mitt. IV, 1879, Taf. IX und X und S. 174 ff.; Harrison, Proleg. S. 255 Abb. 58. Die Inschriften IG. IV, 574 u. 575; ein neues Denkmal, BCH. LXVIII–LXIX, 1944–45, S. 395 mit Taf. XXXVI, nahe Tiryns gefunden.

man sich aber eine Befleckung zugezogen hat und daher mit Unreinheit behaftet ist, was im täglichen Leben so gut wie unvermeidlich ist und bei bestimmten Gelegenheiten besonders stark ins Auge fällt, so kann man die Befleckung und Unreinheit durch gewisse Maßnahmen entfernen, damit man wieder rein wird.¹ Wir haben schon gesehen, daß dies im Kult besonders häufig und wichtig ist.

Das einfachste und gewöhnlichste Mittel, sowohl physische wie rituelle Unreinheit zu entfernen, ist das Abwaschen mit Wasser;² schon eine hesiodeische Lebensregel bezieht sich auf die moralische Unreinheit; sie verbietet, einen Fluß zu überschreiten, ohne zu beten und sich die Hände in seinem Wasser zu waschen; denn die Götter zürnen demjenigen, der den Fluß überschreitet, ohne seine Hände und seine Bosheit abgewaschen zu haben.³ Das Händewaschen bei Homer vor der Spende wurde schon erwähnt (S. 91); es ist auch später noch ebenso geläufig. Besonders wichtig ist die Reinheit bei einer kultischen Handlung oder bei der Annäherung an das Heilige; daher wird vor einer solchen Gelegenheit eine wenigstens angedeutete Reinigung vorgenommen. Vor jedem Opfer nahm der Opfernde einen Feuerbrand vom Altar, tauchte ihn ins Wasser und besprengte sich selbst, die Anwesenden, den Altar und das Opfertier. Ein Wasserbecken (ἄρδάνιον, περιρραντήριον) stand vor dem Tempel, damit der Eintretende sich reinigen konnte, und ebenso vor dem Trauerhaus zur Reinigung der Hinausgehenden. Vor der Hochzeit nahm die Braut ein Bad.⁴ Ein Tag der großen Mysterien, der 16. Boedromion, hieß ἡλᾶδε μύσται, weil an ihm die Mysteren ein Reinigungsbad im Meer nahmen.

Wenn ein Heiligtum verunreinigt worden ist, müssen erst recht Reinigungen vorgenommen werden, um es von der Befleckung zu befreien. Das Sakralgesetz von Kyrene schreibt vor: Wer auf einem Altar ein Opfertier geopfert hat, das zu opfern nicht Rechtens ist, soll das Fett, das darauf geblieben ist, von dem Altar entfernen und den Staub (?) und das Feuer herunternehmen, so daß Reinheit wird, und wenn er sich dann gewaschen, das Heiligtum entsühnt und als Strafe ein ausgewachsenes Tier geopfert hat, dann soll er opfern, was Rechtens ist.⁵ Wenn eine unbegrabene Leiche gefunden wird, so soll man nach einer Vorschrift im koischen Sakralgesetz die Göttin Kurotrophos reinigen.⁶

Daher werden auch Götterbilder gereinigt, manchmal bei einer jährlich wiederkehrenden Zeremonie, wozu man wohl die große alljährliche Reinigung, die man im Hause gewöhnlich vorzunehmen pflegt, als Analogie anführen darf. Bei den Plynterien in Athen wurde das Bild der Athena seiner Gewänder und seines Schmuckes entkleidet und zum Bad nach dem Gestade

¹ Stengel, Gr. Kultusalts. S. 162 ff. Sehr bezeichnend Theophrast, Char. 16; dazu der Kommentar von H. Bolkestein, RGVV. XXI 2, 1929.

² Sehr reichhaltige Besprechung bei Eitrem, Opfer S. 76 ff. M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, Philol. Suppl. XIV: 2, 1921, hat ein anderes Ziel, das der Untertitel „eine symbolgeschichtliche Untersuchung“ an-

zeigt.

³ Hes., Op. V. 737 ff.

⁴ P. Stergianopoulos, Die Lutra und ihre Verwendung bei der Hochzeit und im Totenkultus, Diss. München 1922 (gedr. in Athen).

⁵ A. oben S. 91 A. 2 a. O. Z. 26 ff. nach der Übersetzung Wilamowitz'.

⁶ Die oben S. 91 A. 2 zitierte Inschrift B Z. 24 f.

am Phaleron geführt. Eine ähnliche Zeremonie fand in Argos statt,¹ und ebenso auf Samos, bei dem Fest der Hera, den Tonaia, obgleich das Bad hier wohl ein Hochzeitsbad bedeutet.² Auf einen ähnlichen Brauch geht wohl die ätiologische Erzählung zurück, daß Hera durch ein Bad in der Quelle Kanathos bei Nauplia ihre Jungfräulichkeit wieder gewann.³ Nach dem oben erwähnten koischen Sakralgesetz wurde die Kurotrophos zum Meer geführt, um gereinigt zu werden.⁴

Das Wasser muß fließend oder strömend sein, also aus einem Fluß oder einer Quelle stammen. Einigen Quellen wurde eine besonders reinigende Kraft zugeschrieben, sie dienten vorzugsweise zu Reinigungszwecken; das Brautbad holte man in Athen aus der Quelle Kallirhoe; hier mag alte Gewohnheit mitgewirkt haben.⁵ Der Sinn des Glaubens ist klar; es war sprichwörtlich, daß das Wasser alles reinigt, aber nur, wenn es den Schmutz wegführen kann. Die Achäer werfen nach der Reinigung die λύματα ins Meer,⁶ Melampus wirft sie nach der Reinigung der Töchter des Proitos in den Fluß Anigros,⁷ und nach der Geburt des Zeus wurden sie in den Lymax, einen Nebenfluß der Neda, geworfen.⁸ Sie konnten auch in der Erde vergraben werden wie nach der Reinigung des Orestes in Trozen⁹ und wie man es auch mit den geschlachteten Tieren bei Reinigungsopfern tat. Wasser kam aber auch bei anderen kultischen Handlungen vor, als Trankopfer, das für die dürstenden Seelen ausgegossen wurde; dadurch entstanden Überschneidungen der Bräuche, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht. Schließlich ist die Reinigung mit Wasser zu einer nur andeutenden Besprengung, einem fast symbolischen Akt geworden, wie heute noch in der katholischen Kirche.

Ein Mittel, sich zu reinigen, war in der Antike viel gewöhnlicher als bei uns: das Abschaben oder Abreiben mit irgendeinem Gegenstand, der die Unreinheit aufnahm, worauf er weggeworfen wurde; man denke an die Athleten, die mit dem Schabeisen Öl und Staub abschabten. Dies heißt περιψάω, ἀπομάττω. Der Brauch ist zuerst durch eine bekannte Stelle des Demosthenes bezeugt und scheint, was seine religiöse Anwendung betrifft, nur in mystischen Winkelkulten vorgekommen zu sein;¹⁰ daß aber περίψημα und κάθαρμα die schlimmsten Scheltwörter der griechischen Sprache sind, deutet auf einen religiösen Hintergrund wie auch bei manchen unserer Flüche. Das Alter der Vorstellung bezeugt Homer I 445:

οὐδ' εἴ κέν μοι ὑποσταίῃ θεὸς αὐτὸς
γῆρας ἀποξύσας θήσειν νεὸν ἡβώνοντα.

Alter, Krankheit und Unreinheit liegen auf derselben Ebene. Ein gutes Beispiel für das gleichzeitige Auftreten von Abschaben und Abwaschen bietet

¹ Kallim., Hymn. V V. 15 ff.

² Siehe Nilsson, Gr. Feste S. 48.

³ A. a. O. S. 45.

⁴ Siehe S. 91 A. 2; ἐπὶ θάλασσαν ist ein sicheres Supplement.

⁵ Einmal wird erwähnt, daß eine heilige Quelle am Tainaron ihre Heiligkeit dadurch verlor, daß eine Frau ein schmutziges Kleid in ihr wusch, Paus. III 25, 8.

⁶ A 314; vgl. Eur., Hel. V. 1271; vgl. Sui-

das s. v. περίψημα· ἐνέβαλλον τῇ θαλάσῃ ὥσπερ τῷ Προσειδῶνι θυσίαν ἀποκτίννυντες.

⁷ Paus. V 5, 10.

⁸ Paus. VIII 41, 2; vgl. V 5, 10; Strab. VIII p. 346; Kallim., Hymn. I V. 16 f.

⁹ Paus. II 31, 8. Charakteristisch Hippokratēs, de morbo sacro 1.

¹⁰ Demosth. XVIII 259; Rohde, Psyche II S. 406; A. Dieterich, RhM. XLVIII, 1893, S. 279 A. 2 = Kl. Schr. S. 121 A. 2.

der Kult der anigritischen Nymphen in einer Grotte bei Samikon, die von Aussätzigen aufgesucht wurde. Gerade diese Krankheit wurde als Unreinheit aufgefaßt. Nachdem der Aussätzige zu den Nymphen gebetet und ihnen ein Opfer gelobt hatte, rieb er die kranken Teile seines Körpers ab, durchschwamm den Fluß, in dessen Wasser er die Unreinheit zurückließ, und stieg gesund und mit heiler Haut ans Land.¹ Das ist so konkret wie nur möglich. Alle Krankheiten wurden als verunreinigend betrachtet, und schon aus dem ersten Buch der Ilias ist die Reinigung nach einer Seuche bekannt. Hier drängte sich aber die dämonistische Auffassung ganz besonders stark hinein,² die vor allem bei den Krankheitserscheinungen des Wahnsinns nahelag.

11. Reinigungsoffer. Das Gefühl des Beflecktseins, der Anwesenheit von etwas Bösem, das entfernt werden mußte, wurde oft durch das Auftreten von Unglück und Not stark gesteigert. Daher suchte man in solcher Lage kräftigere Reinigungsmittel; kaum auf irgendeinem anderen Gebiet der Religion sind solche Ausschreitungen vorgekommen wie in bezug auf Reinigungen und Sühnungen, und das gilt auch von den Griechen. Hiermit kommen wir auf die Sühneopfer zu sprechen, bei denen ein Tier oder sogar ein Mensch zur Reinigung und Sühnung geschlachtet wurde. Die Erklärung, warum ein lebendes Wesen zu diesem Zweck getötet wurde, ist nicht einheitlich. Oft wird das Sühneopfer als ein stellvertretendes Opfer aufgefaßt, was schon in griechischen Mythen begegnet, z. B. in dem Mythos von der Opferung der Iphigeneia in Aulis oder in dem von dem Opfertod des Menoikeus. Diese Erklärung ist aber nur möglich, wenn es sich um eine bestimmte Schuld handelt. Andere meinen, daß die Unreinheit auf das Opfertier übertragen und mit diesem vernichtet wird.³ Das ist in gewissen Fällen richtig und wird, wie wir sehen werden, durch Riten bewiesen; es fragt sich aber, ob man diese Deutung verallgemeinern darf.

Das übliche Opfertier bei Reinigungen war ein kleines Ferkel, das billigste Tier, das zu haben war. Daneben kommt auch oft der Hund vor, und zwar wird er nur bei Reinigungen geopfert.⁴ Der Hund ist ein wertloses und verachtetes Tier. Daß man gerade die wohlfeilsten Tiere für Reinigungsopfer bevorzugte, spricht nicht dafür, daß die Stellvertretung die grundlegende Idee ist; auch kommt ein Ritus der Übertragung der Unreinheit nur in gewissen Fällen vor.

¹ Paus. V 5, 11. Vgl. Herondas IV V. 17, *νύσων ... τὰς ἀπέψῃσας ἐπ' ἡπίας σὺ χεῖρας, ὃ ἀναξ, τείνας*; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 98. Belehrend ist die Geschichte bei Herodot VI 61. Im Heiligtum der Helena erscheint eine Frau, nämlich die Göttin selbst, einer Amme, die ein häßliches Kind trägt, streichelt (*καταψῶσιν*) dessen Kopf und verspricht, daß es die schönste aller spartanischen Frauen werden soll. Mehr unten S. 542; vielleicht ist es eher eine Gabe der Schönheit durch die Berührung mit der Hand der Göttin; vgl. unten S. 115 f.

² Wächter in dem S. 82 A. 1 zitierten Buch S. 39 ff.

³ Z. B. F. Schwenn, Gebet und Opfer, 1927, S. 93; im allgemeinen Ders., Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, RGVV. XV 3, 1915, S. 81 ff.

⁴ *σκύλακι περικαθαίρειν, περισκυλακισμός*, ganz allgemein nach Plut., quaest. rom. 68 p. 280 B; vgl. Theophr., Char. 16. Ferner wurden Hunde den Geburtsgöttinnen (s. o. S. 86 mit A. 4) und der Spukgöttin Hekate geopfert. H. Scholz, Der Hund in der griech.-röm. Magie und Religion, Diss. Berlin 1937, S. 12 ff.

Es dürfte sich verlohnen, das am besten bekannte Reinigungsoffer näher zu behandeln, jenes, das jeder Volksversammlung in Athen voranging. Als Opfertier diente, wie üblich, ein Ferkel.¹ Vor der Versammlung wurde der Platz, wo sie stattfinden sollte, durch das Herumtragen kleiner Ferkel von den Periistiarchen gereinigt.² Eine Nachricht sagt, daß die Sitzplätze mit dem Blut des Ferkels besprengt wurden,³ und es gibt keinen Anlaß, das zu bezweifeln, vielmehr scheint ein ähnlicher Vorgang anderweitig bestätigt zu werden. Der alte Versammlungsplatz war die Agora, auf der noch später, als die Volksversammlungen nach dem Pnyx oder dem Theater verlegt worden waren, gewisse Versammlungen stattfinden mußten, damit die Beschlüsse gültig wurden.⁴ Das beteiligte Volk mußte sich innerhalb des gereinigten Bezirkes befinden; daher ruft der Herold bei der Volksversammlung in den Acharnern des Aristophanes, V. 44, *πάριθ' ὡς ἂν ἐντὸς ᾗτε τοῦ καθάρματος*. Aischines belehrt uns, daß gewisse Staatsverbrecher von diesem Platz ausgeschlossen waren, und nennt ihn *περιρραντήρια*.⁵ Daraus geht hervor, daß nach altem Herkommen der Volksversammlungsplatz, um geheiligt zu werden, besprengt wurde, und da nicht die leiseste Andeutung auf eine Besprengung mit Wasser vorliegt, muß er mit dem Blut der geopfertenen Ferkel besprengt worden sein.

Eine Reinigung durch Blut kann also ebensogut stattfinden wie eine Reinigung durch Wasser. Von der Reinigung von Blutschuld, die auch, wie es die Vasenbilder mit der Reinigung des Orestes darstellen, durch das Schlachten eines Ferkels bewerkstelligt wurde, gilt nach dem Ausspruch des Heraklit dasselbe: Reinigung von Blutschuld suchen sie vergeblich, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten ist, sich mit Kot abwaschen wollte.⁶ Heraklit hätte nicht so sprechen können, wenn er sich nicht

¹ Es wird oft behauptet, daß vordem großen Mysterien, abgesehen von der Reinigung im Meer, ein Ferkel zur Reinigung geopfert wurde, z. B. P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, 1914, S. 294. Die Richtigkeit dieser Behauptung scheint zweifelhaft. Wir wissen aus einigen Stellen des Aristophanes, Ach. V. 747 und Pax. 374 f., daß die Einzuweihenden sich ein Ferkel beschaffen mußten. Aus einem von Plutarch, Phok. 28, überlieferten Vorfall wissen wir ferner, daß die Mythen an dem *θαλάσσιον* genannten Tag nicht nur sich selbst, sondern auch die Ferkel badeten. Die Scholien zu den angeführten Stellen des Aristophanes sagen nur, daß die Mythen um ihres Heiles willen ein Ferkel opfern mußten, aber nicht, daß dies zwecks Reinigung geschah. Wenn Xanthias in der Unterweltsszene bei Aristophanes, Ran. V. 337 f., den angenehmen Duft von Schweinefleisch mit Berufung auf Kore rühmt, so widerspricht dies einem Reinigungsoffer, denn solche wurden weder gebraten noch gegessen, sondern fortgeworfen.

² Harpokr., Phot., Suidas s. v. *καθάρσιον*; Pollux VIII 104; Phot., Suidas s. v. *περιιστάρχαι* mit Berufung auf den Attidographen Istros; Aesch., in Tim. 23 mit

Scholien. Aristophanes, Ekkl. V. 128, ersetzt skurrilerweise das Ferkel durch ein Wiesel (*γαλῆ*). Demosth., LIV 39, dürfte einfach auf die weggeworfenen Ferkel, nicht auf eine besondere Reinigung mit Testikeln zu beziehen sein; zum *εἰσέναι* ergänzt man gut *εἰς τὴν ἐκκλησίαν*. Dem Namen der amtierenden Kultbeamten läßt sich entnehmen, daß sie ursprünglich das Reinigungsoffer um einen Herd, also wohl um den Herd des Prytaneion, vor dem Beginn der Ratssitzung trugen.

³ Schol. Aristoph. Ach. V. 44. Die Nachricht zeigt, daß der Verfasser den Ritus mißversteht; er läßt ihn zu Ehren der fruchtspendenden Demeter vor sich gehen. Das kommt daher, daß das Ferkel das typische Opfertier der Demeter war.

⁴ G. Busolt, *Griech. Staatskunde*³ II S. 990.

⁵ Aischines in Ctes. 176, *ἔξω τῶν περιρραντηρίων τῆς ἀγορᾶς ἐξείργει*, vgl. das Gesetz in Tim. 21. Anders gewendet bei Lukian, *de sacrific.* 13.

⁶ Herakl. fr. 5 Diels, *καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μινύμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίῃτο*. Vgl. Schol. Plat. Minos p. 315 C, *ὅσαι τοὺς ἐναγείς καθάρουσιν αἷμα ἐπιχέουσαι τοῦ ἱερείου*.

gegen einen allgemein üblichen Brauch gewandt hätte. Wir müssen uns damit begnügen, daß die Alten selbst die Sache so auffaßten, dabei bleibt allerdings die prinzipielle Frage unbeantwortet, warum das Blut eines geschlachteten Tieres zur Reinigung verwendet wurde. Das Tieropfer war die vornehmste religiöse Handlung und wurde als solche empfunden; es kam in verschiedenen Formen vor; obgleich der Sinn dieser Formen wesentlich differierte, war ihnen allen – dem Toten-, dem Eid- wie dem Speiseopfer – die Schlachtung eines Tieres gemeinsam. Man kann sich wohl denken, daß dem gesteigerten Bedürfnis der Reinigung das Tieropfer auch bei dieser Gelegenheit als notwendig erschien und, da es sich nun einmal um ein Reinigungsoffer handelte, das Blut ebenso wie das Wasser in solchem Falle als Reinigungsmittel aufgefaßt wurde. Denn Blut ist ein besonderer Saft. Auf keinem anderen Gebiet sind Fortwucherungen und Kreuzungen der Kultbräuche so eigentümlich, wie dies besonders die spätantiken Religionsformen zeigen.

Das geopferte Tier wurde herumgetragen, damit der ganze Platz, auf dem das Volk sich versammelte, gereinigt werde; wenn ein besonderer Anlaß hinzukam – wie z. B. als die Argiver 1500 Mitbürger grausam ermordet hatten –, empfand man eine erneuerte Reinigung als notwendig.¹ Als Gesandte von Kynaitha, wo eine ähnliche Schandtat begangen worden war, Mantinea besuchten, wurden sie fortgejagt und σφάγια um die Stadt und das ganze Land rings herumgetragen.² Wenn in Methana der Südwestwind die Weinpflanzungen zu schädigen drohte, schnitt man einen Hahn in zwei Stücke, zwei Männer nahmen je ein Stück und trugen diese in entgegengesetzter Richtung um die Pflanzungen herum, bis sie einander begegneten; dort wurden die καθάρματα begraben.³ In diesem Beispiel verbindet sich mit dem kathartischen Ritus die magische Einkreisung, auf die wir noch zurückkommen (S. 113f.).

Eine andere Möglichkeit, alle Beteiligten in Berührung mit dem Reinigungsoffer zu bringen, besteht darin, sie an diesem vorbeizuführen. Das geschah bei der Reinigung des makedonischen Heeres, die dadurch vollzogen wurde, daß das Heer zwischen den blutigen Teilen eines in zwei Stücke geschnittenen Hundes hindurchgeführt wurde;⁴ auf dieselbe Weise wurde das böotische Volk gereinigt.⁵ Der Ritus muß alt sein, da er in den Mythen seinen Niederschlag gefunden hat, und zwar ist in diesen das Opfer ein Mensch. Nachdem Peleus Iolkos erobert hatte, tötete er Astydameia, zergliederte ihren Körper und führte das Heer zwischen den Teilen in die Stadt hinein.⁶ Grie-

¹ Der σκυταλισμός, Plut., praec. ger. reip. p. 814 B.

² Polyb. IV 21.

³ Paus. II 34, 2.

⁴ Curtius X 9, 12, beim Tod Alexanders des Großen; ausführlicher Liv. XL 6 nach Polyb.; darauf bezieht sich Polyb. XXIV 8 Bekker = XXIII, 10 Hultsch. Im Olympia beschreibt Pausanias VI 2, 4 ein Standbild des Sehers Thrasybulos, der dem Sehergeschlecht der Iamiden angehörte, den Spartanern in der Schlacht bei Mantinea weissagte und dem König Pyrrhos ein Standbild aufstellte (Paus. VI 14, 9). Neben

dem Standbild lag ein zerschnittener Hund, dessen Leber sichtbar war. Das bezieht sich auf dieselbe Opfersitte, was Pausanias nicht verstanden hat. Vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 404 f., J. G. Frazer, Folk-lore in the Old Testament I, 1919, S. 408, und in seiner kommentierten Ausgabe des Apollodor zu III 13, 7; F. Granier, Die makedonische Heeresversammlung, Münchener Beiträge zur Papyrussforschung 13 S. 22 f.

⁵ Plut., quaest. rom. 111 p. 290 D, Βοιωτοῖς δὲ δημοσίᾳ καθαρμός ἐστὶ κυνὸς διχοτομηθέντος τῶν μερῶν διεξελθεῖν.

⁶ Apollod. III 13, 7.

chisches Gerede hat dasselbe dem König Xerxes zugetraut; er soll den ältesten der Söhne des Pythios getötet, in zwei Stücke geteilt, eine Hälfte rechts und eine links des Weges niedergelegt haben, um das Heer hindurchmarschieren zu lassen.¹ In einem weiteren Beispiel für diesen Brauch, das verdächtigen Ursprungs ist, wurde dieser Ritus mit dem Eidopfer zusammengebracht.²

12. Der Pharmakos. Schließlich muß die Rolle des Pharmakos an den Thargelien behandelt werden, ein Ritus, der unter verschiedenen Gesichtspunkten oft erörtert worden ist.³ Untersuchen wir zunächst kurz die Zeugnisse. Von Kolophon berichtet Hipponax nach der Bearbeitung des Tzetzes,⁴ daß der Pharmakos die Stadt reinigte und Feigen, Brot und Obst ihm dargereicht wurden; auf einer Wiese peitschte man ihn mit Zweigen und Meerzwiebeln, und zwar auf die Genitalien siebenmal. Soweit die Fragmente; mit eigenen Worten fügt Tzetzes hinzu, der Pharmakos sei auf wildem Holz verbrannt und die Asche ins Meer geworfen worden, wie es auch den lokrischen Mädchen ergangen sei.

Auf Athen bezieht sich eine Reihe von Notizen. Nach einer Aussage wurden die Pharmakoi ernährt, um bei besonderer Not als Reinigungsopfer getötet zu werden.⁵ Nach anderen Angaben wurden zwei Männer, bzw. ein Mann und eine Frau, als rituelles Reinigungsmittel, jener für die Männer und diese für die Frauen, an den Thargelien hinausgeführt;⁶ von den Männern trug der eine eine Schnur mit weißen, der andere eine mit schwarzen Feigen; sie wurden *σύβακχοι* genannt.⁷ Die Stellen bei den Schriftstellern lehren hauptsächlich, daß das Wort *φαρμακός* als Schimpfwort gebraucht wurde. Pseudo-Lysias sagt aber, das der Pharmakos weggeführt wurde.⁸ Deubner hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß es zweifelhaft ist, inwieweit die gelehrten Notizen auf athenische Bräuche zu beziehen sind, d. h. ob neben dem Auftreten des Pharmakos an der jährlichen

¹ Herodot. VII 39. Nachklang in der Erzählung von den persischen Königen, *Mnologium graecum* III S. 44, abgedruckt bei Clemen, *Fontes hist. rel. Persarum* S. 109. Das hethitische Heer wurde durch das Hindurchmarschieren zwischen den beiden Teilen eines Opfertieres gereinigt. O. Masson, *Rev. hist. rel.*, CXXXVII, 1951, S. 5 ff., wo auch Beispiele von anderen Völkern angeführt werden.

² Dictys Cret. I 15. Ein Eber wird geschlachtet und in zwei Teile geteilt, die Griechen ziehen zwischen den Teilen durch, stecken ihre Schwerter in sie und schwören durchzuhalten. Herangezogen von S. Eitrem, Beiträge zur griech. Religionsgesch. II, Kristiania Videnskapsselskabs Skrifter II 2, 1917, S. 9 f.

³ Nilsson, *Gr. Feste* S. 106f.; Deubner *Att. Feste* S. 179 ff.; V. Gebhard, *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*, Diss. München 1926, und in *PW.* s. v. Thargelia mit erschöpfenden Quellen- und Literaturangaben. W. Havers, *Zur Etymologie von griech. φαρμακός*, Indo-

germ. Forsch. XXV, 1909, S. 375 ff., mit gewagten Aufstellungen.

⁴ Tzetzes, *Chiliades* V V. 726 ff.; Bergk, *Poetae lyr. graeci*³ fr. 4-9.

⁵ Schol. Aristoph. *Equit.* V. 1136; vgl. Suidas s. v. *φαρμακός* und *κάδαρμα*.

⁶ Hesych, *Harpokr.* s. v. *φαρμακός*.

⁷ Photios, *bibl.* c. 279 p. 534 A Bekker aus Helladios. Dies ist die Lesart des Ms C, die Vulgata hat *σύβακχοι*, was von O. Masson, *Mélanges Grégoire*, 1950, II S. 449 ff. vorgezogen wird. Er verwirft die ältere Rückführung des Wortes auf *σῶκον* und erklärt die andere Form als „ceux qui sont possédés ensemble“; sie waren zwei und das Opfer erschien als mit göttlicher Kraft erfüllt. Vielleicht gibt die Glosse bei Hesych, *σύβακχα· σῶδη*, einen Fingerzeig. Harrison, *Proleg.* S. 100, meint, sie seien vielleicht als *pigbacchoi* zu verstehen, ohne Anführung dieser Glosse.

⁸ Lysias VI 53, *τὴν πόλιν καθαίρειν καὶ ἀποδιοπομπεύσθαι καὶ φαρμακὸν ἀποπέμπειν καὶ ἀλιτρίου ἀπαλλάττεσθαι*.

Begehung der Thargelien Pharmakoi auch gelegentlich aus besonderem Anlaß vorgeführt wurden.

In Abdera wurde der Pharmakos mit einem Mahl gesättigt, darauf zum Stadttor hinaus und rings um die Mauer geführt, von dem König und den anderen mit Steinen beworfen und dann vor die Grenzen getrieben.¹ Schließlich berichten lateinische Autoren von einer Sitte in Massilia, die sie für galisch ausgeben.² Wenn eine Seuche herrschte, wurde ein armer Teufel gemietet, der ein Jahr hindurch ernährt, schließlich mit heiligen Kleidern angetan unter Flüchen in der Stadt herumgeführt, damit alle Übel der Stadt auf ihn fielen, und darauf fortgejagt. So berichtet Servius. Lactantius fügt hinzu, der Pharmakos sei an einem bestimmten feierlichen Tag aus dem Pomerium geführt und vom Volk gesteinigt worden.

Verschiedene Hypothesen wurden zur Erklärung dieser Berichte aufgestellt. Mannhardt sah in dem Brauch die Umherführung des Wachstumsgeistes, der durch den Schlag mit der Lebensrute und andere Mittel von schädigenden Mächten befreit und zur Prokreation im nächsten Jahr befähigt werden sollte.³ Dem schließt sich Frazer mit der Modifikation an, daß er betont, der alte Wachstumsgeist sei getötet worden, damit sogleich ein neuer an seine Stelle trete.⁴ Nach der Meinung anderer ist der Pharmakos ein Sündenbock, auf den die Befleckung des Volkes geladen wird und der darauf weggejagt oder gründlich vernichtet wird.⁵ Der am entschiedensten von Gebhard vertretenen Auffassung des Pharmakos als eines heilbringenden Vegetationsgeistes, der durch das Schlagen mit der Lebensrute gekräftigt und dessen Umherführung Heil bezweckt, steht entgegen, daß der Pharmakos als verächtlich und verworfen angesehen wurde; *φαρμακός* ist ein Schimpfwort derselben schlimmen Art wie *περίφημα* und *κάθαρμα*. Hinwiederum sieht Deubner in dem Pharmakos nichts als das Reinigungsmittel, den Sündenbock, und versucht das feierliche Schlagen mit Zweigen, besonders auf das Zeugungsglied, wobei eine Flötenmelodie gespielt wurde, wegzuerklären. Das ist jedoch nicht so leicht, und daher haben andere nach dem Vorgang Mannhardts eine Umbildung des Ritus angenommen. *φαρμακός* ist das Maskulinum zu *φάρμακον*, welches Wort Medizin in primitivem Sinn, sowohl schädigende wie heilbringende, bedeutet.⁶ Daraus folgt, daß dem

¹ Die Nachrichten bei Ovid, Ibis V. 467 f. mit Scholien sind jetzt ergänzt durch die *Διηγρήσεις* di poemì di Callimaco in un papyro di Tebtynis, herausgeg. von M. Norsa und G. Vitelli, 1934, Nr. 12: *ἐνθ' Ἀβδήρ', οὐ νῦν δ[ι]άπ[ρ]αον φαρμακῶν [ἀγινεῖ]*. 'Ἀβδήροις ὠνητὸς ἀνθρωπος καθάρσιον τῆς πόλεως ἐπὶ πλίνθου ἐντὸς φλιας θοίνης ἀπολαύων δαψιλῶς, ἐπειδὴν διὰ πλεως γένηται, προάγεται ἐπὶ τὰς Προυρίδας καλουμένηας πύλας' εἰτ' ἔξω τοῦ τείχους περιεῖσι κύκλῳ περικαθαίρων αὐτῷ (so Deubner, die Herausgeber: <καὶ> περικαθαίρει ἐν<ι>αὐτῷ) τὴν πόλιν, καὶ τότε ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἄλλων λιθοβολεῖται, ἕως ἐξελασθῇ τῶν ὀρίων. Vgl. Deubner, Der Pharmakos von Abdera, Studi italiani di filologia class. XI, 1934, S. 185 ff. Die Scholien des Ovid fügen hin-

zu: *prius VII diebus excommunicari ut sic omnium peccata solus habeat* bzw. *pro capitibus omnibus lapidibus occidebant*.

² Serv. zu Verg. Aen. III 57 aus Petronius; Lactantius Placidus zu Stat., Theb. XV 793.

³ W. Mannhardt, Mytholog. Forschungen, 1884, S. 124 ff.

⁴ J. G. Frazer, The Golden Bough³, Bd. IX, The Scapegoat, eine reiche Sammlung verwandter Bräuche; bei den Hethitern V. Gebhard, AfRw. XXIX, 1934, S. 243.

⁵ Deubner, Att. Feste, S. 193 ff.; Harrison, Prol. S. 95 ff., jedoch nicht so einseitig wie andere.

⁶ H. Osthoff, Bezzenbergers Beiträge XXIV, 1899, S. 144 ff.

Pharmakos auch eine positive Wirkung zugetraut wurde. Er war nicht einfach ein Sündenbock, der Unreinheit und Unglück wegtrug.¹

Es scheint, daß eine Kreuzung, eine Vereinigung verschiedener Elemente vorliegt, wie sie nicht selten entsteht, wenn Riten nur traditionell bewahrt werden, ohne daß ihr Sinn noch ganz verstanden wird. Es kann kein Zweifel sein, daß die Griechen in dem Pharmakos hauptsächlich ein Sühnmittel sahen, das teils bei gelegentlicher Not angewendet wurde, teils in jährliche Riten aufgenommen worden war. Der Pharmakos wurde in der Stadt umher oder rings um die Stadtmauer geführt – ebenso wie die Mantineer die σφάγια oder die Tanagräer einen Widder um die Stadt herumtrugen² –, damit er alle Unreinheit aufnehme. Darauf wurde er fortgejagt oder getötet. Es ist bestritten worden, daß der Pharmakos wirklich getötet wurde; Deubner nimmt es nicht für Athen, wohl aber für andere Fälle an. Nach den διηγήσεις des Kallimachos wurde er in Abdera mit Steinwürfen über die Grenze gejagt; die Ovidscholien und die ätiologische Erzählung bei Harpokration, daß Pharmakos ein Mann war, der heilige Schalen dem Apollon gestohlen hatte und von den Leuten des Achill ergriffen wurde, sagen, daß er zu Tode gesteinigt worden sei. Der Bericht des Tzetzes, daß er schließlich auf wildem Holz verbrannt und die Asche ins Meer geworfen wurde, wird als ein Autoschediasma hingestellt.³ Das ist hier weniger wichtig; ob der Pharmakos getötet oder aus dem Land verjagt wurde, kommt auf dasselbe hinaus, auf das Wegschaffen des Sühnmittels.

Verwandt ist der vielbesprochene Brauch, an einem Fest des Apollon zur Sühne einen Verbrecher vom leukadischen Felsen ins Meer zu stürzen; Flügel wurden ihm angebunden, um den Sprung zu erleichtern, und unten warteten Kähne, die ihn aufnahmen und über die Grenze schafften.⁴ Der Brauch hat einen mythologischen Niederschlag gefunden in der Sage vom Sprung der Sappho von demselben Felsen, dessen Darstellung in dem Apsidenbild der unterirdischen Basilika bei Porta Maggiore zu vielen Erörterungen Anlaß gegeben hat, ohne eine völlig befriedigende Erklärung zu finden. Sicher gehört in diesen Zusammenhang eine Notiz, die mitteilt, daß ein alljährlich

¹ W. R. Paton, The φαρμακοί and the Story of the Fall, Rev. archéol. IX, 1907. S. 51 ff., sieht in den Pharmakoi die Dämonen des Feigenbaums; er spricht den Brauch als einen magischen Ritus an, der der Caprificatio analog ist und dessen Zweck es war, die Feigenbäume zu befruchten; ebenso deutet der Autor die Geschichte vom Sündenfall.

² Paus. IX 22, 1; Nilsson, Gr. Feste S. 392; oben S. 106 u. unten S. 114.

³ Gebhard a.a.O. S. 3ff., dem Deubner zustimmt, meint, daß Tzetzes diese Einzelheit von dem Schicksal der lokrischen Mädchen her, das er aus Lykophron V. 1155 und Scholien zu V. 1141 kannte und zitiert, auf den Pharmakos übertragen hat. Es scheint mir bedenklich, ihm eine solche Willkürlichkeit zuzutrauen; es ist doch verständlich, daß er sich auf das Geschick der lokrischen Mädchen als Analogie bezieht. Eine solche

gründliche Vernichtung war den Griechen nicht fremd. Die Lokrer verfahren ebenso mit den Töchtern des Dionysos, Strab. VI p. 260. Die Bücher des Epikur wurden ähnlich behandelt, Lukian, Alex. 47. Dietrich, Mutter Erde S. 52, verweist auf die Sitte, schweren Verbrechern die Bestattung in der heimatlichen Erde zu verweigern. O. Masson, Rev. ét. gr. LXII, 1949, S. 311 ff., findet in den Hipponaxfragmenten, Oxyrh. Pap. XVIII, 2176, und 85 Bergk, Anspielungen auf den Pharmakos, aus denen er schließt, daß er am Meeresufer gesteinigt und getötet wurde. Über die Austreibung von Dämonen R. Wünsch, Festschr. zur Jahrhundertfeier der Univ. Breslau der schles. Ges. f. Volkskunde, 1911, S. 9 ff.

⁴ Strab. X p. 452 ἀπὸ τῆς σκοπῆς ῥίπτεισθαι τινα τῶν ἐν αἰτίαις ὄντων ἀποτροπῆς χάριν κτλ.

zur Entsühnung ins Meer geworfener Jüngling *περίφημα* genannt wurde.¹ Aus den mitgeteilten Tatsachen geht jedenfalls soviel hervor, daß das Opfer wie der *Pharmakos* zur Sühne diente und über die Grenze geschafft wurde, so wie die *λύματα* ins Meer geworfen wurden. Es lag nahe, in Meeresnot ein ähnliches Opfer zu bringen, und es wird verschiedentlich berichtet, daß dabei sowohl Menschen wie Tiere ins Meer gestürzt worden sind; es handelt sich freilich hauptsächlich um mythische Begebenheiten.²

II

ZAUBERRITEN IM KULT

A. Abwehr des Bösen

Diejenigen Handlungen, durch welche die einer Person, einem Gegenstand, einem Platz anhaftende Unreinheit weggeschafft und getilgt wird, können an und für sich sehr wohl magische Riten oder Zauberriten genannt werden; sie bezwecken die Beseitigung einer schädlichen Kraft. Da aber das Unreine in Gegensatz zu dem Heiligen tritt, stehen die kathartischen Riten für sich als eine besondere Gruppe da; sie dienen zur Heiligung bestimmter Personen, Gegenstände und Plätze, auf daß diese rein und den Göttern genehm seien.

Neben den kathartischen steht eine andere Gruppe von Riten, die der apotropäischen, welche die Abwehr des Bösen bezwecken. Prinzipiell ist fast kein Unterschied vorhanden; wenn etwas Unterscheidendes namhaft gemacht werden soll, so würde es wohl darin liegen, daß diese Riten nicht einen schädlichen Einfluß, der schon da ist, bekämpfen, sondern einen abhalten wollen, der einzutreten droht. Sie stehen in der Tat den Reinigungen nahe und vermischen sich mit diesen. Ebenso verquicken sie sich mit den Riten, durch welche man das Gute zu erlangen sucht; diese sollen unten besprochen werden (S. 115 ff.). Die beiden Seiten der magischen Handlungen, durch welche man die Kraft zu leiten sucht, bestehen einerseits in der *ἀποτροπή*, *averruncatio*, andererseits in der *impetratio boni*. Diese Riten nennt man auch prädeistisch, weil bei ihnen keine persönlichen Wesen vorausgesetzt werden. Sie werden aber auch gegen Dämonen verwendet und dem Kult angegliedert.

1. *Διὸς κῶδιον*. Wir fangen mit einem Beispiel an, bezüglich dessen man diskutiert hat, ob es ein Reinigungs- oder Abwehrritus ist, mit dem *Διὸς*

¹ Photios s. v. *περίφημα*: κατόμαγμα ἢ ὑπὸ τὰ ἴχνη ἢ ἀπολύτρωσις· οὕτως ἐπέλεγον τῷ κατ' ἐναυτὸν ἐμβαλλομένῳ τῇ θαλάσῃ νεανία ἐπ' ἀπαλλαγῇ τῶν συνεχόντων κακῶν. *περίφημα* ἡμῶν γενοῦ· ἦτοι σωτηρία καὶ ἀπολύτρωσις. καὶ οὕτως ἐνέβαλον τῇ θαλάσῃ, ὥσαντι τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἀποτίνωντες. Suidas s. v. unvollständig. Die letzten Worte enthalten eine unverbindliche Ver-

mutung, die vielleicht durch die unten erwähnten Menschenopfer in Meeresnot nahegelegt worden ist.

² Siehe Wide, Theseus und der Meeresprung bei Bakchylides XVII, Festschr. f. O. Benndorff, 1898, S. 13 ff., bes. S. 16. Eustath., de Hysm. VII 12 ff. κατὰ τὴν νηίτην νόμον. Vgl. u. S. 237 A. 1 u. s. w.

κῶδιον.¹ Die betreffenden Quellen sind in Wirklichkeit nicht sehr reichlich; entgegen der Gewohnheit gehen die Notizen nicht durch die lexikographische Überlieferung hindurch. Suidas sagt, daß es sich dabei um das Fell eines dem Zeus, und zwar dem Meilichios und dem Ktesios geopfertem Tieres handle. Man bewahrt dieses auf und nennt es Δία (oder δῖα, s. u.). Es wird von denen verwendet, welche die Prozession an den Skira ausrichten, von dem Dadurchgehen in Eleusis und bei einigen anderen Gelegenheiten, wo es zur Reinigung unter die Füße der Schuldigen gebreitet wird. Hesych hat eine kürzere Notiz, in der nur die Angabe, daß die zu Reinigenden mit dem linken Fuß auf dem Fell stehen, und die Berufung auf Polemon bemerkenswert sind. Die dritte ausführlichste Notiz steht bei Eustathios.² Schließlich sind einige Reliefs der römischen Zeit anzuführen, welche Demeter oder einen einzuweihenden Mysten auf einem Sitz zeigen, auf dem ein Schaffell ausgebreitet ist.³

Auf diesen Nachrichten hat Miss Harrison ihre Theorie aufgebaut, nach der eine alte Sühnezeremonie vorläge, die ursprünglich nichts mit Zeus zu tun gehabt hätte; sie nimmt bei Eustathios die Lesart δῖα an und bringt dieses Wort mit lat. *dirus* zusammen. Das ist mit Recht von Cook und Gjerstad⁴ zurückgewiesen worden. Von den Pompaia wissen wir nicht mehr, als in der angeführten Notiz steht. Deubner verneint, daß sie etwas mit dem Fest der Maimakterien zu tun haben, das man aus dem Monatsnamen Maimakterion erschließen muß und das zu Ehren des Zeus Maimaktes gefeiert wurde.⁵ Das erscheint aber keineswegs sicher. Das Schaffell wird nämlich im Wetterzauber verwendet. Von den Geoponikern wird oft erwähnt, daß Felle verschiedener Tiere zu diesem Zweck verwendet werden.⁶ Empedokles spannte Eselshäute aus, um die Etesien, die allzu heftig bliesen, einzufangen.⁷ Um die Zeit der größten Hitze zog eine Prozession zum Heiligtum des Zeus Akraios auf den Gipfel des Pelion, um Kühlung zu bewirken; die Teilnehmer waren in frische Schaffelle gehüllt.⁸ Mit diesem Gebrauch des Schaffelles

¹ Bes. Harrison, Proleg. S. 23 ff.; Cook Zeus I S. 422 ff.

² Eustath. zu γ 481 p. 1935, 9, οἱ τὸ διοπομπεῖν δὲ ἐρμηνεύοντες φασὶ ὅτι διὸν ἐκάλουν κῶδιον ἱερείου τυθέντος Διὶ Μελιχίῳ ἐν τοῖς καθαρμοῖς φθίνοντος Μαίμακτηριῶνος μηνός, ὅτε ἤγοντο τὰ πομπαῖα καὶ καθαρμῶν ἐκβολαὶ εἰς τὰς τριόδους ἐγίνοντο. εἶχον δὲ μετὰ χειρὸς πομπόν, ὅπερ ἦν, φασὶ, κηρύκιον, σέβας Ἑρμοῦ, καὶ ἐκ τοῦ τοιοῦτου πομποῦ καὶ τοῦ βῆθέντος διὸν τὸ διοπομπεῖν. ἄλλως δὲ κοινότερον διοπομπεῖν καὶ ἀποδιοπομπεῖν ἐφάνετο τὸ Διδὸς ἀλεξικάκου ἐπικλήσει ἐκπέμπειν τὰ φαῦλα. Vgl. Bekker, Anecd. I p. 242, 26. Δῖον κῶδιον, und Suidas s. v. διοπομπεῖσθαι ἀποτροπιάζεσθαι καὶ ἀποκαθαίρεσθαι und s. v. ἀποδιαπομπεῖσθαι ἀποπέμπεσθαι πρὸς τὸν προστρόπαιον Δία καὶ οἷον ἐκκαθαίρεσθαι ἢ ὑλάσκεσθαι. Diese Form kommt auch einige Male bei klassischen Autoren vor.

³ Siehe u. S. 654 A. 2 am Ende.

⁴ AfRw. XXVII, 1929 S. 205. Er akzeptiert die Form διὸν mit der Bemerkung, daß das Adjektiv ursprünglich nichts (!) mit

Zeus zu tun hat, weil es, bevor dieser zur Persönlichkeit wurde, ausgebildet war. Dann kommt man zu der Bedeutung: zum Himmelsraum, d. h. zum Wetterzauber gehörig.

⁵ Deubner, Att. Feste S. 157 f. E. Pfuhl, De Athen. pompis sacris, 1900, S. 62.

⁶ W. Fiedler, Antiker Wetterzauber, Würzburger Studien zur Altertumswiss. H. 1, 1931 S. 81 f. Eitrem, Opfer S. 372 ff. u. a. Vgl. u. S. 395 f.

⁷ Diog. Laert. VIII 2, 60. Über die durch den Namen nahegelegte Wirksamkeit der εὐδάνεμοι wissen wir nichts; s. Fiedler a. a. O. S. 14.

⁸ Herakleides bei Ps.-Dikaiarchos 2, 8, Geogr. gr. min. I 107. Dazu die auf Pelion gefundene Inschrift IG. IX 2, 1110 mit einer Vorschrift über den Verkauf der Häute am 16. Artemision im Beisein der Archonten und des Priesters des Zeus Akraios. Siehe Nilsson, Gr. Feste S. 5f. und u. S. 396.

hängt der Mythos von dem goldenen Vließ zusammen.¹ Eine solche Verwendung des Schaffelles im Wetterzauber paßt so gut zu einem Fest des stürmenden Zeus – der, wenn versöhnt, *μελιχίος*, der Gütige, wird –, daß die Zugehörigkeit des Schaffells zum Fest der Maimakterien doch sehr wahrscheinlich erscheint.

Es ist schwieriger, die Bedeutung des *Διὸς κώδιον* an dem Fest der Skirophorien oder Skira² zu beurteilen, da wir nur die nackte Tatsache kennen, daß es dort eine Rolle spielte. Die Skira, die zu Ehren der Demeter, der Kore und der Athena Polias gefeiert wurden und in den Beginn der heißesten Zeit fielen, hatten mit der Fruchtbarkeit zu tun. Ich möchte mich der Vermutung Gjerstads anschließen (a. a. O. S. 207), daß der Zweck dieses Festes derselbe wie der der Prozession zu Zeus Akraios war, nämlich Wetterzauber, um Kühlung zu verschaffen.

Es scheint sehr wohl möglich, daß die Zauberhandlung, durch welche böses Wetter vertrieben und gutes Wetter beschafft werden sollte, einen allgemeinen Sühnecharakter erhielt, besonders wenn man sich erinnert, daß Zeus auch sonst schon früh, noch vor Apollon, ein Gott der Sühne war (u. S. 416f.). Befremdend ist, daß das sühnende Fell auch als dem Zeus Ktesios zugehörig bezeichnet wird, der durchaus keinen Sühnecharakter hat. Vielleicht wandte man sich an ihn im häuslichen Kult, dem er angehört.

Die Notizen sagen ferner, daß die mit Schuld Belasteten (*ἐναγείς*) bei den Sühnezeremonien auf das Fell traten. Es wurde auch bei Sühnungen zuweilen ein Schaf geopfert.³ In der ganzen Art einer solchen Handlung liegt es begründet, daß der zu Reinigende nicht nur mit dem Blut des Tieres bestrichen wird, sondern auch auf das Fell tritt, um dadurch seine Unreinheit auf dieses zu übertragen. Zum Aufnehmen der Unreinheit ist ein wolliges Fell besonders geeignet. Demnach konnte wohl ein Fell auch von Anfang an als Sühnemittel verwendet werden. So mag das *Διὸς κώδιον* auch ursprünglich in Sühnehandlungen vorgekommen sein. Vergleichbar ist, daß bei gewissen Inkubationsorakeln der Orakelsuchende in das Fell des geopfertem Tieres eingehüllt sich zum Schlafen niederlegte.⁴

Wir kommen schließlich zu der Verwendung des *Διὸς κώδιον* in den eleusinischen Mysterien. Sie wird durch die ätiologische Schilderung des Empfangs der Demeter im homerischen Hymnus bestätigt; Iambe bietet ihr einen Sitz an und breitet über ihn ein silberglänzendes Fell.⁵ Der ganze Abschnitt ist ätiologisch (s. u. S. 655ff.); darauf folgen die Scherze der Iambe und das Trinken des Kykeon. Es wird also den Tatsachen entsprechen, wenn die späten Monumente nicht nur Demeter, sondern auch den Mysteren mit verhülltem Kopf auf einem Sitz darstellen, auf dem ein Schaffell ausgebreitet ist. Es ist aber schwierig, dies in die Riten, die unzulänglich bekannt sind, einzuordnen und mit ihrer Hilfe zu deuten. Das einzige Opfer, von dem wir

¹ M. P. Nilsson, *Myc. Origin Greek Myth.*, 1932, S. 134 ff.

² Deubner, *Att. Feste* S. 40 ff., der in vielem der letzten ausführlichen Behandlung nicht zustimmt, E. Gjerstad, *Das attische Fest der Skira*, *AfRw.* XXVII, 1929, S. 189 ff.

³ Z. B. in dem koischen Ritus, a. oben S. 91 A. 2 angeführten O. B. Z. 6.

⁴ J. Pley, *De lanae in antiquorum ritibus usu*, *RGVV.* XI 2, 1911, S. 3 ff.

⁵ *Hymn. hom. in Cer.* V. 196, *πηκτόν ἔδος, καθύπερθε δ' ἐπ' ἀργύρεον βάλε κῶας.*

hören, ist das oben (S. 105 A. 1) besprochene Ferkelopfer; von einem Schafopfer verlautet nichts. Es ist nicht sicher, daß hier eine Reinigungszeremonie anzunehmen ist – eine solche war vorangegangen –, man kann auch in Analogie mit der Verwendung des Felles in der Inkubation an eine Vermittlung der göttlichen Kraft denken.

Die ursprüngliche Verwendung des Schaffelles im Kult ist nicht einheitlich; eine Einheitlichkeit täuscht nur der Name *Διὸς κῶδιον* vor, der auf verschiedene Verwendungen ausgedehnt wurde.

2. Umkreisen. Im vorhergehenden wurde bemerkt, daß das Reinigungsopfer, die *σφάγια* oder der *Pharmakos*, umhergetragen, auch rings um die Stadt getragen wurde, damit es möglichst mit dem ganzen Gebiet in Berührung komme. Die Volksversammlung mußte innerhalb des lustrierten Gebiets stattfinden. Es ist schwierig, diese Riten reinlich zu scheiden von jener Umkreisung, welche böse Einflüsse außerhalb eines magischen Kreises, der auch durch Zaubermittel gekräftigt werden kann, zu bannen bezweckt – ein Ritus, der aus der europäischen Volkskunde wohlbekannt ist.¹ Die Umkreisung ist apotropäisch, das Wegschaffen kathartisch, beides verschmilzt aber zu einem Ritus, wie Deubner für das *Lustrum* nachgewiesen hat.²

Der Rundgang ist im griechischen Kult häufig. Bei dem Speiseopfer wurde der Korb mit der Opfergerste und das Becken mit Wasser von links nach rechts um den Altar herumgetragen. Bei den Amphidromien wurde das Kind um den Herd getragen. Auch kann man an den Reigentanz um den Altar erinnern. Bei diesem Ritus handelt es sich um eine Heiligung durch das Herumführen um den Altar oder den Herd.³

In den agrarischen Zauberriten kommt der Rundgang häufig vor, daneben tritt oft die Durchquerung, manchmal wird die Umkreisung dreimal vollzogen.⁴ Dies bezweckt die Ausrottung von Ungeziefer und Unkraut, zu deren Vernichtung magische Mittel hinzugefügt werden. Eine nackte Jungfrau mit einem Hahn in der Hand oder eine menstruierende Frau soll den Kreis ziehen, der dadurch eine magisch bannende Wirkung erhält. Es mischen sich hier zwei Auffassungen, die vernichtende Wirkung des kreuz und quer umhergetragenen Zaubermittels und der magische Kreis, den das Unheil nicht überschreiten kann. Diese Wirkung des magischen Umkreises war im antiken Volksglauben sehr geläufig.⁵ Ganz in diesen Bereich fällt der schon ange-

¹ M. P. Nilsson, Die Prozessionstypen im griech. Kult, Arch. Jahrb. XXXI, 1916, S. 319f. = Opusc. I S. 180ff.; Eitrem, Opfer S. 6 ff.; Ders., Beiträge z. griech. Religionsgesch. II, Kristiania Videnskapsselskaps Skrifter Nr. 2, 1917, S. 5ff. W. Pax in der Zeitschrift „Wörter und Sachen“ XVIII, 1937, S. 28ff., mit zahlreichen Parallelen, und PW Suppl. VII, S. 892ff.

² L. Deubner, *Lustrum*, AfRw. XVI, 1913, S. 127 ff.

³ Eine gute Parallele bietet Plautus, *Amphitr.* V. 775, *quaeso, quin tu istanc* 8 H. d. A. V, 2, 12. A.

iubes pro cerrita circumferri, obgleich es sich hier um eine Reinigung handelt; das Reinigungsmittel wird rings um die Verrückte herumgetragen.

⁴ Oft bei den Geoponikern, Zitate bei Eitrem a. a. O.; ich führe nur an Lukian, *Philops.* 12, ἐς τὸν ἀγρὸν γὰρ ἐλθὼν ἔωθεν ἐπειτὰ ἱερὰ τινα ἐκ βίβλου παλαιᾶς ὀνόματα ἐπτά θείω καὶ δαδὶ καθαρῆς τὸν τόπον περιελθὼν ἐς τρεῖς ἐξήλασεν ὅσα ἦν ἐρπετὰ ἐντὸς τῶν ὁρῶν.

⁵ Z. B. die Werwolfgeschichte bei Petron. 62, vgl. 57. Plin., N. H. XXII 60; Ps.-Aristot., *de mirab.* 151.

führte Brauch aus Methana (o. S. 106); es soll ein magischer Kreis geschlossen werden, den die schädlichen Wirkungen des Windes nicht überschreiten können und der außerdem durch das Hahnopfer verstärkt wird.

In Tanagra ging am Fest des Hermes der schönste Ephebe, einen Widder auf seinen Schultern tragend, im Kreis um die Stadtmauer herum; dies erklärte das Aition dadurch, daß Hermes die Pest abgewendet habe, indem er einen Widder um die Mauer herumtrug.¹ Soviel darf wohl dem Aition entnommen werden, daß der Ritus die Krankheit aus der Stadt bannen will.

Der Rundgang, dem schon an und für sich ein feierlicher Charakter zukommen mag, ist ein ständiges Requisit des Kults geworden und hat daher seine alte Bedeutung einer bannenden und abwehrenden Einkreisung eingebüßt. So wurde er in die Reinigungsriten aufgenommen, man denke an das Herumführen des Pharmakos in Abdera und bei den außergewöhnlichen Reinigungen in Athen und Mantinea;² eine Verwechslung mit dem Hin- und Herwandeln lag nahe. Im Falle ein Heiltum umhergetragen wird, kommt eine magische Einkreisung selbstverständlich nicht in Betracht.

3. Das Binden. Dem Umkreisen ist das Binden verwandt.³ Der römische flamen Dialis, der sehr strengen Vorschriften unterworfen war, durfte keinen Knoten an seinem Kleid haben, und der Ring, den er trug, mußte durchsägt sein. Wer sich zur Inkubation in dem Asklepiosheiligtum in Pergamon niederlegte, mußte ebenso Ringe und Gürtel ablegen.⁴ In dem Mysterienkult von Lykosura war das Tragen von Ringen verboten, und in diesem wie in der Prozession bei den Mysterien zu Andania mußten die Frauen aufgelöste Haare tragen.⁵ Die Vorstellung, daß das Heilige frei, ungebunden sein muß, kommt sehr schön zum Ausdruck in dem Befehl der Iphigeneia, μέθετε τῶν ξένων χέρας, ὡς ὄντες ἱεροὶ μηκέτ' ὧσι δέσμιοι.⁶ Unter den pythagoreischen Symbolen gibt es ein Verbot gegen das Tragen von Ringen.⁷ Daß die Mänaden mit aufgelösten Haaren erscheinen, rührt jedoch von ihrem ekstatischen Zustande her.

Das Binden kommt hauptsächlich im Zauber vor, in den Fluchtafeln sind καταδέσεις, καταδεσμοί,⁸ καταδέων stehende Ausdrücke. Andererseits dienen Knoten als schützende Amulette.⁹ In das gewöhnliche Leben griff diese Vorstellung besonders bei der Geburt ein, die dadurch erleichtert werden sollte, daß alle Knoten gelöst wurden, was ein einfacher Sympathiezauber ist. Die Geburt des Herakles verzögerten die Moiren und die Eileithya, indem sie ihre Hände zusammenballten.¹⁰ Über gefesselte Götterbilder wurde bereits gesprochen (o. S. 82 f.).

¹ Paus. IX 22, 1; Nilsson, Gr. Feste S. 392f.

² Beachte den Wortlaut der oben S. 105 f. angeführten Notizen.

³ J. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis, RGVV. IX 3, 1911, S. 69 ff.

⁴ Inschr. von Pergamon 264.

⁵ IG. V 2, 514 = SIG.³ 999 = LS. 63 Z. 9f.; IG. V 1, 1390 = SIG.³ 736 = LS 58 Z. 22.

⁶ Eur., Iph. Taur. V. 468f.

⁷ F. Boehm, De symbolis Pythag., Diss. Berlin 1905, S. 29; Jambl., Protr. 21, 22; Clem. alex., Strom. V 5, 28.

⁸ Plat., resp. II p. 364 C; de leg. XI p. 933 A.

⁹ P. Wolters, Faden und Knoten als Amulett, AfRw. VIII, 1905, Beiheft, S. 1ff.

¹⁰ Anton. Lib. 29. Auch bei der Epilepsie war es der Genesung hinderlich, Fuß auf Fuß zu setzen oder Hand auf Hand zu legen, Hippokr., de morbo sacro 2.

4. Die Nacktheit. Die Nacktheit¹ steht insofern mit dem eben behandelten Thema in Verbindung, als sie die absolute Freiheit von allen Banden darstellt. In späteren Schilderungen der Zauberinnen treten diese auf nicht nur mit aufgelösten Haaren und in Gewändern, an denen alle Knoten gelöst sind, sondern zuweilen auch völlig nackt. Im Kult kommt die Nacktheit außerordentlich selten vor. Diejenigen, die das Orakel des Trophonios in Lebadeia befragten, ließen sich nackt an der Öffnung der Höhle nieder und wurden in diese hinabgerissen.² In Epeiros gab es ein Heiligtum des Apollon, in dem die jungfräuliche Priesterin nackt seinen Schlangen Nahrung darbot;³ das ist aber kaum griechisch. Nach einer vereinzelt Nachricht waren diejenigen, welche an den Amphidromien das Kind um den Herd trugen, unbekleidet.⁴ Leider ist das griechische Wort γυμνός doppeldeutig; das Wort kann auch „ohne Obergewand“ bedeuten. Hinsichtlich der Barfüßigkeit sei auf die früheren Bemerkungen (o. S. 98) verwiesen.

Den apotropäischen Riten wird von einigen Gelehrten ein sehr großer Platz in der griechischen Religion zugewiesen. Tatsächlich treten sie im Kult zurück, und jene Ansicht konnte nur dadurch so stark unterbaut werden, daß die kathartischen und die auf die Toten bezüglichen Riten zu den apotropäischen Riten gerechnet wurden. Oft zitiert sind die Schutzmittel, die an den Anthesterien gegen die Seelen verwendet wurden, welche ihre alten Häuser besuchten; das Bestreichen der Türpfosten mit Pech und das Kauen von Weißdorn.⁵ Die apotropäischen Riten, die durch den Glauben an die schädliche Kraft entstehen und ihre volle Ausbildung durch den Dämonenglauben erlangen, waren in Griechenland hauptsächlich auf den Zauber beschränkt. In dieser Unterschicht lebten sie fort und erhielten eine vorherrschende Bedeutung erst, als die alte griechische Religion den neuen Strömungen wich, die aus dem Orient kamen und in jener Unterschicht Anknüpfungspunkte fanden.

B. Impetratio boni

1. Handauflegung. Es ist wiederum bezeichnend für den Charakter der griechischen Religion, daß die unmittelbare Kraftübertragung durch Berührung nur eine verschwindend kleine Rolle in ihr spielt. Der anschaulichste Ausdruck einer solchen Kraftübertragung ist die Handauflegung; durch sie wird die Kraft vermittelt. Sie kommt schon bei primitiven Völkern vor, in den spätantiken Religionen und im Christentum erlangt sie eine große Bedeutung, die bis in unsre Tage reicht. Die Beziehungen zwischen der englischen und der schwedischen Kirche z. B. werden dadurch sehr erleichtert, daß in beiden die apostolische Sukzession, d. h. die Einweihung des Bischofs durch die Handauflegung eines älteren Geistlichen, noch unverändert gebräuchlich ist.

¹ Heckenbach a. a. O. S. 8 ff.

² Schol. Aristophan., Nub. V. 508.

³ Aelian, N. A. XI 2.

⁴ Hesych s. v. δρομιάμιον ἡμαρ.

⁵ Photios s. v. μαρὰ ἡμέρα und ῥάμνος. Rohde, Psyche I S. 237 A. 3; Harrison, Proleg. S. 32 ff.

In Griechenland findet sich diese Mitteilung der Kraft nur im Heilkult und bei Geburtsgottheiten, die auch zugleich Heilgötter sind.¹ Die Berührung durch die Hand des Gottes wird einigemal in den Wunderberichten aus Epidauros erwähnt; sie bedeutet aber nicht viel mehr, als wenn ein Arzt den Kranken mit seiner Hand berührte. Aus der alten Zeit ist nur der Mythos von Epaphos, dem Sohn der Io, zu erwähnen, der seinen Namen davon hat, daß Zeus die Io mit seiner Hand berührte und heilte.² Im alten Griechenland ist diese wohlbekannte Heilmethode zu der Andeutung abgeblaßt, daß der Gott seine Hand gegen den Kranken ausstreckt, und zu der geläufigen Metapher, daß ein Gott seine schützende Hand über jemandem hält.³ In der hellenistischen Zeit und später treten viel urwüchsiger Vorstellungen auf, Pyrrhos und Vespasian z. B. heilten durch das Aufsetzen des Fußes.⁴

2. Wetterzauber. Riten, die ihren Zauberschutz bewahren, sind recht selten und kommen vor allem im Wetterzauber vor, in dem viel Urwüchsiges fortlebt.⁵ Die Riten, durch welche man Sturm zu stillen oder günstige Winde hervorzulocken sucht, berühren sich mit den Sühneriten. In beiden Fällen wurde das Fell, das *Διὸς κώδιον* (o. S. 110 f.), verwendet; so spielt es auch im Kult des Wettergottes Zeus eine Rolle (u. S. 396). In Wirklichkeit sind die beim Antritt einer Seefahrt und in Meeresnot gebrachten Opfer nicht von den Sühneriten zu trennen, obgleich letztere ins Wasser geworfen wurden (o. S. 110 und A. 2); jedenfalls will man durch diese Opfer den Wind beschwichtigen oder hervorlocken. Wenn der Sturm das Meer aufwühlt, handelt es sich vor allem um die Beschwichtigung der Wellen. Daß in beiden Fällen Zaubehandlungen vorliegen, obgleich die Griechen nach ihrer Gewohnheit einen göttlichen Empfänger einschoben, geht daraus hervor, daß die sogenannten Opfer dem Element selbst gebracht werden; sie werden nicht nur ins Wasser gestürzt, sondern auch dem Wind dargebracht.⁶ So opferte Xenophon, als ein böser Wind dem Heer entgegenblies, auf Rat des Sehers dem Winde selbst;⁷ bei dem Einfall der Perser im Jahre 480 schrieb das Orakel vor, zu den Winden zu beten,⁸ in Tarent wurde ein Esel den Winden geopfert;⁹ dasselbe taten die Arkader in Trapezus;¹⁰ das jährliche Opfer an die

¹ O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, RGTV. VIII 1, 1909, S. 1 ff.

² Aisch., *Suppl.* V. 1064 ff., *Ζεὺς, . . . ὅσπερ Ἰὼ πημονᾶς ἐλύσατ'* εὐ χειρὶ παιωνίᾳ κατασχεθόν, u. a.

³ E. Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, Uppsala Univ. Årsskrift, 1939: 12 S. 31.

⁴ Plut., *Pyrrh.* 3; Tac., *Hist.* IV 81. Weinreich a. a. O. S. 67 ff. mit Parallelen. A. Gotsmich, *Die grausame Aphrodite am Gigantenfries des Pergamer Altars*, *Arch. Anz.* 1941 S. 844 ff., deutet das Aufsetzen des Fußes auf jemanden als magisch, legt aber zu viel in die bildliche Darstellung hinein.

⁵ Fiedler o. S. 116 A. 6; vgl. u. S. 391 ff.

⁶ Über die Opfer an die Winde und ihren Kult Fiedler a. a. O. S. 13 ff.; Karsten an u. S. 217 A. 1 a. O. S. 36 ff.; P. Stengel,

Der Kult der Winde, *Hermes* XXXV, 1900, S. 627 ff.; *Opferbr.* S. 146 ff., der richtig die Grundlage im Zauber und den Zusammenhang mit den Sühneriten hervorhebt (vgl. Suidas s. v. *περίφημα* o. S. 110 A. 1) beide sprechen unnötigerweise die Winde als chthonisch an.

⁷ Xenoph., *Anab.* IV 5, 4. Vgl. Aristoph., *Ran.* V. 847 f., *ἀρν', ἄρνα μέλανα παῖδες ἐξενέγκατε, τυφῶς γὰρ ἐκβαίνειν παρασκευάζεται.*

⁸ Hdt. VII 178.

⁹ Hesych. s. v. *ἀνεμώτας*: ὄνος ἄφετος, *ἱερός, τοῖς ἀνέμοις θυόμενος ἐν Ταραντίνοις*; wahrscheinlich ein Zauberritus, leider ist die nähere Bedeutung des entscheidenden Wortes *ἄφετος* unklar.

¹⁰ Paus. VIII 29, 1, *θύουσιν ἄστραπαῖς αὐτόθι καὶ θυέλλαις τε καὶ βρονταῖς*; als Aition wird der Gigantenkampf angeführt.

Winde in Titane ist deutlich als Zauberritus kenntlich;¹ die Lakedaimonier opferten auf dem Taygetos den Winden ein Pferd.² Selbstverständlich faßten die Griechen die Winde als Götter auf und setzten diese oder den Wettergott als Empfänger ein.³ Die *ἀνεμοκοῦται* in Korinth und die *εὐδάνεμοι* in Athen waren wohl Windzauberer.⁴

Die meisten dieser Riten sind Abwehrritten, diejenigen ausgenommen, durch welche günstige Winde hervorgerufen werden sollen. Die hierfür überlieferten Beispiele sind mythisch und handeln von Menschenopfern (vgl. u. S. 133), die als Sühne für eine Übertretung betrachtet werden und den Zorn des Gottes, der die Windstille hervorgerufen hat, beschwichtigen sollen. Der Regenzauber⁵ versucht dagegen, etwas Gutes zu erlangen. Das eindringlichste Beispiel hierfür stammt aus Arkadien. Wenn dort große Dürre herrschte, verrichtete der Priester des Zeus Lykaïos Gebet und Opfer in die Quelle Hagno hinein und berührte ihre Oberfläche mit einem Eichenzweig; darauf stieg sofort ein Dampf empor, der sich zu einer regenspendenden Wolke verdichtete.⁶ In Krannon gab es einen Wagen, auf dem ein vielleicht mit Wasser gefülltes Kupferbecken stand; er wurde in Bewegung gesetzt, um Regen hervorzurufen. Das Gerät ist (mit Raben daneben) auf Münzen abgebildet.⁷ Der Mythos von Salmoneus, der Donner und Blitz des Zeus nachahmte, wird auf einen primitiven Zauberkönig gedeutet, der durch Symphatiezauber Donner und Blitz und ihre Folgeerscheinung, den Regen, hervorlockte.⁸

3. Heiltümer. *ἀμφιθαλεῖς*. Das Zurücktreten der Kraftvorstellung, die Unentwickeltheit des Dämonenglaubens und das Vorherrschen der Göttervorstellung zeigt sich in der Spärlichkeit derjenigen Kultbräuche, in denen der Kraft- und Dämonenglaube unverhüllt hervortritt, abgesehen von den kathartischen Riten, in denen das Heilige an Stelle der ursprünglichen Kraftvorstellung getreten ist, indem die Riten auf die Götter bezogen worden sind. Es gibt eine Zahl von Heiltümern, welche in dem griechischen Kult einen recht großen Platz einnehmen. Es ist kein Zweifel, daß sie von Anfang an krafterfüllte Dinge waren, deren segensbringende Kraft durch die betreffenden Riten übertragen wurde. Dieser Sinn kommt aber kaum klar zum

¹ Paus. II 12, 1, βωμός ἐστιν ἀνέμων, ἐφ' οὗ τοῖς ἀνέμοις ὁ ἱερεὺς μιᾷ νυκτὶ ἀνὰ πᾶν ἔτος θύει. δρᾷ δὲ καὶ ἄλλα ἀπόρρητα ἐς βόθρους τέσσαρας ἡμερούμενος τῶν πνευμάτων τὸ ἄγριον καὶ δὴ καὶ Μηδείας, ὡς λέγουσιν, ἐπώδας ἐπάδει.

² Festus p. 181.

³ Als der Nordwind die persische Flotte im Jahre 480 arg mitgenommen hatte, richteten die Athener einen Kult des Boreas ein, Hdt. VII 189; dasselbe taten die Thurier, als der Wind die Flotte des Dionysios vernichtet hatte, Aelian, V. H. XII 61, und die Megalopoliten, die Boreas vor den Lakedaimoniern gerettet hatte, Paus. VIII 36, 6; mehr bei Stengel a. a. O.

⁴ Suidas und Hesych s. v. u. a.; Cook, III S. 103 f.

⁵ Cook, Zeus III S. 284 ff.

⁶ Paus. VIII 38, 4.

⁷ Theopomp bei Antig., Hist. mir. 15; FGrHist. 115, 267 Jacoby (II S. 593). Die Münze A. Furtwängler, Meisterwerke d. griech. Skulptur, 1893, S. 259 Abb. 34, der die Bedeutung des Brauches erkannt hat, und Cook, Zeus II S. 832.

⁸ Anders O. Weinreich, Menekrates Zeus und Salmoneus, Tübinger Beiträge z. Altertumswiss. H. 18, 1933, S. 82 ff., mit erschöpfenden Nachweisen der älteren Arbeiten S. 86 A. 22, von denen J. G. Frazer, The Golden Bough³ I S. 247 ff., hervorzuheben ist, da es die reichste Materialsammlung zum Regen- und Windzauber enthält.

Ausdruck; sie gelten zum großen Teil nur im allgemeinen als heilbringend, weil ihre Verwendung im Kult seit unvordenklicher Zeit feststand. Ihre bloße Gegenwart gereicht zum Segen.

So sollten die Kinder, die bei heiligen Handlungen assistierten, ἀμφιθαλεῖς¹ sein wie in Rom die *pueri patrimi et matrimi*.² Sie schnitten die Ölzweige ab, mit denen die Sieger in Olympia und Delphi bekränzt wurden,³ sie trugen in Athen die Eiresione umher, den Mai bei den Daphnephorien in Theben, und sie schritten einher an der Spitze des Stepterionzuges in Delphi, sie waren an der Hochzeitsfeier beteiligt.⁴ Bezüglich des Opfers für Zeus Scsipolis in Magnesia am Mäander werden sowohl Knaben wie Mädchen erwähnt (u. S. 154). Man könnte wohl sagen, hier liege eine so gesteigerte Forderung nach Unberührtheit vom Tod vor, daß keiner der beiden Elternteile gestorben sein darf, daß also dies zu den Reinheitsvorschriften gehört; daß aber die Eltern der Kinder noch am Leben sind, ist andererseits positiv glückverheißend, und eben das Glückverheißende scheint im Namen und im Kult hervorgehoben zu werden.

4. Der Phallos. Der Segen, nach dem der in einfachen und altertümlichen Verhältnissen lebende Mensch trachtet, kann in dem einen Wort „Fruchtbarkeit“ zusammengefaßt werden: Kindersegens, Vermehrung und Gedeihen der Herde, gute Ernte und reicher Ertrag der Pflanzungen. Man erinnere sich der Schilderung des allgemeinen Gedeihens unter einem guten König in der Odyssee (τ 109ff.). Die fruchtbarkeitfördernden Riten mit ihren unverhüllten Beziehungen auf das Geschlechtsleben und ihrem Natursymbolismus, wie man mit einem modernen Wort sagen kann, gehören zu den am meisten und häufigsten erörterten, da sie tief in die moderne Zeit hineinreichen und einen wichtigen Teil der Volkskunde bilden. Ihnen ist das bahnbrechende Werk Mannhardts gewidmet. Dieselbe Lebenskraft durchströmt die ganze Natur, die lebendige Kraft des grünenden Zweiges fördert das Gedeihen der Menschen, und der Akt, der ein neues menschliches Leben erweckt, fördert seinerseits das Leben der Vegetation.

So wurde der Phallos⁵ von den Griechen als ein Heiltum betrachtet, nicht als ein *fascinum*, dessen Unanständigkeit böse Einflüsse abwehrt. Ein

¹ A. Oepke, 'Αμφιθαλεῖς im griech. und hellenistischem Kult, AfRw. XXXI, 1934, S. 42ff. A. Klinz, 'Ιερὸς γάμος, Diss. Halle 1933, S. 119ff.

² Wissowa, RKR² S. 496.

³ L. Robert, 'Αμφιθαλής, Harvard Studies in Class. Philol. Suppl. Bd. I, 1940 (Festschrift für Ferguson) S. 509, zeigt, daß dieses Wort zum Substantiv wurde und einen jugendlichen Beamten bezeichnete, wohl denjenigen, der Zweige für die Kränze sammelte.

⁴ Über den durch ein neues Fragment aus den Aitia des Kallimachos (Oxyrh. Pap. VII Nr. 1011 S. 24; Callimachi fragm. ed. Pfeiffer, Lietzmanns Kleine Texte Nr. 145 S. 32; in der Ausgabe von 1949 fr. 75) bekannt gewordenen eigentümlichen naxischen Hochzeitsbrauch ist sehr viel ge-

schrieben worden; V. 1 ff.

ἤδη καὶ κόρυφ παρθένος εὐνάσαστο, τέθμιον ὡς ἐκέλευε προνούμιον ὕπνον λαῦσαι ἄρσενι τὴν τάλιν παιδί σὺν ἀμφιθαλεῖ.

Darauf folgt eine Hindeutung auf den vorheiligen Umgang der Hera mit Zeus; vgl. Pollux III 39. Die wahrscheinlichste Erklärung wurde gegeben von D. R. Stuart, Class. Phil. VI, 1911, S. 302ff., daß nämlich der Brauch Fruchtbarkeit und besonders die Erzielung von männlichen Kindern bezwecke. So auch E. Kagarow, AfRw. XXVI, 1928, S. 362, mit Literaturnachweisen und neuen Parallelen. Andere haben an die Täuschung von Dämonen gedacht oder die Defloration, die zuweilen von einem anderen als dem Gatten vollzogen werden muß.

⁵ Ausführliche Artikel mit reichen Belegen

Glaube an die Wirkung unanständiger Gebärden als Gegenzauber bestand allerdings, beschränkte sich aber hauptsächlich auf die weiblichen Organe.¹ Dem Phallos und dem Geschlechtsakt standen die Griechen fast ebenso unbefangen gegenüber wie Tierzüchter; das zeigen eine ganze Anzahl Vasen, die wegen ihrer für unsere Begriffe anstößigen Bilder nicht ausgestellt werden können – von den Komödiendichtern nicht zu sprechen. Die Römer dagegen besaßen dieselbe Art des Schamgefühls wie wir, und bei ihnen ist der Phallos *fascinum*.

Auffallenderweise begegnet nichts Phallisches in der kretisch-mykenischen Kunst, in der geschichtlichen Zeit jedoch ist es gang und gäbe und besonders dem Dionysos zugehörig; der Phallos wurde in den Aufzügen und von dessen Komasten getragen, worauf noch zurückzukommen ist (u. S. 590 ff.). Dies beweist, daß Dionysos ein Gott der Fruchtbarkeit ist. Der Phallos kommt auch dem Gott Hermes zu, der die Fruchtbarkeit der Herden fördert, und spielt eine Rolle im Kult der Ackergöttin Demeter. Die Hermen sind viereckige Steinpfeiler, welche außer mit einem Kopf nur mit Genitalien versehen wurden (u. S. 207). Das ist in der Tat auffallend und muß im Kult begründet sein. In dem eleischen Hafenort Kyllene bestand das Bild des Hermes nur in einem erigierten hölzernen Phallos, der auf einer Basis stand.² Die Phallosdenkmäler Kleinasiens gehören nicht der griechischen Religion an.³

Sehr wichtig für den Kult der Demeter und für die Art der agrarischen Riten überhaupt ist ein Lukianscholion, das von dem *μεγαρίζειν* genannten Ritus handelt und das, seitdem Rohde es hervorgezogen hat, oft abgedruckt und erörtert worden ist.⁴ Bei einer gewissen Gelegenheit, an den Skirophorien, wie Deubner bewiesen zu haben scheint, wurden Ferkel in unterirdische Hohlräume, die sog. *μέγαρα*, hinabgeworfen und außerdem noch Nachbildungen aus Teig von Phallen, Schlangen und Zweigen mit Pinienzapfen. Die verwesten Reste der Tiere wurden von *ἀνλήτριά* genannten Weibern an den Thesmophorien heraufgebracht und auf die Altäre gelegt. Wer davon nahm und es mit der Aussaat vermischte, durfte auf gute Ernte hoffen. Das Aition hierzu bildet der Mythos von dem Sauhirt Eubuleus, dessen Herde beim Raub der Persephone von der Erde verschlungen wurde. Der oben beschriebene Brauch ist auch für andere Orte bezeugt, wie für Potniai und Knidos.⁵ Es ist dies ein Fruchtbarkeitsritus von so durchsichtiger und altertümlicher Art wie nur möglich, der das Gedeihen der aus den Körnern

Phallos und Phallophoria von Herter in PW.

¹ Fiedler a. oben S. 111 A. 6 a. O. S. 38; vgl. F. Dümmler, Der Ursprung der Elegie, Philol. LIII, 1894, S. 201 ff. = Kleine Schr. II S. 404 ff.

² Paus. VI 26, 5; vgl. VIII 17, 2; Artemid., Oneirocr. I 45 p. 43, 6 Hercher u. a.

³ A. Körte, Athen. Mitt. XXIV, 1899, S. 7 ff.; in einen weiteren Zusammenhang eingereiht von E. Pfuhl, Arch. Jahrb. XX, 1905, S. 88 ff. Herter in PW. XIX S. 1728 ff. Vgl. u. S. 506 A. 7

⁴ Schol. Luk. dial. mer. 2, 1 p. 275 f. Rabe.

Rohde, RhM. XXV, 1870, S. 548 ff. = Kleine Schr. II S. 355 ff. Zuletzt E. Gjerdstad, AfRw. XXVII, 1929, S. 230 ff., und Deubner, Att. Feste S. 40 ff., der m. E. die Schwierigkeiten besser als seine Vorgänger gelöst hat. Einwände von Eitrem, Les Thesmophoria, les Skirophoria et les Arrhétophoria, Symb. Osl. XXIII, 1944, S. 32 ff.

⁵ Paus. IX 8, 1. Gebeine von Schweinen und Votivschweine wurden in der Krypta des Demetertempels gefunden, vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 319 f., und AfRw. XXXII, 1935, S. 88 = Opusc. II S. 553.

aufsprießenden Saat zu fördern sucht. Denselben Sinn haben die Phallen, die dabei eine Rolle spielten. Den phallischen Riten widerspricht keineswegs die schon (o. S. 94) angeführte Forderung der für einige Tage zu übenden geschlechtlichen Enthaltensamkeit; diese gilt als Vorbereitung.

Phallen kamen auch an einem anderen Fest vor, als dessen Götter neben Demeter Dionysos und Poseidon erwähnt werden, an den Haloen, die eine Fruchtbarkeitsfeier waren.¹ Belegt wird dies wiederum durch ein Lukian-scholion.² Es wurden bei dieser Gelegenheit tönernen Phallen aufgestellt, die Frauen trugen Bilder von männlichen und weiblichen Symbolen, und dieselben erschienen als Backwerk auf der Tafel; außerdem gehörten anzügliche Reden zu dem Charakter des Festes.

Bei den Haloen erscheint auch der *cunnus*, der im griechischen Kult sonst selten ist, indem er nur bei Festen der Demeter vorkommt. Ein christlicher Schriftsteller schreibt ihm eine Rolle bei den Thesmophorien zu;³ bei denjenigen in Syrakus kam jedenfalls Backwerk in dieser Form vor.⁴

Hieran schließen sich vielerörterte Hypothesen, welche den Kern der eleusinischen Mysterien in symbolischen Handlungen in Zusammenhang mit einem Phallos oder einem *cunnus* suchen, durch welche der Myste als Sohn der Gottheit wiedergeboren werden soll.⁵ Allerdings spielen sexuelle Beziehungen offenbar eine Rolle in den Mysterien – das erweist die Iambeepisode in dem homerischen Hymnus –, was gut zu ihrem ursprünglichen Charakter eines Fruchtbarkeitsfestes paßt; ferner sind Baubo und die Baubofigürchen als eine groteske Anthropomorphisierung des *cunnus* herangezogen worden.⁶ Die Verwendung von sexuellen Symbolen ist aber nirgends einwandfrei bezeugt, und vor allem wird die Idee der Gottessohnschaft zwar der Spätantike zugeschrieben, ist aber der alten Zeit durchaus fremd.

5. *Ἱερὸς γάμος*. In der griechischen Sprache werden die Wörter *σπείρειν* „säen“ und *ἀροῦν* „pflügen“ sehr häufig für „zeugen“ gebraucht; in der attischen Rechtssprache gibt es bezüglich der Ehe die stehende Formel: *ἐπὶ παίδων γνησίων ἀρότω*.⁷ Dieser Parallelismus ist vielen ackerbauenden Völkern geläufig. Er stammt aus der unmittelbaren Anschauung, daß die Saatkörner in die Erde niedergelegt werden wie der Same in den Mutterschoß, auf daß neues Leben aufsprieße. Diese Vorstellung ist später zu einem großartigen Bild fast kosmologischer Art entwickelt worden: die Mutter Erde wird durch den vom Himmel niederströmenden Regen befruchtet, wie es Aischylos in tief sinnigen Versen dargestellt hat.⁸ Die Mutter Erde, die alles Lebende aus sich gebiert und im Tode wieder in sich aufnimmt, ist eine groß-

¹ M. P. Nilsson, *Stud. de Dionysiis atticis*, Diss. Lund 1900 S. 96ff.; Deubner, *Att. Feste* S. 60ff., der einige Vasenbilder mit Phallen auf die Haloen bezieht. Der Name des Festes ist von *ἄλως* in der Bedeutung „Pflanzung“, nicht aber „Dreschtemme“ herzuleiten; die Unmöglichkeit, von der letzteren Bedeutung des Wortes auszugehen, beweist die Jahreszeit des Festes, Poseideon.

² Schol. Luk. dial. mer. 2, 1 p. 279f. Rabe.

Rohde a. a. O. Abgedruckt und besprochen von Deubner a. a. O.

³ Theodoret, *graec. aff. cur.* VII 11.

⁴ Herakleides von Syrakus bei Athen. XIV p. 647 A.

⁵ Siehe u. S. 657 ff.

⁶ Siehe u. S. 657.

⁷ Stellensammlung bei A. Dieterich, *Mutter Erde* S. 47.

⁸ Aisch., *Danaiden*, fr. 44 Nauck. Von den heiligen Pflügungen in Athen sprechend fügt Plutarch, *conj. praec.* 42 p. 144 B,

artige Konzeption, trägt aber das Gepräge eines reflektierenden und verallgemeinernden Denkens, das dem primitiven Menschen fremd ist. Im Kult hat die Mutter Erde nur einen geringen Platz. Das Volk benützt sich mit dem einfachen Parallelismus des Aussäens in den Mutterschoß und in den Acker.

Das ist die einfache Grundlage jenes Sympathiezaubers, den Mannhardt das „Brautlager auf dem Ackerfeld“ genannt hat und für den er Beispiele aus dem europäischen Volksbrauch und dem griechischen Mythos gesammelt hat.¹ Durch den Zeugungsakt wird das Sprießen der Saaten gefördert. In der griechischen Religion wird dieser Ritus modern als ἱερὸς γάμος bezeichnet.² Als allgemein geübter Brauch kann er nur da vorkommen, wo das Sexualleben besonders frei und ungebunden ist, sonst nur als symbolischer Ritus und im Mythos. Es gibt ein mythisches und ein sicheres rituelles Beispiel. Homer erzählt, daß Demeter sich in Liebe mit Iasion auf dem dreimal gepflügten Brachfeld vereinigte,³ und Hesiod fügt hinzu, daß dies auf Kreta geschehen und daß die Frucht von Demeters Vereinigung mit dem Heros, den er Iasios nennt, der Gott des Reichtums, Plutos, gewesen sei, d. h. nach altertümlicher Vorstellungsweise der Getreidevorrat. Auch er gebraucht wie Homer das bezeichnende Wort *νεῖω ἐν τριπόλῳ*.⁴ Dieser Mythos ist später in den Hintergrund gedrängt worden, weil für den Plutos als Sohn der Demeter neben ihrer Tochter Kore kein Platz war. In Eleusis erscheint Plutos sowohl als Kind wie als Mann und als Greis, so wie die Saat aufsprießt, gedeiht und reift; er gilt aber nicht als der Sohn der Demeter.⁵ Daß dieser Mythos ein mythischer Reflex des Brautlagers auf dem Ackerfeld ist, wurde längst erkannt.⁶ Von den übrigen Mythen kann nur das Beilager des Zeus und der Europa unter einer immer grünenden Platane bei Gortyn auf Kreta hierher gerechnet werden.⁷ Die übrigen Götterehen, auch die des Zeus und der Hera, sind wesentlich anders zu beurteilen.⁸

Der Ritus, der sicher hierher gehört, ist das Beilager des Dionysos und der Basilinna, der Gemahlin des Archonten-Königs, vermutlich an den Anthesterien im Bukoleion in Athen, dem alten Amtsalokal des Königs. Dieser Brauch wird erwähnt von Hesych, von Aristoteles, der das Wort *σύμμιξις* verwendet, und von Pseudo-Demosthenes, der sagt, Neaira ἐξεδόθη τῷ

hinzu: τούτων δὲ πάντων ἱερώτατος ἐστὶν ὁ γαμήλιος σπóρος καὶ ἄροτος ἐπὶ παλδαῶν τεχνώσει. Plat., Menex. p. 238 A, οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα μιμνῆται τῇ κηῖσει καὶ γεννῆσει ἀλλὰ γυνὴ γῆν. Für dieselbe Vorstellung bei den Neugriechen der lehrreiche Aufsatz von K. Πρωμαῖος, Τὸ ὄνλ κατὰ τὸν γάμον, Λαογραφία VI, 1923, S. 346ff.

¹ W. Mannhardt, Der Baumkultus S. 480ff.; Mythol. Forschungen S. 238ff.

² A. Klinz, ἱερὸς γάμος, Diss. Halle 1933, ist für die hierbehandelte Frage wenig ergiebig, aber nützlich als Materialsammlung; der Verf. behandelt hauptsächlich die mythischen Götterehen. Vgl. meine Besprechung D. LitZtg. 1938 S. 1937ff.

³ ε 125ff.

⁴ Hesiod, Theog. V. 969ff.

⁵ Nilsson, AfRw. XXXII, 1935, S. 97f. u. 100 = Opusc. II S. 565f. u. 570. S. u. S. 319f.

⁶ Z. B. J. G. Frazer, The Golden Bough³ VII S. 69.

⁷ Theophr., Hist. plant. I 9, 15; s. Nilsson, MMR. S. 479f.

⁸ Die Geschichte, daß Zeus die Hera vor der Hochzeit schwängerte, ist vermutlich ein Reflex einer noch heute unter der Bauernbevölkerung nicht ganz ausgestorbenen Sitte der nächtlichen Besuche der Freier bei den jungen Mädchen. Das samische Herafest der Tonaia wird eine Hochzeit genannt, es ist aber zu wenig davon überliefert, um ein Urteil zu gestatten; s. Nilsson, Gr. Feste S. 46ff. und u. S. 402.

Διονύσω γυνή.¹ Demosthenes teilt ferner mit, daß die Basilinna an dem Choen genannten Tag der Anthesterien zusammen mit vierzehn anderen Frauen, den γεραραί, geheime Riten in dem nur an diesem Tag geöffneten Dionysosheiligtum ἐν λῆμναις verrichtete und daß sie als Jungfrau geheiratet haben mußte. Sonst wäre sie dem Gott nicht genehm gewesen.

Für die eleusinischen Mysterien hat man eine sowohl mythische wie rituelle heilige Hochzeit als gesichert angenommen; die Zeugnisse sind aber durchgehends so spät, daß sie nicht beweiskräftig sind, und leiden an dem Widerspruch, daß sie als den Gatten der Demeter Zeus bezeichnen, für den es keinen Platz in Eleusis gibt; wohl aber erscheint er als Demeters Gatte in orphisch angehauchten Mythen. Es ist kein Verlaß auf den Bericht des Kirchenvaters Asterios von der Begegnung des Hierophanten und der Priesterin.² Agrarische Riten sind sehr mannigfaltig; die heilige Hochzeit scheint wenigstens in alter Zeit nicht in die eleusinischen Mysterien aufgenommen worden zu sein.

6. Der Mai. Umgekehrt fördert das Leben, das im Wachstum der Vegetation pulsiert, den Segen und die Fruchtbarkeit für die Menschen, ihre Herden und ihre Äcker. Seine Verkörperung sind die grünenden Zweige, die bei wichtigen Gelegenheiten des Menschenlebens sowie bei alljährlichen Feiern, und zwar besonders bei solchen, die sich auf den Ackerbau beziehen, gebrochen und aufgesteckt werden. Man nennt sie mit einem modernen Namen Maien, und sie treten noch in heutigen Volksbräuchen in vielen Formen auf, als Lebensrute, Brautmai, Erntemai, Maistange und Weihnachtsbaum; sehr oft sind sie zum bloßen Schmuck geworden. Ihre ursprüngliche lebensfördernde und segenspendende Bedeutung tritt jedoch in vielen Bräuchen klar zutage. Es ist wiederum Mannhardt, der die Bedeutung des Mais und die Identität der modernen mit den altgriechischen und römischen Bräuchen ins rechte Licht gerückt hat, obgleich seine animistische Anschauung jetzt veraltet ist.³

Für das alte Griechenland ist die allgemeine Bedeutung des Mais⁴ dadurch einigermaßen verdunkelt worden, daß man die Aufmerksamkeit hauptsächlich auf sein Vorkommen bei einigen attischen Festen gerichtet hat, über

¹ Hesych. s. v. Διονύσου γάμος; Aristot. de rep. Athen. 3, 5; Demosth. in Neaer. LIX 73. Vgl. Nilsson, Stud. de Dionysii att., Diss. Lund 1900, S. 117 ff. u. 156 f.; Deubner, Attischer Frühlingszauber, Festschrift f. P. Clemen, 1926, S. 113 ff.; Arch. Jahrb. XLII, 1927, S. 177 ff.; zusammenfassend Att. Feste S. 100 ff., dessen Schlüsse aus den Vasenbildern nicht gesichert sind; vgl. M. P. Nilsson, Eine neue schwarzfig. Anthesterienvase, SitzBer. Akad. München 1930, Nr. 4 S. 7 ff. = Opusc. II S. 457 ff. In einer sehr gelehrten Auseinandersetzung beweist aber A. Wilhelm, Σύμμετις, Anzeiger Akad. Wien 1937 S. 39 ff., daß dieses Wort nicht wie μεῖρις geschlechtliche Vereinigung, sondern einfach Zusammenkunft bedeutet. Das Wort γάμος genügt, um die

Art des Ritus zu erweisen. L. Curtius, Zur Aldobrandinischen Hochzeit in dem Sammelband, Vermächtnisderalten Kunst, 1950, S. 119 ff., bezieht dieses Gemälde auf die Hochzeit des Dionysos und der Basilinna und bringt dazu einige Vasenbilder bei, Abb. 36–41.

² Siehe u. S. 661.

³ W. Mannhardt, Der Baumkultus S. 157 ff.; Antike Feld- und Waldkulte S. 212 ff.

⁴ Die Geißelung der Epheben an dem Altar der Artemis Orthia in Sparta wurde unter vielfacher Zustimmung von A. Thomsen, AfRw. IX, 1906, S. 397 ff., als der aus modernem Volksbrauch bekannte „Schlag mit der Lebensrute“ gedeutet, was jedoch sehr unsicher ist; s. u. S. 487 f.

welche die reichste Überlieferung vorliegt, d. h. auf die Eiresione. Der grüne Zweig war ein regelmäßiger Bestandteil der Feste und der feierlichen Prozessionen. Die θαλλοφόροι der Panathenäen sind am bekanntesten.¹ Die Allgemeinheit des Brauchs geht daraus hervor, daß die Königin Arsinoe an einen Thallophoren die Frage richten konnte, welcher Festtag jetzt begangen werde.² Der grüne Zweig wurde in verschiedenen Kulturen verschieden bezeichnet: αἶσακος, βάχκος, θύλλα.³ Er wird sogar wie andere Heiltümer einfach ὑγεία, Gesundheit genannt.⁴

Der Mai hatte, abgesehen von Eiresione, noch einen anderen verbreiteten Namen, κορυθάλη oder κορυθαλῖς.⁵ Das Wort hängt wohl mit κόρος oder κοῦρος in der Bedeutung von laubtragendem Ast, Reis, zusammen, obgleich das u Schwierigkeiten macht.⁶ Nach diesem Maizweig war die Göttin Artemis Korythalia in Sparta benannt, deren Tempel außerhalb der Stadt lag; ihr zu Ehren wurden obszöne Tänze aufgeführt,⁷ und die Ammen trugen die Säuglinge am Fest der Tithenidien zu ihrem Tempel, um ihren Schutz zu erflehen.⁸ Die Korythale wird der Eiresione gleichgestellt. Sie war ein Lorbeerzweig, den man an den Festen, die gefeiert wurden, wenn die Knaben in das Ephebenalter und die Mädchen in die Ehe eintraten, vor die Tür des Hauses stellte. Es gab also im alten Griechenland einen Brautmai⁹ und außerdem noch einen Ephebenmai.

Am bekanntesten ist die Eiresione. Auf Samos zogen die Jungen an den Neumondstagen – daher hat man aus dem Brauch ein Apollonfest gemacht – mit der Eiresione umher, sangen vor den Türen reicher Leute ein Lied, in dem sie Reichtum und Glück und Segen für die Familie wünschten, und sammelten Gaben ein.¹⁰ Das gleicht genau bis in Einzelheiten den Umzügen und Bettelzügen moderner Zeit, in welchen auch oft, z. B. von den schwedi-

¹ Sie sind auf dem Parthenonfries dargestellt. Schol. Aristoph. Vesp. V. 544. Guter Überblick von Tresp s. v. θαλλοφορία in PW.

² Athen. VII p. 276 B.

³ Hesych s. v. αἶσακος ὁ τῆς δάφνης κλάδος ὃν κατέχοντες ὕμνον τοὺς θεούς, und θύλλα κλάδος ἢ φύλλα ἢ ἑορτὴ Ἀφροδίτης.

⁴ Hesych. s. v. ὑγεία; Et. m. s. v. ὑγιής p. 774, 41.

⁵ Et. m. p. 531, 53, κορυθάλη, ἢ πρὸ τῶν θυρῶν δάφνη τιθεμένη. ὅτι οἱ κλάδοι, οὓς κόρους καλοῦσι, θάλλουσιν, ὡς καὶ Χρυσίππος: ἀλλὰ δᾶδας ἡμμένας μοι δότω τις ἐνδοθεν καὶ κόρους πλεκτοὺς ἀκραπνεῖς μυρίνης — — — τινὲς δέ, ὅτι ἡβησάντων τῶν νέων καὶ θυγατέρων δάφνας προστίθουν ἐφηβίοις καὶ γάμοις: εἰς τὸ δίκρον. Vgl. die Glossen p. 276, 27 παρὰ τὸ κόρος, ὃ σημαίνει τὸν κλάδον. ἐνθεν καὶ κορυθαλῖς ἢ δάφνη λέγεται. p. 303, 32, s. v. εἰρεσιώνη, καλοῦσι δὲ αὐτὴν καὶ κορυθαλίαν. Hesych. s. v. κορυθαλία δάφνη ἐστεμμένη, τινὲς τὴν εἰρεσιώνην, ἄλλοι ὑπερόριον > θεόν. Das Lemma und der letzte Satz beziehen sich auf die Artemis Korythalia, deren Heiligtum außerhalb der Stadt Sparta lag; Athen. IV

p. 139 A. Vgl. u. S. 490.

⁶ IG. II² 1362 = SIG.³ 984 Z. 6 bedeutet κοῦρος laubtragenden Ast, Reis; s. A. Wilhelm, Österr. Jahresh. VIII, 1905, S. 11, der das Wort aus καίρειν, abschneiden, herleitet. P. Chantraine, Quelques mots grecs suspects d'être empruntés à des parlers préhelléniques, Mélanges G. Glotz, I, 1932, S. 163 ff., rechnet zu diesen u. a. κόρος, κόρουμβος, κορυφή, κόρυθος, κορυθάλη.

⁷ Nilsson, Gr. Feste S. 182 ff.; u. S. 161.

⁸ Polemon bei Athen. IV p. 139 A.

⁹ Den Brautmai will Brückner wiederfinden in Rankenornamenten usw. auf Vasen, Athen. Mitt. XXXII, 1907, S. 84 und 115.

¹⁰ Ps.-Herodot, vita Hom. 33; Suidas s. v. Ὀμηρος. Der sehr zerrüttete oder, wie Wilamowitz sagt, zersungene Text wurde wiederhergestellt und kommentiert von demselben, Die Ilias und Homer, 1916, S. 433. A. 1. Über die Sprachform bemerkt J. Wackernagel, Sprachliche Untersuchungen zu Homer, 1916, S. 180, daß das Lied entweder aus Attika stammt oder aber nicht älter ist als das 4. Jhrh., in dem das Attische nach Samos drang.

schen Maisängern wie im deutschen „Sommertagszug“, Maizweige mitgetragen werden.¹ Solche Umzüge waren im alten Griechenland häufig, obgleich das im Zug einhergetragene Symbol wechselte; es begegnet die Krähe oder die Schwalbe; noch deutlicher ist die Beziehung, wenn die Panspermie von den Umherziehenden mitgebracht wurde.² Fast in keinem anderen Fall tritt die Verwandtschaft zwischen den alten griechischen und den modernen ländlichen Bräuchen so klar zutage wie in diesen Umzügen – die Schwalbenjungen gehen noch heutzutage um³ – Segen wünschend, Gaben heischend und Drohungen aussprechend, wenn die Geschenke ausbleiben. Ursprünglich bestand der Brauch in dem Herumtragen eines Heiltums; da die Träger mit kleinen Gaben belohnt wurden, sanken die Umgänge zu Bettelzügen herab, deren sich die Kinder bemächtigten.⁴ Es hat sich hierin ein interessantes Stück uralten ländlichen Lebens erhalten.

Aus Athen kennen wir neben den Festsitten private Begehungen. Die Eiresione war ein Öl- oder Lorbeerzweig, der von einem ἀμφιθαλής getragen wurde. Aus einigen Aristophanes-Stellen und Scholien erfahren wir, daß die Eiresione vor der Tür des Hauses stand, daß sie Laub trug, aber so lange stehen blieb, bis sie völlig vertrocknet war.⁵ Die Notizen der Scholien und der Lexikographen trennen nicht die privaten von den öffentlichen Begehungen, so daß es nicht möglich ist, zwischen beiden reinlich zu scheiden. So viel darf man den Berichten entnehmen, daß die vor der Tür aufgepflanzte Eiresione jährlich ausgewechselt wurde,⁶ was dem modernen Brauch entspricht, daß der Erntemai bleibt, bis er von dem des neuen Jahres ersetzt wird. Auch in Attika wurde ein Lied von Knaben gesungen, von dem einige Verse erhalten sind:

εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους
καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀποψήσασθαι
καὶ κύλικ' εὐζῶρον, ὥς ἂν μεθύουσα καθεύδῃ.

Die Verse beziehen sich auf die Ausstattung der Eiresione, von der die Quellen⁷ weiteres mitteilen, und zwar in dem Suidas-Artikel in einem Zu-

¹ Außer Mannhardt a. a. O., Nilsson Gr. Feste S. 116ff.; A. Dieterich, Sommertag, AfRw. VIII, 1905, Beiheft S. 82ff.

² Das Krähenlied des Phoinix von Koloophon bei Athen. VIII p. 359 E; das rhodische Schwalbenlied ebd. p. 360 B. Auf den Inseln zogen die hyperboreischen Jungfrauen Opis und Arge umher, sangen einen Hymnus des Olen und sammelten Gaben ein, Herodot IV 35. Leider teilt Herodot nichts Näheres über den Umzug mit; dieser hatte, wie man vermuten darf, eine beträchtliche Bedeutung für die Hyperboreersage, welche agrarische Beziehungen hat; vgl. u. S. 548f. Die Umzüge der Bukolasten auf Sizilien s. u. S. 129.

³ Dieterich a. a. O. S. 104; G. F. Abbott, Macedonian Folklore, 1903, S. 18. Die Lieder bei W. Passow, Carmina popularia Graeciae recentioris, 1860, Nr. 291

ff. Mittelalterliche Belege gibt P. Maas, Byzantinische Zeitschrift XXI, 1912, S. 43; N. Politis, Λαογραφία III, 1911, S. 645 ff.

⁴ K. Meuli, Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch, Schweiz. Archiv f. Volkskunde XXVIII, 1927, S. 1 ff., dessen Deutung auf das Umziehen der Seelen ich nicht beipflichten kann.

⁵ Aristoph. Equ. V. 728f.; Vesp. V. 399; Plut. V. 1054, mit Scholien; vgl. das Sprichwort bei Suidas s. v. εἰρεσιώνη, I p. 532, 28 Adler.

⁶ Schol. Aristoph. Plut. V. 1054; ebenso Suidas s. v. εἰρεσιώνη, II p. 533, 3 Adler.

⁷ Die betreffenden Stellen beziehen sich zum großen Teil auf das Fest der Pyanopsien und den Theseusmythus, der das Aition dafür abgibt: Plut. Thes. 18 und 22; Sui-

sammenhang, aus dem hervorgeht, daß die Stelle auf die private Eiresione bezogen werden muß; auch diese war mit roten und weißen Binden geschmückt. Die wohl auf Lykurgos oder auf Krates' Schrift über die Opfer zurückgehende Angabe, daß die Eiresione auf den Rat des Orakels gegen Mißernte aufgestellt wurde, zeigt, daß man sich ihrer Fruchtbarkeitfördernden Bedeutung bewußt war.

An den Pyanopsien kamen sowohl die Eiresione wie die Panspermie vor.¹ Das bestimmt den Charakter dieser herbstlichen Feier; sie war ein Fest der Fruchtlese, bei dem der mit Feigen, und Schälchen voll Öl und Wein behängte Erntemai einen Platz hatte. In das Fest des Apollon ist die Eiresione von der privaten Erntefeier her auf die Weise übernommen worden, daß man sie vor dem Tempel des Gottes aufpflanzte. Die oben angeführten Notizen statten auch die Thargelien mit der Eiresione aus; da die Thargelien ein Vorerntefest waren, dem Schutz der der Ernte entgegenreifenden Saaten gewidmet, kann die Eiresione hier kein Erntemai sein. Deubner hat die Glaubwürdigkeit der Überlieferung bestritten² aus Gründen, die nicht durchschlagend erscheinen. Wenn der Mai an beiden Festen vorkam, so lag es nahe, Einzelheiten durcheinanderzubringen, und daß eine Art von Panspermie an beiden Festen vorkam, ist kein Gegengrund. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Mai bei mehreren Festen eine Rolle spielte, wenn auch in verschiedener Gestalt.

Dagegen ist es richtig, daß die von den Neueren zuweilen geäußerte Behauptung, die Eiresione komme auch an den Oschophorien, dem Fest der Weinlese, vor, in der Überlieferung keine Stütze hat.³ Es wird berichtet, daß zwei nach Frauenart gekleidete Jünglinge einen Zweig mit Trauben unter Absingen von Liedern von dem Heiligtum des Dionysos nach dem der Athena Skiras in Phaleron trugen. Darauf folgte ein Wettlauf;⁴ der Sieger durfte einen aus Öl, Wein, Honig, Käse und Gerstenmehl gemischten Trunk trinken. Insofern hat die herkömmliche Behauptung eine wenigstens gewisse Berechtigung, daß der Oschos, der traubenbehängte Zweig, doch eine Art Mai ist.

In moderner Zeit kommt der Mai in mannigfachen Formen vor, vom einfachen Zweig bis zu dem mit Blumen durchflochtenen Erntemai und der mit Girlanden und Kränzen bedeckten Maistange. Vielleicht war es in der Antike ebenso. Wenn die Korythale ein einfacher, höchstens mit Binden geschmück-

das s. v. *εἰρεσιώνη* (zwei Artikel); Et. m. s. v. p. 303, 18; Pausanias bei Eustathios zu X 495; Bekker, Anecd. s. v. I p. 246; Schol. Aristoph. Equ. V. 729; Plut. V. 1054; Vesp. V. 398. Es ist zweifelhaft, ob Suidas s. v. *δικαίωνιον* sich auf die Ausstattung bezieht; Strab. I p. 16.

¹ Schol. Aristoph. Equ. V. 729, Πυανεφίους καὶ Θαρρηλίοις Ἡλίω καὶ Ὀραις ἑορτάζουσιν Ἀθηναῖοι κτλ. Dasselbe Schol. Aristoph. Plut. V. 1054, Harpokr. s. v. und die oben zitierten Notizen, die sich auf den Theseusmythus beziehen. Helios ist sicher eine späte theologisierende Auslegung, ebenso vermutlich die Horen; das Fest galt Apollon. Die bei Eustathios a. a. O. vorkommende Angabe, daß die Eiresione an

den Pyanopsien vor den Türen des Apollontempels aufgestellt wurde und nach dem Fest *ἔξω ἀργῶν τιθέασι παρὰ τὰς θύρας*, ist ein Versuch, zwischen dem privaten und dem öffentlichen Fest zu vermitteln.

² Deubner, Att. Feste S. 191.

³ Proklos bei Photios, bibl. p. 322 A Bekker; Bekker, Anecd. I p. 318 und 285 s. v. *ὄσχοι* und *ὄσχοφορία*; Harpokr. s. v. *ὄσχοφοροι*; Phot. s. v. *ὄσχοφορεῖν*; Suidas s. v. *ὄσχοφόρος*. Das Aition am ausführlichsten bei Plut., Thes. 23. Darstellung auf dem Kalenderfries Taf. 34, 5, vgl. u. S. 530 A. 3.

⁴ Vgl. die Staphylodromen in Sparta, Nilsson, Gr. Feste S. 121; u. S. 501, s. u. S. 532 f.

ter Zweig war, so war die Eiresione mit Bändern, Früchten und Schälchen voll Wein und Öl behängt. Eine Form, die am ehesten der Maistange glich, obgleich sie herumgetragen wurde, war die *κωπώ*, ein mit Lorbeerzweigen, Blumen, Kugeln und Binden geschmückter Stab aus Ölbaumholz, der an den Daphnephorien in Theben in feierlichem Zug umhergetragen wurde. Ein *ἀμφιθαλής* schritt voran, sein nächster Verwandter trug die *κωπώ*, und der Daphnephoros, der prachtvoll gekleidet war, berührte den Lorbeer; ein Jungfrauenchor folgte mit Zweigen in den Händen. Das Fest wurde zu Ehren des Apollon Ismenios und Chalazios gefeiert.¹ Obgleich die Überlieferung, deren kosmologische Weisheit dahingestellt sein mag, keinen weiteren Anhalt gibt, macht es die Ausstattung wahrscheinlich, daß die *κωπώ* ein Mai ist, allerdings ein künstlich und prachtvoll hergerichteter.

Die Tatsache, daß der Mai in vielen Spielarten auftritt und daß wie auch bei uns, besondere Formen mit besonderen Gelegenheiten und Festen durch Sitte und Brauch fest verbunden waren, hilft uns den Ursprung des Thyrsos zu verstehen.² Der gewöhnliche Thyrsos, neben dem in den Händen der Mänaden Nebenformen vorkommen, Tannenzweige, Zweige mit Ästen und Narthexstauden, ist m. E. eine Sonderform des Mais, ein mit Efeu und Binden umwundener Stab, der an der Spitze einen Pinienzapfen trägt. Die Ranken des Efeus, der im Winter grünt, waren als Laubschmuck besonders geeignet zu der Jahreszeit, in der die Mänaden die Orgien feierten, und haben wie der Pinienzapfen Beziehung zur Fruchtbarkeit (o. S. 119). Wir werden noch auf Dionysos als Gott der vegetativen Fruchtbarkeit zurückkommen (u. S. 582 ff.),

Dies ist nicht die einzige Verbindung des Dionysos mit dem Mai. In der lexikographischen Überlieferung findet sich eine Notiz, nach der *βάκχος* der Name des von den Mysten in den Mysterien getragenen Zweiges war.³ Demnach pflegt man die Zweigbündel und losen Zweige, welche auf eleusinischen Denkmälern von den Mysten getragen oder als Kultsymbole beigefügt werden, so zu benennen. Die Berechtigung des Namens ist in diesem Falle jedoch etwas zweifelhaft.⁴

Mehr abseits steht die *ἱκετηρία*, der mit Binden umwundene Zweig, den die Schutzflehenden trugen.⁵ Nur eins ist sicher, daß der Schutzflehende sich durch ihn dem Schutz der Götter unterstellte; der Zweig gab ihm eine sozu-

¹ Proklos bei Photios, bibl. p. 321 B Bekker; Schol. Clem. Alex., Protr. p. 9; Nilsson, Gr. Feste S. 164 f.; Symbolisme astronomique etc., Collection Latomus II, 1949 (hommage à J. Bidez et F. Cumont) S. 221 f. W. R. Halliday, Folklore Studies, 1924, S. 123, vermutet, daß der untere Teil des Holzes in ein Frauenkleid (*προκατρός*) gehüllt war, also eine Art Maipuppe darstellte, wie sie auch in modernen Bräuchen vorkommt.

² Auf Vasen des 6. Jhdts. wird der Thyrsos als ein Baumast dargestellt, im 5. Jhd. als eine Narthexstauden mit einem Efeubündel an der Spitze, der später zu einem Pinienzapfen stilisiert wird; E. R. Dodds, Euripides' Bacchae, 1944, S. 79; F. G. von

Papen, Der Thyrsos in der griech. u. röm. Literatur und Kunst, Diss., Bonn 1905.

³ Suidas s. v. *βάκχος* . . . καὶ τοὺς κλάδους οἱ μύσται φέρουσιν; wonach Diels bei Xenophanes fr. 17 ergänzt: ἐστᾶσιν δ' ἐλάτης <βάκχοι> ποικινὸν περὶ δῶμα. Hesych s. v. *κλάδος* ὁ ἐν ταῖς τελεταῖς; Et. m. p. 185, 13.

⁴ H. G. Pringsheim, Archäologische Beiträgez. Gesch. d. eleusinischen Kultes, Diss., München 1905, S. 16 ff. Auf der Ninniontafel (Taf. 41, 2) erscheinen sie unter dem Omphalos.

⁵ J. Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu, RGVV. XIV 2, 1914, S. 16 ff.; J. Pley, De lanae in antiquorum ritibus usu, RGVV. XI 2, 1911, S. 60 ff.

sagen sakrale Stellung. Außerdem trugen die Schutzflehenden oft einen Kranz. Der Kranz¹ ist bei den Griechen, nebst den heiligen Binden, den Tānien, so recht das Symbol und der Begleiter aller heiligen Handlungen. Es ist auffallend, daß er bei Homer nicht erwähnt wird, um so häufiger begegnet er später: beim Opfer, bei der Hochzeit, bei Gelagen; der Redner in der Volksversammlung setzt ihn sich auf. Er ist zu einem allgemein glückverheißenden Symbol geworden. Als Xenophon während eines Opfers den Tod seines Sohnes Gryllos erfuhr, nahm er den Kranz ab, setzte ihn aber wieder auf, als er hörte, daß jener siegend gefallen war.² Es ist viel wahrscheinlicher, daß diese glückverheißende Bedeutung des Kranzes, der oft nur aus zwei zusammengebogenen Zweigen bestand, vom Lebenszweig herzu-leiten ist als vom Bindezauber, der in Wirklichkeit hindernd ist.

7. Die Panspermie. Zu den verbreitetsten agrarischen Riten gehört bei gewissen Gelegenheiten, und zwar besonders beim Erntefest, das Auftragen und Verspeisen von Broten oder auch von Getreide und Früchten, die gewöhnlich gekocht werden. Der in der modernen Literatur für diesen Brauch übliche Name πανσπερμία begegnet nicht gerade häufig; daneben findet sich auch παγκαρπία. Die gewöhnliche Bezeichnung war θάλυσιον und in Attika θάρρηλος.³

Die Thalysien sind das einzige von Homer (I 534) erwähnte Fest; anschaulich ist es von Theokrit in seiner gleichbetitelten Idylle mit all der Ausgelassenheit und Fröhlichkeit des Erntefestes geschildert, V. 143,

πάντ' ὥσδεν θέρεος μάλα πίνος, ὥσδε δ' ὀπώρας κτλ.

Zum Schluß sehen wir Demeter mit Garben und Mohn in den Händen auf dem Haufen des ausgedroschenen Getreides stehen. Nach den Notizen der Lexikographen⁴ wurden die Thalysien nach der Getreide-Ernte zum Danke für das Gedeihen der Feldfrucht gefeiert; das Wort bezeichnet die Erstlinge der Früchte, die wegen der Fruchtbarkeit dargebracht werden; θάλυσιος ἄρτος heißt das erste aus dem frischgedroschenen Korn gebackene Brot. Der attische Schriftsteller Krates sagt, daß im Attischen dasselbe Brot θάρρηλος genannt wurde.⁵

Nach der Überlieferung sind die θάρρηλα allerlei Früchte, die in einem Topf gekocht und als Erstlingsopfer an die Götter umhergetragen wurden.⁶ Daß der θάρρηλος auch εὐετηρία genannt wurde,⁷ zeigt, daß man ihn auf die

¹ Köchling a. a. O.; L. Deubner, Die Bedeutung des Kranzes im klass. Altertum, AfRw. XXX, 1933, S. 70 ff.

² Diog. Laert. II 54.

³ Suidas und Photios s. v. πανσπερμία παγκαρπία; Athen. XIV p. 648 B; Schol. Aristoph. Ach. V. 1076 von den Chytren; Suidas s. v. Χύτροι; IG II², 1367 = FS 3 S. 12 πανκαρπία in einem Opfer an Zeus Georgos.

⁴ Et. m. s. v. θάλυσια p. 442, 12; Hesych. s. v. αἱ τῶν καρπῶν ἀπαρχαί; s. v. θάλυσιος ἄρτος ἀπὸ τῆς ἄλλω πεττόμενος πρώτος; Suidas s. v. θάλυσιον τὸ ὑπὲρ τῆς εὐθάλιας διδύ-

μενον; Eustath. zu I 530 p. 772, 22; Schol. II. I 530.

⁵ Bei Athen. III p. 114 A.

⁶ Suidas, Et. m. p. 443, 19, Hesych s. v. θάρρηλα; vgl. Porphy., de abst. II 7.

⁷ Ich kann die Bedenken Deubners, Attische Feste S. 189 A. 1, gegen die leichte Korrektur des bei Hesych überlieferten βουετηρίας nicht teilen. Daß ein Abstraktum in eine solche konkrete Bedeutung übergehen kann, hat er selbst gezeigt durch seinen glücklichen Nachweis, daß das Wort ὑγεία Glücksbrot bedeuten kann, Glotta III, 1912, S. 37.

Fruchtbarkeit bezog. Das dritte athenische Fest, an dem die Panspermie begegnet, waren die im Herbst gefeierten Pyanopsien; sie haben ihren Namen von einem Bohnenbrei, der in einem Topf gekocht und dann verzehrt wurde; als Aition für diesen Brauch wie für das Umhertragen der Eiresione dient der Mythos von der Rückkehr des Theseus.¹

Der Ritus der Panspermie wird jetzt oft als die Aufhebung eines Tabus aufgefaßt, das auf der Ernte ruht, bis es durch eine Zeremonie beseitigt wird;² nach der deutlich ausgesprochenen griechischen Anschauung, die in den modernen Bräuchen wiederkehrt, bezweckt der Ritus die Förderung der Fruchtbarkeit. Bei den Thalysien, die ein Erntefest sind, und bei den im Herbst zur Zeit der Obstlese gefeierten Pyanopsien ist das ohne weiteres zu verstehen, da man schon bei der Ernte an das Gedeihen der kommenden Vegetationsperiode denkt; bei den Thargelien ist die Sache etwas verwickelter, da sie so früh gefeiert wurden, daß sie ein Vorerntefest sein müssen.³ Sie haben ein Doppelgesicht; teils gilt es, die der Ernte entgegenreifenden Saaten zu schützen – daher spielen die vorher besprochenen Reinigungszeremonien des Pharmakos dabei eine Rolle –, teils handelt es sich darum, die Fruchtbarkeit zu fördern. Wenn man auch die Panspermie der Thargelien mit der erwähnten Erklärung in Verbindung bringen will, kann man darauf hinweisen, daß die dargebrachten Erstlinge oft aus unreifen Früchten bestehen.⁴

Falls die Panspermie in den eleusinischen Mysterien vorkam, muß man sie auf das Gedeihen des eben ausgesäten Getreides beziehen. Der attische Kultschriftsteller Polemon beschreibt ein Tongefäß, das er Kernos nennt; an diesem waren viele kleine Schälchen angefügt, die mit allerlei Früchten und Flüssigkeiten gefüllt wurden.⁵ Diesen Kernos hat man in gewissen im eleusinischen Heiligtum gefundenen, ringsum mit Näpfen besetzten Gefäßen wiedererkannt.⁶ Bilder zeigen, daß die Frauen das eleusinische Gefäß bei den Mysterien auf dem Kopf trugen (Taf. 41, 2). Den Prototyp hat man auf die minoische Zeit zurückgeführt und ähnliche Bräuche in der heutigen griechischen Kirche wiedergefunden.⁷ Diese Auffassung ist von anderen bestritten worden, welche die in Eleusis gefundenen Gefäße nicht für Kernoi halten und sie als Räuchergefäße erklären.⁸ Für ein Thymiaterion sind aber die kleinen Schälchen ungeeignet und unerklärlich. Daß eine Lampe in das Gerät gesetzt oder daß Räucherwerk in ihm verbrannt wurde, spricht nicht gegen seine Verwendung als Panspermie. In Wirklichkeit ist, wie Gjerstad bemerkt, das Liknon des Dionysoskultes – es ist mit Früchten gefüllt, zwischen denen sich ein Phallos verbirgt – nichts als eine Art Panspermie, obgleich die Früchte nicht gekocht oder gegessen werden.

¹ Phot. s. v. Πυανόψια; vgl. Pollux VI 61; Plut., Thes. 22.

² Z. B. E. Gjerstad, Tod und Leben, AfRw. XXVI, 1928 S. 182; anders Harrison, Themis 1912, S. 291 ff.

³ Siehe u. S. 534.

⁴ Unger, N. Jahrb. für klass. Philol. LXXXV, 1888, S. 531.

⁵ Bei Athen. XI p. 478 D; vgl. p. 476 E.

⁶ Auch in Grabungen auf der Agora in Athen gefunden, Hesperia III, 1934, S. 447 ff.

⁷ Nilsson, MMR. S. 387 ff.; S. Xanthoudides, Cretan Kernoi, BSA. XII, 1905/06, S. 9 ff.; W. Déonna, BCH. LVIII, 1934, S. 62 ff. u. a.; s. u. S. 304 f.

⁸ H. G. Pringsheim a. oben S. 126 A. 4 a. O. S. 69 ff.

Sehr deutlich kommt der Fruchtbarkeitfördernde und segenbringende Zweck zum Vorschein in den Umzügen der Bukoliasten auf Sizilien.¹ Diese zogen vor alle Türen und stimmten ein Lied an:

δέξαι τὰν ἀγαθὰν τύχαν, δέξαι τὰν ὑγίειαν,
ἀν φέρομεν παρὰ τᾶς θεοῦ, ἃ κελήσατο τῆνα.

ὑγίεια bedeutet Glücksbrot wie θαλύσιον und θάργγηλον (o. S. 127 A. 7). Zu ihrer Ausrüstung gehörten ein mit allerlei Früchten gefüllter Sack und ein Schlauch Wein. Mit den Früchten bestreuten sie die Schwelle der Häuser, vor denen sie sangen, außerdem boten sie jedem einen Trunk dar. Als Zweck wird völlig zutreffend das Gedeihen der Menschen, der Ackerfrucht und der Tiere angegeben. Was die Bukoliasten trugen, war, wenn es auch nicht so genannt wurde, eine segenspendende Panspermie. Dieser Umzug ist wiederum modernen Bräuchen sehr ähnlich.

Die Panspermie wird auch den Toten dargebracht, z. B. an den Chytren. Ob sie ihnen als Fruchtbarkeitsspendern geopfert wird oder ob sie einfach ein ihnen vorgesetztes Gericht darstellt, ist unsicher und strittig; wir kommen auf die Totenopfer noch zurück (u. S. 181).

Von besonderem Interesse ist, daß die Panspermie in den kirchlichen Brauch übernommen wurde und noch heutigentags in Griechenland fortlebt, sowohl als Toten- wie als Erstlingsopfer. Den Toten wird sie an den ψυχοσάββατα vor den Fasten und vor Pfingsten bzw. an den Rosalien dargebracht. Als Erstlingsopfer wird sie bei verschiedenen Gelegenheiten, besonders aber bei der Ernte und Fruchtlese in die Kirche gebracht, vom Priester gesegnet und wenigstens zum Teil verzehrt. Sie ist je nach der Zeit verschieden und besteht aus Weintrauben, Broten, Korn, Wein und Öl. In die Brote werden Lichter gesteckt, und es gibt Leuchter mit kleinen Näpfen für Korn, Öl und Wein, die mit dem Kernos verglichen worden sind. Bei keinem anderen Ritus kann man die Kontinuität vom Altertum bis auf heute so gut verfolgen. Die übliche moderne Bezeichnung κόλλυβα ist durch Glossen und eine Inschrift für das Altertum bezeugt, und zwar bezeichnete das Wort damals wie jetzt gekochten Weizen wohl mit einer Zugabe von Baumfrüchten.² Bei kirchlichen Schriftstellern des Mittelalters werden die Kollyba im kirchlichen Brauch nicht selten erwähnt.³

Der Panspermie verwandt sind die καταχύσματα, Baumfrüchte u. dgl., mit welchen ein neugekaufter Sklave, während er bei seinem Eintritt ins Haus um den Herd geführt wurde, oder auch der Bräutigam überschüttet wurde. Der Brauch ist ein Fruchtbarkeitsritus, der zu einem allgemeinen Segensritus geworden ist, wie noch heutigentags das Bestreuen des Brautpaares mit Reis u. ä. ein echt volkstümlicher Brauch ist.⁴ Mit den καταχύσματα zu

¹ Περὶ τῆς εὐρέσεως τῶν βουκολικῶν in Bucolicici, ed. H. L. Ahrens II p. 5; Gramm. lat. I p. 486 Keil, Probos zu Verg., Bucol., Einl.; gesammelt bei C. Wendel, Scholia in Theocritum, p. 2ff.; besprochen von Nilsson, Gr. Feste S. 199 ff.; vgl. u. S. 491f.

² E. Gjerstad, Tod und Leben, AfRw. XXVI, 1928, S. 183 A. 11.

³ H. d. A. V, 2, 1 2. A.

³ Gjerstad a. a. O. S. 152ff.

⁴ Aristoph. Plut. V. 768 mit Scholien. κόλλυβα bedeutet hier nicht Scheidemünze, s. Hesych s. v. κόλλυβα τρογάλια; Demosth. XIV 74; Harpokr. s. v.; Hesych s. v.; Bekker, Anecd. I p. 269, 9 ff.; Pollux III 77. Sammlung der Belege und Besprechungen bei E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, 1901 S. 1 ff.,

vergleichen ist der durch die bildlichen Darstellungen der eleusinischen Weihezeremonien bekannte Brauch, ein Liknon mit Früchten über den Kopf des Einzuweihenden zu halten.¹ Es ist ein alter Fruchtbarkeitsbrauch, der zu einem allgemein segenbringenden Ritus geworden ist.

8. Das Jahresfeuer. Hier soll ein anderer ländlicher Brauch angereicht werden, der zu den verbreitetsten in Europa und in der ganzen Welt gehört,² obgleich sein Vorkommen in Griechenland weniger beachtet worden ist, weil die Beispiele zerstreut und verwischt sind und der Ritus verschiedenen Göttern zugeteilt worden ist. Das auffälligste Beispiel sind die Laphrien in Patrai, die aus Kalydon nach dieser Stadt übertragen worden waren, vermutlich als Kaiser Augustus eine römische Veteranenkolonie in Patrai gründete.³ Pausanias gibt eine ausführliche, aber nicht ganz klare Beschreibung.⁴ Um den Altar wurden frisch geschlagene, bis zu sechzehn Ellen hohe Holzstämme gestellt und auf den Altar trockenes Holz gehäuft. Die Vertreter der Stadt und die Priester warfen lebende Vögel, Opfertiere, Eber, Hirsche, Wolf- und Bärenjunge in die Flammen, auch Baumfrüchte wurden auf den Altar niedergelegt.

Ein ähnliches Fest, das in Hyampolis in Phokis gefeiert wurde, muß derselben Göttin angehören, da der Monat Laphrios und ein Elaphebolien und Laphrien benanntes Fest aus dieser Stadt bekannt sind. Die Festbräuche können aus den ätiologischen Erzählungen von der Φωκική ἀπόνοια erschlossen werden:⁵ Vor einem letzten Verzweigungskampf mit den Thessalern hatten die Phoker alle Habe, ihren Schmuck, ihre Kleider und ihre Tiere, sowie die Weiber, Kinder und Götterbilder an einem Orte zusammengebracht und einen großen Scheiterhaufen aufgeschichtet, um alles im Fall einer Niederlage zu verbrennen. Sie siegten aber und feierten nun zum Gedächtnis ihres Sieges das große Fest der Elaphebolien. Sicher hat die häufige Selbstverbrennung der Besiegten mit ihrer Habe bei der Ausformung der Legende eine Rolle gespielt; die Grundlage ist aber offenbar das Jahresfeuer der Laphrien.⁶ Man darf vielleicht schließen, daß außer allem anderen auch menschengestaltige Puppen verbrannt wurden, wie es häufig in den modernen Jahresfeuern geschieht. So war es bei dem böotischen Daidalafest. Auf die vielen Einzelheiten kann nicht eingegangen werden.⁷ Es wurde ein Holzbild verfertigt,

dessen Deutung auf Sühneopfer nicht gebilligt werden kann. Siehe Deubner, *AfRw.* XXX, 1933, S. 75 und 79. Volkskundliche Parallelen bei W. Mannhardt, *Mythol. Forschungen* S. 354ff., der richtiger gesehen hat.

¹ Deubner, *Att. Feste* D. 78; die Lovatellische Urne (Taf. 43, 2); vgl. o. S. 111 A. 3.

² W. Mannhardt, *Der Baumkultus* S. 497ff.; *Mythol. Forsch.* S. 302ff.; er übergeht die griechischen Bräuche, abgesehen von einer Andeutung auf die Daidala. J. G. Frazer, *The Golden Bough*³ X S. 106 ff. Bei Nilsson, *Gr. Feste*, sind die Jahresfeuer mit Hilfe des Index s. v. zusammenzusuchen. Neues Material ist

später hinzugekommen, s. u. Kurze Übersicht: M. P. Nilsson, *Fire-festivals in Ancient Greece*, *JHS* XLIII, 1923, S. 144ff.

³ Strab. VIII p. 387; X p. 460.

⁴ Paus. VII 18, 8; s. Nilsson, *Gr. Feste* S. 218 ff.

⁵ Plut., *mul. virt.* p. 244 B; Paus. X 1, 6; Polyän, *Strat.* VIII 65. Nilsson, *Gr. Feste* S. 221 ff. Ἐλαφεβόλια καὶ Λάφρια, *IG* IX 1, 90; vgl. oben S. 271.

⁶ Man könnte vermuten, daß ein ähnliches Fest in Tithorea auf Isis übertragen worden ist, Paus. X 32, 14 ff., Nilsson, *Gr. Feste* S. 154 f. und u. S. 484 A. 5.

⁷ Paus. IX 3, 3 ff.; vgl. Euseb., *praep. evang.* III 1 (16); Nilsson a. a. O. S. 50 ff. Siehe auch S. 431.

bei den großen gemeinböotischen Daidala waren es sogar vierzehn Holzbilder; das Bild wurde als die bräutlich geschmückte Hera betrachtet und auf einem mit Kühen bespannten Wagen auf den Gipfel des Kithairon geführt. Dort wurde ein kunstvoller Scheiterhaufen errichtet, auf dem Kühe, Stiere, kleinere Herdentiere, Wein und Räucherwerk zusammen mit den Holzbildern verbrannt wurden. Der Brauch ist hier an Zeus, der auf dem Gipfel des Berges thronte, angeschlossen worden; deshalb wurde die Holzpuppe zur Hera und der Zug zu einem Brautzug. Die Opfersitte ist aber mit der der Laphrien identisch, und hinzu kommt, daß wie auch oft im modernen Brauch das Feuer auf einem Berggipfel angezündet wurde.

So wurde auch das Jahresfeuer auf dem Gipfel des Oitegebirges entzündet, dessen richtiges Verständnis erst durch einen archäologischen Fund erschlossen worden ist.¹ Aus der literarischen Überlieferung wissen wir, daß M'. Acilius Glabrio im Jahre 191 v. Chr. dem Herakles auf dem Oite ein Opfer darbrachte, und zwar an einer Stelle, die Pyra genannt wurde, weil Herakles sich dort verbrannt haben sollte, und daß die Ötäer dem Herakles einen Agon ausrichteten.² Die Pyra ist gefunden worden, eine viereckige Umgrenzung, deren Seitenmauern ungefähr 20 m lang sind, von einer Aschenschicht bedeckt, in der sich archaische Scherben mit Dedikationen an Herakles, ein paar ihn darstellende archaische Bronzestuetten, andere Scherben, die bis in die römische Zeit reichen, sowie Waffen, Werkzeuge und Tierknochen im Überfluß finden.³ Der Mythos von der Selbstverbrennung des Herakles auf dem Scheiterhaufen auf dem Gipfel des Oite ist aus dem Jahresfeuer, in dem menschengestaltige Puppen verbrannt wurden, entstanden.⁴

Die Sitte des Jahresfeuers war besonders in Zentralgriechenland verbreitet; auf dem Peloponnes ist, abgesehen von einer unsicheren Spur in Argos,⁵ nur ein hierher gehöriger Brauch überliefert, das Opfer an die Kureten in Messene, bei dem allerlei Tiere, Vierfüßler und Vögel in die Flammen geworfen wurden.⁶ Aus dem Umstand, daß sich in jedem der archaischen Tempel in Prinia auf Kreta eine ummauerte Grube findet, in der Tiere verbrannt worden sind – die Gruben waren mit Asche und Tierknochen gefüllt – habe ich s. Z. geschlossen, daß hier ein ähnliches Opfer abgehalten worden sei. Die Beispiele ähnlicher Opfergruben im Inneren von Tempeln haben sich inzwischen vermehrt, so daß man annehmen muß, daß in älterer Zeit gewöhnliche Opfer im Inneren der Tempel gebraten oder verbrannt wurden.⁷

¹ Nilsson, Der Flammentod des Herakles auf dem Oite, *AFRw.* XXI, 1922, S. 310 ff. = *Opusc.* I S. 348 ff.

² Liv. XXXVI 30; Schol. Townl. X 159; vgl. Lukian, *Amores* 54.

³ N. G. Pappadakis, *Delt. arch.* V, 1919, Anhang S. 25 ff.

⁴ Nach Y. Béquignon, *La vallée de Spercheios*, *Bibl. éc. fr.* 144, Substitution für einen agrarischen Kult.

⁵ Die πυρῶν ἐστῆ, bei der Feuer auf der Larissa und Lynkeia angezündet wurden, *Paus.* II 25, 4; Nilsson, *Gr. Feste* S. 470. Vielleicht auch auf dem Gipfel des Zeus Klarios bei H. Sostis nahe Tegea, Ch.

Picard, *Rev. ét. gr.* XLVI, 1933, S. 386.

⁶ *Paus.* IV 31, 9; Nilsson, *Gr. Feste* S. 433 f.

⁷ *JHS* XLIII, 1923, S. 146 ff. Ferner: in einem Gebäude in Thermon wurde eine Aschenschicht mit zahlreichen Knochenresten und Pithoi gefunden, K. Rhomaios, *Delt. arch.* I, 1915, S. 225, deutet sie als Überbleibsel von den Mahlzeiten in einer Fürstenhalle, die später als Tempel verwendet wurde. Antissa, *JHS* LIII, 1933, S. 824 ff.; Perachora im Tempel der Hera Limenia, ebd. S. 280. In Dreros auf Kreta fand sich ein mit Asche bedeckter viereckiger Herd in einem Tempel des 8. Jahr-

Die Deutung des Jahresfeuers ist strittig und unsicher. Einige Forscher sehen darin einen Sonnen- und Fruchtbarkeitszauber, andere einen Reinigungsritus; dieser Charakter tritt bei dem sogenannten Notfeuer, das angezündet wurde, wenn Viehseuche herrschte, scharf hervor (vgl. o. S. 46). Vermutlich kreuzen sich verschiedene Motive. Die griechischen Bräuche und Überlieferungen geben keinen bestimmten Anhalt für die Deutung, und wir begnügen uns festzustellen, daß in diesem Falle wiederum ein auch sonst verbreiteter Brauch ebenso im alten Griechenland vorkam; das gilt nicht nur für die auf den Berggipfeln angezündeten Jahresfeuer; sondern auch für die Sitte, Puppen, lebendige Tiere und verschiedene Gegenstände dem Feuer zu übergeben.¹

III

OPFER UND WEIHGESCHENKE

1. Arten der Opfer. Dieser Abschnitt soll nicht vom Opfer im allgemeinen, sondern von den verschiedenen Arten des Opfers handeln; denn unter dem einen Wort verbergen sich Riten sehr mannigfaltigen Ursprungs und Sinnes. Daß die Einheitlichkeit des Begriffes ein von der gemeinsamen Bezeichnung hervorgerufener Schein ist, der durch die spätere populäre Auffassung, daß alle Opfer Gaben seien, verstärkt wurde, ist längst erkannt worden. Hier gilt es nicht so sehr, die mannigfachen Einzelheiten zu erörtern,² als die verschiedenen Opfer nach ihrer Eigenart zu sondern und nach ihrer Eigenart zu verstehen.³

Sehr oft werden die verschiedenen Opfer nach dem äußeren Hergang der Zeremonie unterschieden und benannt. Solche Bezeichnungen sind: holokaustische Opfer und die *θυσίαι ἄγευστοι*, Opfer, die in Gegensatz zu dem Speiseopfer von den Menschen nicht genossen werden. Holokaustisch sind solche Opfer, die ganz verbrannt werden, vorzüglich die Totenopfer und die im Jahresfeuer verbrannten Tiere. Viele andere Opfer sind *ἄγευστοι*, d. h. den Menschen entzogen. Dieser Art waren u. a. die in das Wasser versenkten Opfer (o. S. 110). Die kleinen Gegenstände, die in eine Quelle versenkt wurden, sind Gaben, wenn auch der Gedanke an ein kommunikatives Opfer sich einstellt. Es wurden aber auch Tiere ins Wasser gestürzt oder so geschlachtet, daß ihr Blut ins Wasser floß. Diese Opferart ist von dem gewöhnlichen Tieropfer beeinflusst, und damit vereint sich das unten besprochene Bedürfnis, in der Not einen wertvollen Besitz zu opfern. Andere Opfer, besonders die Totenopfer, sind *ἄγευστοι*, auch wenn sie nicht Tieropfer sind, wieder andere Opfer gelten als fluchbeladen und werden auf die eine oder andere Weise

hundert v. Chr., Amer. J. Arch. XL, 1936, S. 269 ff. Ausführlicher Nilsson, *Archaic Greek Temples with Fire-places in their Interior*, Från Stenålder till Rokoko, Studier till O. Rydbeck, 1937, S. 43 ff. = Opusc. II S. 704 ff.

¹ Meuli a. unten S. 145A. 2a. O. S. 209 ff. faßt diese Feuer als Vernichtungsopfer auf

und die Gottheit, der sie gebracht werden, als eine vorgriechische finstere und furchtbare Göttin.

² Stengel, Gr. Kultusalt. S. 95 ff. mit älterer Literatur; Art. Opfer von Ziehen in PW.

³ Vgl. die prinzipiellen Ausführungen o. S. 45 ff.

beiseitegeschafft: verbrannt, einfach weggeworfen, in die Erde verscharrt oder ins Meer versenkt. Hierher gehören u. a. die schon (o. S. 109) behandelten Sühneopfer, aber auch sie sind nicht einheitlich. Die geläufige Erklärung, daß ein Sühnmittel, um alle Unreinheit aufzunehmen, umhergeführt und darauf weggeschafft wird, paßt zwar für den Pharmakos, weniger gut aber für das gewöhnliche Sühnopfer, bei dem die Unreinheit mit dem Blut des Opfertiers abgewaschen wird.

Blutige Opfer, von denen nichts gegessen wird, heißen σφάγια.¹ Zu ihnen gehören außer den Sühneopfern Toten- und Eidopfer und ferner diejenigen Opfer, die vor einem gefährvollen Unternehmen, z. B. vor einer Feldschlacht oder einem Flußübergang, verrichtet werden, um die Zukunft zu erforschen. Sie wurden daher von Sehern vollzogen und oft χρηστήρια genannt. Sie werden keinem besonderen Gott dargebracht und nach der Opferung weggeschafft. Auf diese Opfer kommen wir bei der Besprechung der Mantik zurück (u. S. 167); hier muß aber auf einen Umstand hingewiesen werden, der stark dazu beigetragen hat, die Vorstellungen und die Auffassung von diesen Opfern umzugestalten. σφάγια wurden in dem schicksalsschwangeren Zeitpunkt vor einer wichtigen Entscheidung dargebracht. Mit der Absicht, die Zukunft zu erforschen, vermischte sich das Bangen um den Ausgang der Unternehmung; je schwerer die Entscheidung war, desto näher lag der Gedanke, ein Opfer zu bringen, das besonders wertvoll war. Dieses Gefühl, als dessen bekanntester Ausdruck die Geschichte von dem Ring des Polykrates gelten kann, ist allgemein verbreitet und uralt. Den Sühnungen, besonders den außerordentlichen Sühnungen, die in großer Not, bei Pest, Mißwachs, Hungersnot usw. vorgenommen wurden, lag häufig ein ähnlicher Gedanke zugrunde. Wenn man etwas verbochen hat, was den Zorn der Götter in stärkstem Maß hervorruft, empfindet man, daß eine besonders kräftige Sühnung vonnöten ist. Auch hier möchte man etwas Wertvolles und Außerordentliches darbringen, das der Größe der Not entspricht. Der Gedanke an eine Substitution, wo einer für die Schuld des ganzen Volkes büßt, lag nahe; so hat man den Pharmakos verstehen wollen, obgleich ein verworfener Mensch wirklich nicht zur Substitution taugt. In den Mythen finden wir demgegenüber, daß ein Heldenjüngling wie Menoikeus oder Marathos oder unschuldige Jungfrauen wie die Töchter des Erechtheus sich für das Volk opfern.

Es ist natürlich, daß der Mensch in großer Not oder vor einer schweren Entscheidung zu außerordentlichen Mitteln greift, die ihm kräftiger als die gewöhnlichen vorkommen. Kein Opfer übertraf an Wert das Menschenopfer. Die Griechen sind von dieser Grausamkeit nicht freizusprechen. Noch vor der Schlacht bei Salamis soll das Volk Themistokles gezwungen haben, drei gefangene Perser zu opfern.² Menschenopfer mögen in alter Zeit häufiger vorgekommen sein, die meisten dafür angeführten Beispiele sind aber mythisch, denn in der Dichtung hatte diese Idee freieres Spiel als in der Wirklichkeit, wo der gesunde Sinn und die Menschlichkeit solchen Exzessen mit Mißbilligung und Abscheu gegenüberstanden.³

¹ Stengel, Opferbr. S. 92ff.

² Plut., Them. 13; Arist. 9; vgl. Pelop. 21.

³ F. Schwenn, Die Menschenopfer bei

den Griechen und Römern, RGVV. XV 3, 1915. Stengel, Gr. Kultusalts. S. 128ff. Die spätantiken Schriftsteller übertreiben stark.

2. **Weihgeschenke.** Auch die Weihgeschenke¹ sind verschiedenen Ursprunges und haben je nachdem einen verschiedenen Sinn. Bei ihnen tritt der Gabencharakter oft unverkennbar hervor, auch in der Vorstellung der Griechen selbst, die unbefangenen den Wunsch aussprechen, daß der Gott die Gabe mit einer anderen lohnen möchte.² Die Weihgeschenke sind aber früh zur bloßen Schaustellung und Erinnerung an eine Tat geworden wie das Gemälde, das Mandrokles im Tempel der Hera auf Samos weihte und das den Zug des Xerxes über die von ihm gebaute Brücke über den Bosporus darstellte,³ oder zum Denkmal in unserem Sinn wie in der Siegesallee in Delphi; hier errichteten nämlich die griechischen Staaten ihre mit zahlreichen Statuen geschmückten Denkmäler zum Gedächtnis der Siege, die sie sich gegenseitig abgerungen hatten – von vielen anderen Denkmälern und den aus der gewonnenen Beute errichteten Gebäuden nicht zu sprechen. Das *τρόπαιον*,⁴ das Siegesdenkmal auf dem Schlachtfeld, bestand aus den an einem Baumstamm befestigten erbeuteten Waffen oder, wenn es sich um eine Seeschlacht handelte, aus den Vorderteilen der erbeuteten Schiffe. Es lohnt sich kaum, in diesen Bräuchen einen tieferen religiösen Sinn zu suchen; für die Griechen war er jedenfalls nicht lebendig.

Die Form, die dem Weihgeschenk den Namen *Votivgabe* verliehen hat, kommt schon in der *Ilias* (Z 305 ff.) vor, als Hekabe der Athena zwölf Kühe zu opfern verspricht, wenn sie den Diomedes fallen läßt. Es ist dies ein bedingtes Gelübde; das Opfer wird erst dem Gott dargebracht, nachdem er eine im Gebet ausgesprochene Bedingung erfüllt hat. Hier kommt das *do-ut-des*-Prinzip zum scharfen Ausdruck; zu bemerken ist, daß es sich an der zitierten Stelle um ein Opfer handelt. Das unter einer solchen Bedingung versprochene und nach der Erfüllung der Bitte dargebrachte Weihgeschenk ist in Griechenland ebenso üblich wie in Rom; das Wort *εὐχή*, das in den Weihinschriften oft vorkommt, u. a. bezieht sich darauf.⁵ Einige andere Wörter, *ἀπαρχή*, *ἀκροθίνια*, *δεκάτη*, sind interessant, da sie der Vorstellung entspringen, daß ein Teil eines Gewinnes dem Gott gewidmet wird. Das mag einfach eine Dankgabe sein, wie das ebenfalls häufig vorkommende Wort *χαριστήριον* aussagt, es mag auch das Ganze dadurch dem Schutz des Gottes geweiht werden, daß man ihm einen Teil übergibt, eine Vorstellung, die unten besprochen werden wird (S. 138).⁶ Wie sehr die ursprüngliche Bedeutung verblaßte, zeigt das seltenere Wort *ἀκροθίνιον*.⁷ Es bedeutet eigentlich den obersten Teil eines Getreidehaufens, eine Bedeutung, die mit den oben (S. 127 f.) besprochenen Erntebräuchen zusammenhängt, ist aber in die allgemeine Bedeutung der *ἀπαρχή* übergegangen.

¹ Stengel, Gr. Kultusaltert. S. 88 ff. W. H. D. Rouse, Greek Votive Offerings, 1902.

² IG I² 650.

³ Herodot IV 88.

⁴ K. Wölcker, Beiträge z. Gesch. des Tropaion, Bonner Jahrbücher CXX, 1911, S. 127ff. O. Benndorf bei G. Tocilescu, Das Monument von Adamklissi, 1895, S. 137ff.

⁵ *χιτ' εὐχὴν, εὐξάμενος* usw. z. B. IG I² 543: *Αἰσχίνες ἀνέθηκεν Ἀθηναῖαι τὸδ' ἄγαλμα*

εὐχάμενος δεκάτην παιδί Διὸς μεγάλο, 625: ἀνέθηκεν] εὐχωλὴν τελέσας σοὶ χάριν ἀντιδοῦς. H. Beer, *Ἀπαρχή* und verwandte Ausdrücke in griech. Weihinschriften, Diss. München 1914, S. 75ff. Auch *ἀρά*, BCH LVIII, 1934, S. 144f.

⁶ Vgl. das neue Fragment des Alexis, SitzBer. Akad. Berlin 1918 S. 744 Z. 12 ὦ, φιλότατη Δήμητερ, ἀνατίθημί σοι ἐμαυτὸν ἀξίῳ τε σῶζειν.

⁷ Eur., Phoen. V. 203 und 282 mit Scholien.

3. Die Göttermahle. Der Gabencharakter herrscht unzweifelhaft vor in den Göttermahlzeiten; man pflegt sie nicht ganz richtig mit den Theoxenien¹ zu identifizieren, die ziemlich selten als öffentliche Feiern vorkommen. Es gab Theoxenien des Apollon in Delphi,² und auch an einigen anderen Orten sind sie zu erschließen.³ Nach altem Sprachgebrauch kam dieser Name Mahlzeiten zu, die man den Göttern an bestimmten Tagen, an denen sie als in der Stadt anwesend gedacht wurden, anrichtete; das paßt genau für Apollon in Delphi. Mahle und Eßwaren wurden aber häufig auch anderen Göttern dargebracht; das zeigen schon die heiligen Tische,⁴ die im Tempel standen, während der Altar sich vor dem Tempel befand. Auf diese Tische wurden Fleisch, Backwerk, Früchte usw. niedergelegt, die daher *τραπέζωμα* genannt wurden; sie heißen auch *δεῖπνα*.⁵ Mahlzeiten werden den Hausgöttern vorgesetzt. Zu diesen gehören die Dioskuren, die sicherlich ursprünglich Hausgötter sind, obgleich sie später besonders als Nothelfer verehrt wurden.⁶ Vasenbilder zeigen sie zu Pferd über der ihnen zu Ehren aufgestellten Kline. Es gibt eine Anzahl von Reliefs von demselben Typus wie die sogenannten Totenmahle, welche Götter zum Mahl gelagert darstellen.⁷ Es ist eine alte, sehr naive Vorstellung, die sich bei vielen Völkern findet, daß die Götter wie die Menschen Nahrung brauchen, die ihnen von ihren Verehrern dargebracht wird. Wenn man auch das Speiseopfer so auffaßt, führt das zu Schwierigkeiten, die unten besprochen werden sollen (S. 143). Noch Aristophanes konnte in seinen Vögeln mit jenem naiven Glauben in einer Weise Scherz treiben, die doch des ernstesten Hintergrundes nicht entbehrt.

Die Totenopfer sollen in Zusammenhang mit dem Totenkult unten besprochen werden (S. 178 ff.); hier sei nur kurz auf zweierlei hingewiesen, einmal darauf, daß Speisedarbringungen im Toten- und Heroenkult regelmäßig vorkamen und oft im Bild dargestellt wurden – sie bildeten die zahlreiche Gruppe der sogenannten Totenmahlreliefs –, und zweitens darauf, daß es auch

¹ F. Deneken, *De Theoxeniis*, Diss. Berlin 1881.

² Schol. Pind. Ol. III Einl.; K. Rhomaios, *Ath. Mitt.*, XXXIX, 1914, S. 232. Auf die delphischen Theoxenien beziehen sich zwei inschriftlich erhaltene Hymnen, der des Klearchos aus Athen und der des Philodamos aus Skarpheia; s. Nilsson, *Gr. Feste* S. 160ff. für diese und andere Zeugnisse; der letztere Hymnus ist ausführlich behandelt von W. Vollgraff, *BCH. XLVIII*, 1924, S. 97ff. u. *XLIX*, 1925, S. 104ff.; über die Theoxenien S. 105 bzw. S. 121ff. Vollgraff schließt entgegen der älteren Ansicht richtig aus dem Pindarfragment Pāan 6 V. 60ff. (*Oxyrh. Pap. V* Nr. 841 u. *Supplementum lyricum*, ed. Diehl, Lietzmanns *Kleine Texte* H. 33/34 S. 25), daß die delphischen Theoxenien ein Fest waren, an dem Apollon die anderen Götter bewirtete. Das Fragment Pindar, Pāan 1, ebd. Diehl S. 18, scheint eher auf dieses Fest als mit dem Herausgeber auf die Daphnephorien zu beziehen sein. Der Ausdruck *ὁ παντελής Ἐναυτός Ὠραῖ*

τε θεμίγονοι führt nicht mit Notwendigkeit auf ein vollendetes Jahr. Ebenso lud der Gott die Heroen zu Xenien ein, Schol. Pind. *Nem. VII* V. 68.

³ Nilsson, *Gr. Feste*, Index.

⁴ H. Mischkowski, *Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer*, Diss. Königsberg 1917. Schönes Beispiel gefunden im Tempel des Apollon Zoster, *Delt. arch. XI*, 1927/28, S. 26. Auf Delos liegt orientalischer Einfluß vor, W. Deonna, *BCH LVIII*, 1934, S. 1ff.

⁵ Stengel, *Gr. Kultusaltert.* S. 42; *Opferbr.* S. 171; *Berl. Phil. Wochenschr.* 1904 S. 1503.

⁶ Siehe u. S. 408ff.

⁷ Nach dem üblichen Schema ein gelagerter Gott und eine sitzende Göttin. Inschriftlich gesichert: Zeus Philios u. a., *SitzBer. Akad. München* 1897 I S. 401ff. (Taf. 28, 2) (Relief in Kopenhagen); Pluton und Persephone, das Lysimachidesrelief (Taf. 39, 3) u. a., *Afrw. XXXII*, 1935, S. 89; Theoxenien in Athen *IG II²*, 1933 = SIG³ 1022.

Totenopfer verschiedener Art gibt; das Haaropfer an die Toten und die σφαγία sind keine einfachen Gabenopfer.

4. Haaropfer und Abbildungen von Gliedern. Lange Zeit war man geneigt, Opfern und Weihgeschenken den Charakter einer Gabe zu bestreiten und einen anderen Grund für derartige Darbietungen zu suchen. Nunmehr dürfte es aber allgemein zugestanden sein, daß primitive Menschen ihren Göttern wie ihren Häuptlingen Gaben bringen; es ziemt sich nicht, vor einen Höheren ohne Gabe zu treten. Zugleich ist man zu der Einsicht gekommen, daß auf jener Stufe eine Gabe nicht die einfache Überlassung eines Eigentums darstellt, sondern daß durch die Gabe eine besondere Verbindung zwischen dem Geber und dem Empfänger zustande kommt. Man könnte das freilich als eine Kraftübertragung erklären, das ist aber unnötig und vielleicht sogar irreführend; gerade wie bei der Teilnahme an derselben Mahlzeit, auf die wir unten zurückkommen (S. 144), genügen die Tatsache der vorgenommenen Handlung und die damit verbundenen Assoziationen, um die Beteiligten in Verbindung miteinander zu bringen, d. h. der Mensch wird der Schutzbefohlene des Gottes.

Dieser Gesichtspunkt, der schon bei dem einfachen Gabenopfer und Votivgeschenk Platz greift, tritt deutlich hervor bei dem Haaropfer;¹ denn die Haare sind eine an und für sich wertlose Gabe, sie sind aber ein Teil von dem Körper des Gebers. Der Gebrauch von Haaren, Nägelabschnitten,² Kleidern und Kleiderfetzen im Zauber in antiker und moderner Zeit ist wohlbekannt; sie vertreten den Menschen, dem sie gehören, gerade wie eine Puppe denjenigen, den sie darstellt, vertritt. Der Glaube an die Bedeutung der Haupthaare ist weit verbreitet und erscheint schon im Mythos; oft sagt man, daß die Kraft oder gar die Seele des Menschen in ihnen wohne;³ dies hier zu erwähnen, ist unnötig; es genügt, darauf hinzuweisen, daß die Assoziationen, die sich an den Menschen selbst knüpfen, auf dessen Haar übertragen werden (s. o. S. 46).

Das Haaropfer wird schon von Homer erwähnt, sowohl bei der Bestattung wie bei der Jünglingsweihe;⁴ Achill ließ die Locke, die er auf den Scheiterhaufen des Patroklos niederlegte, für den Spercheios wachsen, dem sie unter Opferung einer Hekatombe dargebracht werden sollte. Die Sitte, sich beim Eintritt ins Mannesalter die Haare zu scheren, war so verbreitet, daß es genügt, ein paar Beispiele aus der Fülle herauszunehmen: Theophrast erwähnt als einen Beweis kleinlichen Geistes, daß jemand seinen Sohn zu diesem

¹ P. Schredelseker, *De superstitionibus graecorum quae ad crines pertinent*, Diss. Heidelberg 1913; L. Sommer, *Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen*, Diss. Münster 1912; Eitrem, *Opfer* S. 344ff., mit reicher Materialsammlung.

² Rieß in PW. I S. 83f.

³ Skylla und Nisos, Komaitho und Pterelaos bieten mythische Beispiele; vgl. G. Knaack, *RhM.* LVII, 1902, 217 A. 3. Stellvertretende Gabe statt eines Menschenopfers, Rohde, *Psyche* I S. 17 A. 1

mit Hinweis auf Wieseler, *Philol.* IX, 1854, S. 711ff. Substitutionsopfer E. Samter, *Die Familienfeste der Griechen und Römer*, 1901, S. 46; Parallelen S. 65ff. Das Haaropfer bezweckt die Aufnahme in das Gemeinwesen oder die Festigung der Verbindung zwischen dem Gott und seinem Verehrer, W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, 1899, S. 248ff.; A. Evans, *Palace of Minos* IV 2, 1935, S. 475ff., will es für die minoische Zeit vindizieren.

⁴ P¹ 135, 151, 8 197f., ω 46.

Zweck nach Delphi sendet.¹ Ein Tag des Geschlechterfestes der Apaturien, an dem für die Jünglinge ein κοῦρειον – abgeleitet von κείρω schneiden – und für die Mädchen ein γαμηλία genanntes Opfer gebracht wurde, wurde deswegen κουρεῶτις genannt.² Die abgeschnittenen Haare pflegten der Artemis oder dem Flußgott oder den Nymphen, die alle Ernährer des jungen Geschlechts waren, dargebracht zu werden, die Haare der Bräute der Hera, der Artemis, der Athena, den Moiren und den Heroen.³ Außer den Haaren wurde auch der erste Bartflaum abgeschnitten und geweiht.⁴ Ebenso wie dieser Brauch wird, wenn auch von späten Verfassern, ein Opfer der Haare eines Kindes erwähnt; damit kann man die Zulassung der Kinder zu den Choen vergleichen. Hierin zeigt sich die Neigung, einen Brauch früher als bei der eigentlich dazu bestimmten Gelegenheit vorzunehmen, wozu Parallelen gerne angeführt werden könnten.

Einige eigentümliche Sitten, die hauptsächlich die Haarweihe der Mädchen beim Eintritt in die Ehe betreffen, mögen erwähnt werden. Auf Delos brachten sowohl Jünglinge wie Mädchen ihre Haare den hyperboreischen Jungfrauen dar; die Jünglinge wickelten sie um einen Zweig, die Mädchen um eine Spindel und legten sie auf ihr Grab nieder.⁵ In Megara brachten die Bräute ihre Haare zum Grabmahl der Iphinoe⁶ und in Troizen zum Tempel des Hippolytos.⁷ Warum in den beiden letzten Fällen ein Heros die Haare der Bräute in Empfang nimmt, ist verschieden erklärt worden. Meinerseits würde ich am ehesten an eine Vermischung der Hochzeitssitte mit der Trauersitte denken, d. h. die Haare wurden eigentlich als ein Toten- und Heroenopfer gebracht, da aber das Haaropfer an der Hochzeit herkömmlich war, wurde es auf diese bezogen. Vielleicht beruht der Brauch einfach auf der Popularität des Heroenkultes.

In dem Tempel des Zeus Panamaros in Karien sind zahlreiche Steinblöcke gefunden worden, in denen sich eine Öffnung für die geweihten Haare findet; diese wurde mit einer Steinplatte geschlossen, auf der man den Namen des Weihenden anbrachte.⁸ Der Kult ist nicht griechisch.

Schließlich sei auf die Zeremonie, die das Speiseopfer einleitet, hingewiesen, nämlich die, eine Locke von den Stirnhaaren des Opfertieres abzuschneiden und in das auf dem Altar lodernde Feuer zu werfen; sie dient der Heiligung und Weihung des Opfertieres (u. S. 149 f.). Auf die Bedeutung des Haaropfers im Totenkult kommen wir noch zurück (u. S. 180).

Nach einigen späten Inschriften aus Paros wurden die Haare der Epheben bei der Jünglingsweihe der Hygieia und dem Asklepios geweiht.⁹ Es ist dies eine Neuerung, die durch die Popularität der Heilgötter herbeigeführt wurde, aber auch sonst Analogien hat. Einige Epigramme sprechen davon, daß Haare und Kleidungsstücke der Wöchnerinnen verschiedenen Göttern, vor

¹ Theophr., Char. 21, 3.

² Siehe die Demotionideninschrift IG² 1237 = SIG³, 921 = LS. 17 mit den Kommentaren.

³ Eitrem, Opfer S. 364f.

⁴ Anthol. Pal. VI 155 und 279.

⁵ Herodot IV 34; Kallim., Hymn. IV V. 296ff.

⁶ Paus. I 43, 4.

⁷ Eur., Hipp. V. 1425f.; Paus. II 32, 1.

⁸ BCH. XI, 1887, S. 390; XII, 1888, S. 487 ff. H. Oppermann, Zeus Panamaros, RGVV. XIX 3, 1924, S. 68ff., der sie auf die dort gefeierten Mysterien bezieht. Vgl. Lukian, De dea Syria 60.

⁹ IG. XII 5, 173.

allem der Artemis, geweiht wurden.¹ Obgleich diese nicht Heilgötter sind, haben die Weihungen den gleichen Charakter; das Wochenbett ist dem Krankenbett ähnlich. Dazu kommt ferner, daß das Bild der Hygieia in Theben von Haaren und Kleiderfetzen, welche die Weiber geopfert hatten, ganz bedeckt war.² Es ist ein auch in moderner Zeit wohlbekannter Brauch, Fetzen der Kleider, die die Kranken getragen haben, z. B. am Grab eines hilfreichen Heiligen aufzuhängen.

Die Heilgötter sind, besonders in späterer Zeit, als ihre Popularität immer größer wurde, fast mehr als andere Götter mit Weihgeschenken überhäuft worden, die sehr verschiedenartig sind. Rouse teilt diese Weihgeschenke in vier Klassen, er unterscheidet das Bild des Heilers, das des Geheilten, das der Heilung und schließlich alle erdenklichen verschiedenen Dinge.³ Dabei kommt jedoch die wichtigste Klasse, die in der zweiten Gruppe inbegriffen ist, nicht zu ihrem Recht: die Abbildungen von kranken Gliedern und Körperteilen, die damals wie noch jetzt in den katholischen Kirchen sehr häufig geweiht wurden. Solche werden in großer Zahl in Inschriften aufgezählt,⁴ und sehr viele sind auch gefunden worden. Diejenigen, die aus den Heiligtümern der Heilgötter stammen, gehen zum wenigsten bis auf das vierte Jahrhundert zurück; die Sitte war aber viel älter. Es gibt archaische Kalksteinplatten aus Cypern mit Darstellungen von verschiedenen Gliedern, und Abbilder von Gliedern und Gliedteilen sind in dem archaischen Artemision in Ephesos gefunden, die meisten in der Füllung der ältesten Basis.⁵ Als Gründungsdepositum sind sie unverständlich; sie müssen aus dem Heiligtum einer Heilgotttheit, vielleicht der Artemis selbst, in die Füllung gekommen sein. Ähnliche Terrakotten aus der minoischen Zeit sind in großer Zahl in Petsofa auf Kreta gefunden worden,⁶ es ist aber zweifelhaft, ob sie wirklich, um Heilung zu erlangen, geweiht worden sind.

Die Sitte, Abbilder der kranken Glieder dem heilenden Gott zu weihen, wurde sicher für gewöhnlich als eine Abstattung des Dankes an den heilenden Gott und eine Erinnerung an die Genesung aufgefaßt; der ursprüngliche Sinn kann aber nicht dieser gewesen sein, ebensowenig wie in dem Falle, wenn Fetzen oder Kleider, welche der Kranke getragen hat, am Heiligtum aufgehängt werden. Wenn man jedoch bedenkt, welche Rolle das Bild des Menschen, Abfälle von seinem Körper oder von ihm getragene Kleider im Zauber spielen, wird der Sinn hinlänglich klar. Durch die Weihung an den Gott oder das Aufhängen des Abbilds oder eines Fetzens von der Kleidung im Heiligtum, wird das kranke Glied oder der Kranke selbst dem Schutz des Gottes unterstellt. Die in diesem Abschnitt besprochenen Opfergaben gehören zu den oben (S. 46) als kommunikativ bezeichneten Opfern, welche eine Verbindung zwischen dem Gott und dem Menschen herstellen. Sie sind in der Kraft-

¹ Anthol. Pal. VI 200, 201, 271, 274.

² Paus. II 11, 6. Vgl. o. S. 46. Das Haaropfer bei der Entsühnung des Orestes gehört auch hierher; Paus. VIII 34, 3; Strab. XII p. 535; Prokop, De bell. pers. I 17, 13. Vielleicht ist die Geschichte aus der bei Aisch., Choeph. V. 168, erwähnten Locke herausgesponnen.

³ Rouse a. a. O. S. 208.

⁴ Siehe z. B. die Liste aus dem Asklepieion in Athen, IG II² 1533, 1534; die aus dem Amphiareion IG. VII 303.

⁵ Ath. Mitt. XXXV, 1910, S. 7; Weihreliefs aus dem griechischen Osten S. 8 A. 2.

⁶ Nilsson, MMR. S. 62 ff., 68 f.; BSA IX, 1902/03, S. 356 ff.; u. S. 263.

vorstellung begründet, die sich im Zauber entwickelt hat, in der Religion aber zurückgedrängt worden ist. Gemäß der allgemeinen Entwicklung der griechischen Religion ist aus dem Zaubermittel eine Dank- und Erinnerungsgabe geworden.

5. Das Eidopfer. Vom Eidopfer¹ bringt Homer zwei klassische Schilderungen; die erste betrifft die Abmachung zwischen den Griechen und den Troern über den Einzelkampf zwischen Menelaos und Alexandros im dritten Buch der Ilias. Ein weißes männliches und schwarzes weibliches Schaf sollen der Ge und dem Helios dargebracht werden und ein drittes dem Zeus (Γ 103 ff.). Priamos selbst wird gerufen, um für die Troer den Eid abzulegen. Herolde mischen Wein und gießen Wasser über die Hände der Fürsten, Agamemnon zieht sein Schwert, schneidet Haare von den Köpfen der Schafe ab, die er den griechischen und troischen Helden in die Hände gibt. Darauf folgt das Gebet an Zeus, Helios, die Flüsse, die Erde und die Erinyen und der Eid. Er schneidet den Schafen die Kehle durch, Priamos lädt die Körper auf den Wagen und kehrt zurück (Γ 268 ff.). Die zweite Stelle, die Aussöhnung zwischen Agamemnon und Achilleus, ist weniger ausführlich. Der Herold bringt einen Eber, Agamemnon schneidet ihm die Haare ab und ruft Zeus, Ge, Helios und die Erinyen an, schwörend, daß er die Briseis nicht berührt hat, ruft im Fall des Meineids die Strafe der Götter auf sich herab und schneidet dem Eber die Kehle durch, den darauf der Herold ins Meer wirft (Τ 197, 250 ff.).

Der Sinn des Ritus wird am besten durch eine römischen Parallele erklärt, den durch den pater patratus geleisteten Eid bei dem Abschließen eines Vertrages und das begleitende Eidopfer, Liv. I 24: *si prior defexit publico consilio dolo malo, tum illo die, Diespiter, populum romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam*. Nach dem Gebet wird das Ferkel mit einem Stein totgeschlagen. Wie so oft haben die Römer das Altertümliche besser bewahrt, obgleich auch sie den Gott Jupiter als Rächer des Meineids anrufen. Bei den Griechen fehlt das Gebet, daß die Götter den Meineidigen so schlagen mögen, wie das Tier geschlagen wird, bei dem Opfer, es findet sich aber bei der begleitenden Weinspende: beim Ausgießen des Weines beten die Griechen zu Zeus und den übrigen Göttern (Γ 299 f.):

ὀπότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὄρκια πημῆναι,
ὥδε σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι ὥς ὅδε οἶνος.

Die Spende allein wird erwähnt bei einer weniger feierlichen Gelegenheit (ξ 331, τ 288). Das Ausgießen des Weines auf die Erde hat dieselbe Bedeutung wie die Tötung des Ferkels in dem römischen Ritus. In der homerischen Zeit war es selbstverständlich, daß die Götter angerufen wurden; ihre Heranziehung ist aber in Wirklichkeit nicht nötig, und sie hatten, wie die ethnologi-

¹ Grundlegend ist die wie immer sorgfältige und saubere Arbeit Stengels, Opferbr. S. 19ff. und 78ff. (τόμια); Zu den griech. Schwuropfern, Hermes XLIX, 1914, S. 90ff.; Zusammenfassung, Gr. Kultusalit. S. 136ff. K. Marot, Der Eid als Tat, 1924. Eid und Fluch im Recht: K.

Latte, Heiliges Recht, 1920. E. Seidl, Der Eid im ptolemäischen Recht, Diss. München 1930, zieht auch einiges aus älterem griechischen Brauch heran, bes. S. 44f. und S. 55. Hauptwerk R. Hirzel, Der Eid, 1902.

schen Parallelen zeigen, ursprünglich nichts mit dem Ritus zu tun.¹ Es handelt sich um einen einfachen und leicht verständlichen Sympathiezauber, eine bedingte Selbstverfluchung, wobei der Schwörende sich selbst das gleiche Geschick wünscht, das er dem Tier zufügt, für den Fall, daß er seinen Eid nicht hält. Obgleich der Brauch sehr konkret ist, wäre es nicht richtig, von Kraftübertragung zu sprechen. Wenn aber die Schwörenden – in dem ersten Fall Agamemnon und die Fürsten, in dem anderen Agamemnon allein, weil der Eid nur ihm gilt – die Haare des Tieres in die Hand nehmen, bringen sie sich in die engste Berührung mit dem Tiere, identifizieren sich gewissermaßen mit ihm, falls sie ihr Versprechen nicht erfüllen. Die Tiere werden selbstverständlich weggeschafft, weil sie fluchbeladen sind, in dem zweiten Fall werden sie ins Meer geworfen.²

Es gibt auch andere Riten bei der Eidablegung, die sich in den Rahmen des Sympathiezaubers einfügen. So läßt man das Blut des geopfertem Tieres in einen Schild fließen und taucht die Hände oder das Schwert hinein.³ Ein mythisches Beispiel, bei dem das Eidopfer mit einem Sühnopfer verquickt worden ist, wurde schon erwähnt (S. 107 A. 2). Das Gewöhnliche ist, daß die Schwörenden auf den sogenannten τόμια stehend den Eid leisten. Das Verbum τέμνειν ist so geläufig in dieser Bedeutung, daß schon Homer die Phrase φιλότῃτα καὶ ὄρκια πιστὰ τάμωμεν anwendet (Γ 94 und 256), und es später σπονδάς τέμνειν heißt. Stengel scheint erwiesen zu haben, daß unter τόμια die Hoden des Tieres zu verstehen sind, auf die der Schwörende trat. Bei Eidopfern wurden männliche Tiere verwendet. Die Sitte erklärt sich, wie Stengel bemerkt, daraus, daß die Hoden ganz besonders als Sitz des Lebens galten. Es darf hinzugefügt werden, daß die Strafe des Meineids das Aussterben des Geschlechts war.⁴

Noch häufiger scheint der Ritus gewesen zu sein, der mit den Worten δύναι καὶ ἱερῶν τελείων bezeichnet wird. Er wird weiter verdeutlicht durch Ausdrücke wie λαβὼν εἰς τὴν ἑαυτοῦ χεῖρα τὰ ἱερὰ καὶ ὁμόσας⁵ und ὁ[μνύ]ναι δὲ τὸν ὄρκο[ν] κατὰ ἱερῶν καιομένον;⁶ zu diesem Ritus mag eine Spende von Wein und Blut hinzugefügt werden.⁷ Die Frage, was ἱερὰ hier bedeutet, hat Stengel beantwortet;⁸ es sind die σπλάγχνα, und τέλεια hat den Sinn, daß sie vollständig verbrannt wurden. Dadurch stellt sich dieser Ritus in eine Reihe mit den vorhergehenden, da man bei dem Ablegen des Eides jene Teile des Opfers berührt, die im Feuer vernichtet werden. Jedoch besteht ein grundsätzlicher Unterschied darin, daß der Eid in diesem Falle bei einem gewöhnlichen Opfer geschworen wird; wenigstens wird nichts erwähnt, was dagegen spräche. Dafür läßt sich die oben (A. 2) zitierte Pausaniasstelle

¹ R. Lasch, Der Eid, seine Entstehung und Beziehung zu Glauben und Brauch der Naturvölker, Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde, herausgeg. von G. Buschan V, 1908.

² Stengel, Hermes XLIX, 1914, S. 100, schließt mit Recht aus Paus. V 24, 11, daß diese Regel in späterer Zeit nicht immer innegehalten wurde, ein Zeichen des schwindenden Verständnisses für den alten Brauch; vgl. u.

³ Aisch., Sept. V. 43 f.; Xenophon, Anab. II 2, 9.

⁴ Die Geschichte des Glaukos bei Herodot VI 86.

⁵ Aischines, in Tim. 114.

⁶ IG. I² 10 Z. 17 = SIG.³ 41 Z. 17.

⁷ Die Mysterieninschrift aus Andania IG. V 1, 1390 = SIG.³ 736 Z. 2.

⁸ In dem S. 139 A. 1 zitierten Aufsatz, Hermes a. a. O. S. 95ff.

und die Geschichte des Damaratos¹ anführen. Da Zweifel über seine echte Geburt geäußert worden waren, opferte Damaratos dem Zeus einen Stier, rief darauf seine Mutter herbei und ließ sie schwören, indem er ihr die *σπλάγγνα* in die Hände gab. Bis in unsere Tage mußten die vor Gericht Geladenen beim Schwören ihre Finger auf die Bibel legen, und es kam vor, daß Leute ein Stück Kleid oder nur etwas Schmutz zwischen ihre Finger und das Buch einschmuggelten, um ungestraft den Meineid begehen zu können; sie wollten die Verbindung dadurch abbrechen, daß sie das Buch nicht berührten. Das Opfer ist heilig, und wer beim Opfer falsch schwört, zieht in ganz besonderem Maß den Zorn der Götter auf sich herab. Er berührt das Heilige, dessen Kraft sich an ihm rächen wird. Es zeigt sich hier wie oft eine Kreuzung zwischen ursprünglicheren und späteren Vorstellungen, die auch dadurch befördert wurde, daß der Eid bei einem gewöhnlichen Opfer abgelegt werden konnte, so daß es nicht nötig war, eigens ein Tier zu beschaffen, das nachher weggeschafft werden mußte.

Diese Vermischung von Eidopfer und gewöhnlichem Opfer tritt uns schon bei Homer entgegen, wenn es heißt, daß die Opfertiere der Ge, dem Helios und dem Zeus dargebracht (Γ 104 f.) oder für Zeus und Helios geschlachtet werden (T 197). Stengel bemerkt richtig, daß hier ein Kompromiß und eine Inkonsequenz vorliegt.² Da man daran gewöhnt war, daß jedes Opfer einen Empfänger hatte, wurde auch das bei dem Schwur getötete Tier als ein Opfer an die Götter empfunden, die bei dem Eid angerufen wurden. Das ist nur etwas Äußerliches, konnte aber den Brauch fördern, den Eid bei einem gewöhnlichen Opfer abzulegen.

In der Ilias (Γ 276 ff.; T 258 ff.) werden als Zeugen angerufen der größte Gott Zeus, Helios, der alles sieht und hört, die Flüsse, die Erde und die Erinyen, welche unter der Erde die Meineidigen strafen. Die Erinyen sind die Rachegeister (s. o. S. 101), die drei Götter fassen den ganzen Weltraum zusammen, Himmel, Wasser und Erde, hinzu tritt die allsehende Sonne. Zeus, Ge und Helios werden nicht selten in inschriftlich bewahrten Eiden genannt.³ Als ein ausführliches Beispiel mag der Eid der Drierier⁴ angeführt werden, in dem aufgezählt sind Hestia Prytaneia, Zeus Agoraios, Zeus Talaios, Apollon Delphinios, Athena Poliuchos, Apollon Pythios, Leto, Artemis, Ares, Aphrodite, Hermes, Helios, Britomartis, Phoinix, Amphione, Ge, Uranos, Heroen, Heroinen, Quellen, Flüsse,⁵ alle Götter und Göttinnen. Der Sinn ist nicht mißzuverstehen; Himmel, Gewässer⁶ und Erde⁷ werden zu Zeugen genommen, damit dem Meineidigen kein Schlupfwinkel offenstehe, wo er sich bergen kann, falls nicht etwa eine Insel aus dem Meer auftauchen sollte wie einstmal Delos, als Hera aller Welt den Eid abgenommen hatte, Leto

¹ Herodot VI 68.

² Stengel, Opferbr. S. 20.

³ Cook, Zeus II S. 729ff., mit Angabe der Literatur über die Formulare.

⁴ SIG.³ 527 = SGDI. 4952.

⁵ Vgl. Soph. O. C. V. 133 *πρὸς νῦν σε κρητῶν καὶ θεῶν ὁμογυίων*. Demosthenes schwur in der Volksversammlung: *μὰ γῆν, μὰ κρήνας, μὰ ποταμούς, μὰ νάματα*, Plut. Demosth. 9.

⁶ Schon aus Homer ist der Eid der Götter bei Styx bekannt, er wird auch einmal von Menschen geschworen (Herodot VI 74). P. Fossing, Acheron og Styx, Arkæolog. og Kunsthist. Afhandlinger til F. Poulsen, 1941, S. 41ff., scheidet richtig zwischen den beiden und führt S. 47f. Beispiele von Quellen und Flüssen an, deren Wasser den Meineidigen straffte.

⁷ Vgl. Eur. Medea V. 746, *ἔμυ πᾶσον γῆς*.

nirgends ihre Kinder gebären zu lassen. Man darf die Erde, den Himmel, die Quellen und die Flüsse kaum als persönliche Götter betrachten. Von den Göttern werden jene, welche Vertreter des Staatslebens waren, vorangestellt, darauf folgt die Aufzählung aller Götter, die in der Stadt verehrt wurden, und schließlich die Formel „alle Götter und Göttinnen“, damit keiner übergangen werde. Kürzer fassen sich die Itanier, welche nur die Kultgötter aufzählen.¹ Sonst begnügt man sich oft damit, nur die besonders beteiligten Götter zu nennen, z. B. Zeus Patroos in dem Phratrieneid; eine Dreizahl von Göttern ist recht geläufig; bei Staatsverträgen werden oft die Götter der beiden Parteien zusammen angeführt.² Alles dies ist aber hier weniger von Interesse; das sogenannte Eidopfer ist wichtig als ein deutliches Beispiel eines in den Kult übernommenen Zauberritus, und daneben ist die älteste Schwurformel wichtig, weil sie noch Spuren davon trägt, daß der ganze Welt-raum dem Eidbrüchigen ohne das Mitwirken der persönlichen Götter verschlossen wird.

6. Das Speiseopfer. Das Speiseopfer ist das weitaus häufigste aller Opfer und der wichtigste und am meisten charakteristische Ritus der gemeingriechischen Religion.³ Schon bei Homer wird es nach einem festen und komplizierten Ritual verrichtet. Die Beteiligten waschen sich die Hände, besprengen den Altar und das Opfertier mit Wasser und nehmen Gerstenkörner in die Hand; dem Opfertier werden die Stirnhaare abgeschnitten, darauf folgen das Gebet, das Hinwerfen der Körner und die Schlachtung des Tieres. Anwesende Frauen erheben dabei die *δολοιγή*. Nachdem das Tier zerstückelt worden ist, werden einzelne Fleischstücke, Fett und Knochen auf dem Altar unter Ausgießen von Spenden verbrannt; der Rest wird gebraten und verzehrt. In der klassischen Zeit kommen noch andere Einzelzüge hinzu. Die Opfernden bekränzen sich, ein Vorfeuer wird auf dem Altar angezündet, der Korb mit Gerste und das Becken mit Wasser werden um den Altar herumgetragen, man nimmt ein brennendes Scheit von dem Altar, taucht es ins Wasser und besprengt damit die Anwesenden, den Altar und das Opfertier; man streut die Gerste in die auf dem Altar lodernde Flamme und auf den Kopf des Opfertieres und bestreicht schließlich den Altar mit seinem Blut. Flötenmusik begleitete das Opfer.

Ob das Fehlen dieser Einzelheiten bei Homer daher rührt, daß der Dichter nur eine summarische Beschreibung gibt, oder daher, daß das Ritual in nachhomerischer Zeit bereichert wurde, ist strittig und nicht sicher zu entscheiden. Nur ist zu beachten, daß die in feste Formelverse gegossene dichterische Schilderung vielleicht eine Einheitlichkeit vorspiegelt, die in Wirklichkeit nicht vorhanden war; das Opfer des Eumaios wurde auf andere Weise vollzogen, ein wichtiger Fall, auf den unten zurückzukommen ist (S. 145f.). Das Alter der verschiedenen Zeremonien kann nicht festgestellt

¹ SIG.³, 526 = SGDI 5058.

² E. Ziebarth, *De iureiurando in iure graeco quaestiones*, Diss. Göttingen 1892, und s. v. Eid in P.-W.

³ Stengel, *Gr. Kultusaltert.* S. 105ff.; Ders., *Opferbr.*, daneben verschiedene

Aufsätze; Eitrem, *Opfer*; F. Schwenn, *Gebet und Opfer*, 1927; seine Theorie, daß die Kraft des geopfertem Tieres in den Altar gebannt wird, kann ich nicht für richtig halten.

werden, daß sie aber in eine hohe Vorzeit hinaufgehen, hat Eitrem mit Recht betont in seinem großen Werk über Opferriten und Voropfer, das ein überreiches griechisches und außergriechisches Vergleichsmaterial zu den einleitenden Zeremonien beibringt. Es kann jedoch kein Zweifel darüber bestehen, daß das Tieropfer selbst das Haupt- und Kernstück ist und daß die begleitenden Zeremonien erst von dem Hauptritritus aus betrachtet in ihrer Bedeutung erkannt werden können.

Zuerst muß das Problem des Speiseopfers erörtert werden. Die alte Auffassung, die sehr lange geherrscht hat, war die, daß es sich um eine den Göttern dargebrachte Gabe, um deren Nahrung handelte; denn sie ernährten sich von dem aufsteigenden Fettdampf. Als die Vögel des Aristophanes durch Errichtung der Mauern von Nephelokokkygia den Weg zwischen der Menschenwelt und dem Himmel versperren, werden die Götter ausgehungert und müssen kapitulieren. Hinter diesem übermütigen Scherz liegt ein gut Stück Volksvorstellung. Diese Auffassung begegnete aber Schwierigkeiten, die sehr früh bemerkt wurden und die man durch ätiologische Dichtung zu erklären suchte. Wenn das Opfer eine den Göttern dargebrachte Gabe ist, warum werden für sie nur Abfall, Knochen u. a. sowie einige karg bemessene Fleischstücke verbrannt, während die Menschen sich an dem größten und besten Teil gütlich tun? Das Aition antwortete: Als Götter und Menschen sich miteinander in Mekone maßen, wollte der schlaue Prometheus den Zeus betrügen. Er opferte ein Rind und teilte es. Das Fleisch und die fetten Eingeweide legte er in das Fell und hüllte sie in den Magen ein, die weißen Knochen wickelte er in die Fetthaut und bat darauf Zeus zu wählen. Zeus durchschaute den Betrug, wählte aber den schlechteren Teil, und daher verbrennen die Menschen immer die weißen Knochen auf den Altären.¹

Es gilt noch eine andere Eigentümlichkeit des Speiseopfers, welche durch die Gabentheorie keine volle Erklärung findet und die oben (S. 88 f.) unter dem Stichwort *ὄκ ἐκφορά* behandelt wurde: das Opferfleisch darf oft nicht entfernt, sondern muß auf der Stelle verzehrt werden, auch der Abfall ist heilig und bleibt auf der Opferstätte. Hieran knüpfte Robertson Smith eine Theorie, die einen weitreichenden Einfluß ausgeübt hat.² Ihre Grundlage war der damals stark in den Vordergrund geschobene Totemismus. Stamm und Totemtier sind durch ein besonderes Band verknüpft; kein Stammesmitglied tötet sein Totemtier oder ißt es, wie das Totemtier auch seine menschlichen Brüder schont. Nur bei besonders feierlicher Gelegenheit wird ein Totemtier getötet, damit die Totembrüder sich sein Fleisch einverleiben und dadurch das Band stärken, das sie mit dem Tier vereint. Es ist ein sogenanntes sakramentales Opfer, das auf einer höheren religiösen Stufe die Bedeutung hat, daß der Mensch sich den Gott einverleibt, um mit ihm eins zu werden, eine Opferform, die eine große Rolle spielt, aber nicht notwendig totemistischen Ursprungs zu sein braucht.

¹ Hes., Theog. V. 535ff. Gut behandelt von Ada Thomsen, AfRw. XII, 1909, S. 460ff., mit Parallelen von anderen Völkern.

² W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, 1899, bes. S. 206ff. Im allgemeinen s. o. S. 45ff.

Es ist richtig, daß mehrere auffallende Einzelheiten im Ritual des Speiseopfers durch diese Hypothese eine bessere Erklärung finden, der wunde Punkt war aber, daß Robertson Smith nur ein Beispiel des von ihm postulierten Opferbrauches beibringen konnte. Später hat man in den sogenannten Intichiumazeremonien der australischen Eingeborenen weitere zu finden geglaubt; sie haben aber einen wesentlich anderen Charakter, da ihr Zweck darin besteht, das Tabu aufzuheben, mit dem eine Tierart während einer gewissen Zeit belegt ist, ihren Genuß freizugeben und ihre Vermehrung zu fördern.¹ Der wichtigste und durchschlagendste Einwand ist jedoch, daß trotz allem Fahnden nach totemistischen Resten es nicht gelungen ist, solche bei den Griechen oder den indogermanischen Völkern überhaupt nachzuweisen. Robertson Smiths Theorie war ein genialer Wurf, der die Frage mit einem Ruck vorwärts gebracht hat, sie ist aber unzureichend begründet und in ihrer ursprünglichen Form nicht mehr aufrechtzuerhalten.

Zu erklären bleibt noch die Verteilung des Opfertieres, die, wie Frau Thomsen a. a. O. S. 462 bemerkt, nicht auf späterer Entwicklung beruhen kann, da sie dem Brauch anderer Völker genau entspricht, und ferner die Behandlung des Abfalls. Es ist wohl bekannt, daß bei primitiven Völkern die Zulassung zu dem gemeinschaftlichen Mahl die Aufnahme in den Schutz und die Freundschaft des Stammes bedeutet, eine Sitte, die bis tief in unsere Zeit hinabreicht (vgl. o. S. 47). Das Gefühl für das Band, das die Teilnehmer an einem gemeinschaftlichen Mahl umschlang, war auch bei den Griechen lebendig. ὄρκον δ' ἐνοσφίσθης μέγαν ἄλας τε καὶ τράπεζαν wirft Archilochos jemandem vor,² und in seiner Rede über die Truggesandtschaft legt Demosthenes dem Aischines, der über den Angriff seines Mitgesandten empört ist, die Worte in den Mund: ποῦ δ' ἄλες; ποῦ τράπεζα; ποῦ σπονδαί;³

Wenn man annimmt, daß das Speiseopfer ein gemeinsames Mahl des Gottes und seiner Verehrer ist, erklären sich seine Eigentümlichkeiten, so auch jene, daß fast nur gezüchtete Tiere, sehr selten wilde geopfert werden, was vom totemistischen Gesichtspunkt aus schlechterdings unverständlich wäre. Der Gott erhält ein Stück des Fleisches (ὠμοθετεῖν bei Homer), das ihm auf dem Altar verbrannt wird, während die Verehrer das übrige, und zwar das meiste zu sich nehmen. Da der Gott am Mahl teilnimmt, ist das Opfer, und zwar in allen seinen Teilen, heilig, das Opferfleisch darf nicht aus dem heiligen Bezirk hinausgebracht, sondern muß auf der Stelle verzehrt werden, und dasselbe gilt von dem Abfall, auch Asche und Knochenreste bleiben auf der Opferstätte. Was die Verbrennung der dem Gott zugeteilten Stücke und der nicht verwendbaren Teile des Tieres betrifft, so darf man daran erinnern, daß man Feuer anmachte, weil man es zum Braten des Fleisches brauchte.

¹ Harrison, Proleg. S. 83 u. a.

² Archilochos fr. 96 Bergk.¹

³ Demosth. XIX 189 mit dem bezeichnenden Zusatz ταῦτα γὰρ τραγωδεῖ περὶ ὧν; vgl. Aischines, de falsa leg. 22. Aus der Spätzeit U. Wilcken, Archiv für Papyrussforschung V, 1911, S. 415. Mitteis-Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyrusskunde, I: 2 Nr. 11

Z. 55 ff. Der Ausdruck ist sprichwörtlich. See Halliday, The Greek Questions of Plutarch, 1928, S. 99. Besonders über das Salz Nilsson, Roman and Greek Domestic Cult (wird gedruckt in Opusc. Rom. I, Acta Inst. Romani Sueciae). Robertson Smith a. a. O. S. 206 ff. hat auch dies gut bemerkt und mit Beispielen belegt.

Das Verbrennen war ein Mittel, die dem Gott geweihten Stücke auszusondern, und ein bequemes Mittel, die nicht verwendbaren Teile loszuwerden. Es war aber nicht das einzige Mittel; die Schädel wurden in dem heiligen Hain oder an dem Tempel angenagelt; so tut es noch der im kleinen Ehrgeizige bei Theophrast, der, als er ein Rind geschlachtet hat, den Schädel mit großen Binden umwunden dem Eingang des Hauses gegenüber festnagelt.¹ Das Gebet, das dem Opfer vorangeht, war das Ruflied, durch das der Gott zum Mahl eingeladen wurde. Da aber in alter Zeit nicht jede Schlachtung eines Tieres ein Opfer war, sondern ein Opfer dargebracht wurde, wenn man ein besonderes Anliegen hatte, mit dem man sich an den Gott wandte, wurde auch dieses in dem Gebet vorgebracht. Wie die homerischen Helden gemeinsame Angelegenheiten bei dem Mahl beraten, so war es auch bei dem Opfer. Es war die geeignete Gelegenheit, bei der die Menschen dem Gott ihre Wünsche vortragen konnten. Das Band, das den Gott und seine Verehrer bei dem gemeinsamen Mahl umschlang, vereinte beide zu näherer Gemeinschaft als sonst und machte alles, was zum Opfer gehörte, heilig.²

Da das Speiseopfer ein festes Ritual hat, wird es immer isoliert betrachtet. Das Ritual war aber nicht ganz so feststehend. Stengel will sogar zeigen, daß die *σπλάγχνα* anders in späterer Zeit als in der homerischen behandelt wurden,³ und er mag recht darin haben, daß die einleitenden Zeremonien später reicher entwickelt wurden; vor allem ist auffällig, daß der Kranz bei Homer nie erwähnt wird. Die Zunge wurde selten dem Gott zugeteilt. Es ist auch verständlich, daß in späterer Zeit, als jede Schlachtung eines Tieres zum Opfer wurde – *θύω* bedeutet „schlachten“ und *φιλοθύτης* „gastfreundlich“ – und das Verständnis des Ritus verblaßte, man mit den Stücken, die den Göttern verbrannt wurden, immer mehr geizte, so daß man sich manchmal auf die Knochen und andere ungenießbare Teile beschränkte. Bei den häuslichen Opfern wird man es mit dem Ritual nicht so genau genommen haben. Große Opfer sind schon bei Homer und noch mehr im demokratischen Athen zu Massenspeisungen geworden.

Um das Speiseopfer aus einer Isolierung zu rücken, braucht man es nur mit dem von Eumaios verrichteten Opfer zu vergleichen (ξ 414 ff.). Er läßt ein Schwein bringen, um es für den Fremden zu schlachten (*ἵνα ξείνῳ ἱερεῖσω*).

¹ Theophr., Char. 21, 7.

² In einem sehr gelehrten und durchdachten Aufsatz hat K. Meuli, Griech. Opferbräuche, Phyllobolia f. P. v. d. Mühl, 1945, S. 185 ff., den Beweis angetreten, daß das Speiseopfer nichts als ein rituelles Schlachten sei, das seine nächsten Analogien im Schlacht- und Opferritus anatolischer Hirtenvölker habe und dem Brauch alter, sogar vorgeschichtlicher Jägervölker entsamme. Den durchschlagenden Einwand, daß nur gezähmte Tiere, fast nie wilde geopfert werden, hat er nicht durch seine Berufung auf die Kulturverwandtschaft der Indogermanen mit asiatischen Hirtenkriegern entkräften können (S. 224, vgl. S. 272). Es ist nicht glaublich, daß die Mahlzeitgemeinschaft aus den Gemein-

schaftsmahlen mit den Toten und den Heroen übertragen seien (S. 215, ausführlicher S. 194 ff.). Das Opfer des Eumaios will er vom Speiseopfer trennen, es mit dem Heroenkult vergleichend (S. 213 f.); der zurückgelegte Anteil wird ja dem Hermes und den Nymphen vorgesetzt! – Nock, The Cult of the Heroes, HThR. XXXVII, 1944, S. 141 ff., stimmt ihm insofern bei, daß er verneint, daß die Griechen das Verzehren von im Heroenkult geopfertem Tieren vermieden, und sammelt Beispiele dafür, daß sie es taten. Dies beruht aber auf der Vermischung des Kultes der wirklichen Heroen mit dem der Kleingötter, die sehr alt ist, und der dadurch beförderten Auflockerung der Opferbräuche.

³ Stengel, Opferbr. S. 73 ff.

Er schneidet ihm die Haare vom Kopf ab, die er ins Feuer wirft, während er die Unsterblichen bittet, daß Odysseus zurückkehren möge. Darauf schlägt er das Tier mit einem Scheit tot. Es wird zerstückelt und gesengt; Teile des Fleisches werden in der Fetthaut, einige mit Mehl bestreut ins Feuer gelegt, andere auf Spießen gebraten. Darauf wird alles auf den Tisch gebreitet, und der Schweinehirt teilt es in sieben Teile – gerade hier wird seine Klugheit besonders gerühmt –, einer wird für die Nymphen und Hermes unter Gebet zurückgelegt, die übrigen werden unter die Anwesenden verteilt. Es ist offenbar ein Opfer, obgleich einige der geläufigen Zeremonien fehlen; das lassen das Abschneiden der Haare und das Gebet erkennen. Zugleich ist es aber ohne Zweifel ein dem Menschen und den Göttern, die sich mit ihnen in die Stücke teilen, gemeinsames Mahl. Es besteht kein Anlaß, dieses Opfer trotz seiner abweichenden Ausführung von dem Speiseopfer zu trennen, es ist eine wichtige Stütze für die Ansicht, daß das Opfer im Grund ein dem Gott und seinen Verehrern gemeinsames Mahl ist.

Bei dem häuslichen Mahl pflegte man etwas von der Nahrung darzubieten und zum Schluß etwas ungemischten Wein auf den Boden auszugießen, die Spende an den Agathos Daimon.¹ Wenn man einen Empfänger für den Anteil des Essens namhaft machen will, muß es Hestia sein; denn die Erklärungen des Sprichworts ἀφ' Ἑστίας ἀρχου besagen, daß es Sitte war, vor allen anderen Göttern der Hestia zu opfern,² was sich auf private, nicht auf öffentliche Opfer beziehen muß. Die Sitte war allerdings verblaßt; an einen göttlichen Empfänger wird man kaum gedacht haben, Agathos Daimon ist ein Notbehelf. Es gebietet uns an der Möglichkeit, den Ursprung und das Alter der Sitte festzustellen, sie zeigt aber das Bestreben, auch dem täglichen Mahl eine Weihung zu verleihen, und verdient daher, in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden.³ Der Herd war an sich heilig (o. S. 78), und es ist wohl möglich, daß von Anfang an kein persönlicher Gott der Empfänger war, sondern daß die Weihung durch die Heiligkeit des Herdes bewirkt wurde.

7. Begleitzeremonien des Speiseopfers. Es ist sicher, daß die Zeremonien, welche dem Speiseopfer vorangehen, wenigstens zum Teil ein sehr hohes Alter haben, andererseits darf man nicht die Augen für die Möglichkeit oder gar Wahrscheinlichkeit verschließen, daß Veränderungen eingetreten sind und daß das Ritual allmählich ausgebaut worden ist. Es ist kaum zufällig, daß Kränze und Flötenmusik bei Homer nicht erwähnt werden. Die Form ist nicht so völlig fest, wie man gewöhnlich meint. In den Sakralgesetzen sind nicht selten Abweichungen vermerkt. Die Hauptzüge stehen aber fest und stellen schon an und für sich ein kompliziertes Ritual dar (o. S. 142). Die Forscher, die sich mit diesen Zeremonien besonders beschäftigt haben, Sten-

¹ Theophrast bei Porphyri, *de abst.* II 20. Über die Spende O. Jakobsson, *Daimon och Agathos Daimon*, Diss. Lund 1925, S. 89ff.; K. Kircher, *Die sakrale Bedeutung des Weines*, RGVV. IX 2, 1910, s. 13ff. Vgl. Bd. II S. 202ff.

² Die Stellen gesammelt von Preuner in *RL*. I S. 2617f.; vgl. *PW*. VIII S. 1274f.

Vgl. Nilsson, *Die Götter des Symposion* *Symb. philol.* O. A. Danielsson dicata, 1932, S. 227 A. 1 = *Opusc.* I S. 439 A. 31.

³ Völlig entsprechend ist die römische Sitte, bei jeder Mahlzeit Schüsseln auf den Herd zu stellen oder etwas von den Speisen in das Herdfeuer zu werfen, *Wis-sowa*, *RKR*² S. 162.

gel und Eitrem (o S. 142 A. 3), sind darin einig, daß dieser Komplex von Riten ursprünglich selbständig gewesen und dem Speiseopfer so angegliedert worden ist, wie z. B. das Opfer an Hyakinthos an das Fest des Apollon Amyklaios angeschlossen wurde, so daß es ein Voropfer geworden ist, ein Wort, das Eitrem in den Titel seines Buches aufgenommen hat. In der Deutung trennen sich ihre Wege. Stengels Ansicht, daß dieses Opfer der Ge gebracht wurde, konnte Eitrem leicht widerlegen;¹ Ge ist kaum personifiziert worden, und ihr Kult ist wenig verbreitet. Eitrem selbst stellt die Ansicht auf, daß das Voropfer den Toten galt; mit ihnen identifiziert er die Ortsgeister, deren Beschwichtigung er für sehr wichtig hält.² Er hat nachgewiesen, daß Riten, die mit den einleitenden des Speiseopfers identisch oder ihnen ähnlich sind, im Totenkult und im Zauber vorkommen; das ist aber kein zureichender Grund für den Schluß, daß sie daher stammen; ähnliche Riten finden sich häufig in verschiedener Verwendung. Tiefer dringt aber seine Ansicht, daß der Totenkult älter ist, daß er sogar älter als der der olympischen Götter sein muß. Neben dem Totenkult gingen aber seit unvordenklicher Zeit andere Riten einher, aus denen der Götterkult erwachsen ist. Aus diesen können die einleitenden Zeremonien übernommen sein, eine Ansicht, die ich für richtig halten möchte.

Schon im Altertum sind die einleitenden Riten des Speiseopfers als kathartisch erklärt worden. Ziehen hat nachgewiesen, daß auch der Ausstreuerung von Gerstenkörnern diese Bedeutung zugeschrieben wurde, weil man sie mit dem Waschen als eng zusammengehörig empfand.³ Gewiß lassen sich viele Analogien für diese Ansicht anführen, und die beiden vorher genannten Forscher erkennen die kathartische Bedeutung für gewisse Einzelheiten an. Es scheint aber, daß man bei diesem Bestreben, die einleitenden Zeremonien als ein ursprünglich selbständiges Ritual zu erweisen, das einer anderen Gottheit bzw. den Toten galt, etwas zu leicht die Tatsache beiseite geschoben hat, daß sie doch eben einleitende Riten sind und daß man deshalb zuerst versuchen muß, sie unter diesem Gesichtspunkt zu erklären, ehe man sie als einen nachträglich angegliederten Komplex erklärt. Daraus ergibt sich noch ein zweiter wichtiger Gesichtspunkt: nicht nur die Reinigung, sondern auch die Heiligung des Opfertieres und der am Opfer Beteiligten sind notwendig; darauf deutet die Antwort auf die Frage des Herolds: τίς τῆδε; πολλοὶ κάγαθοί.⁴ Mit anderen Worten: die einleitenden Zeremonien müssen unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, daß sie, um den von van Gennep geprägten Terminus⁵ zu verwenden, ein *rite de passage* sind, durch welchen besonders das Opfertier, aber auch die Anwesenden von der Sphäre des Profanen in die Sphäre des Heiligen überführt werden, in der die Opferhandlung sich bewegt. Das Alter und die allgemeine Gültigkeit der Vorstellung erhellen besser, wenn man *consecratio*, Weihung, sagt, was auf dasselbe herauskommt.

¹ Stengel, Opferber. S. 17ff.; Eitrem, Opfer S. 2f.

² Eitrem, Opfer, bes. der Schlußabschnitt, Der Opferritus als religionsgeschichtliche Quelle, S. 461ff.

³ L. Ziehen, Οὐλοχόπτει, Hermes XXXVII, 1902, S. 391ff.

⁴ Schol. Aristoph., Pac. V. 969.

⁵ A. van Gennep, Les rites de passage, 1909.

Die dem Speiseopfer vorangehenden Riten sollen unter diesem Gesichtspunkt geprüft werden, wobei schon besprochene Riten ausgiebig herangezogen werden können. Die Zeremonie fing in der geschichtlichen Zeit damit an, daß die Anwesenden sich Kränze aufsetzten und die Hörner des Opfertieres mit Binden geschmückt wurden. Obgleich der Kranz mitunter apotropäisch verwendet wird, ist dies eine sekundäre Entwicklung aus der allgemein glücks- und segensbringenden Bedeutung, die ihm als einer Sonderform des Lebenszweiges zukommt (o. S. 127). Der Kranz verleiht Segen, erhöhte Kraft; daher bedeutet er eine Huldigung und wird bei allen heiligen Handlungen getragen.¹ Dieselbe Bedeutung haben die Binden, die so oft neben dem Kranz vorkommen. Es gibt auch ein vereinzelt Zeugnis dafür, daß das Opfertier mit einem Zweig und Lorbeer geweiht wurde.²

Ich bin nicht sicher, ob es nötig ist, eine religiöse Absicht in dem auf dem Altar angezündeten Vorfeuer zu suchen; Feuer war bei dem Opfer notwendig, und es war sehr zweckmäßig, dafür zu sorgen, daß es von Anfang an da war; das Feueranzünden war im Altertum nicht so einfach wie jetzt. Daß es in die Riten einbezogen wurde, ergab sich von selbst.

Die eigentlichen Zeremonien fingen damit an, daß der Korb mit der Opfergerste und das Becken mit Wasser um den Altar herumgetragen wurden. Von den verschiedenen Bedeutungen, welche die Handlung des Umkreisens haben kann, paßt nur die eine, daß die Opfergeräte dadurch geheiligt wurden (vgl. o. S. 113). In geschichtlicher Zeit nahm man ein brennendes Scheit vom Altar, tauchte es in das Wasser im Becken hinein und besprengte damit die Anwesenden und den Altar. Die kathartische Bedeutung dieses Ritus ist anerkannt. Bei Homer finden sich nur die Wörter *χέρνιψ* und *χέρνιπτεσθαι* in demselben Zusammenhang wie die *οὐλοχύται* erwähnt.³ Entgegen der geläufigen Übersetzung hat Stengel zu zeigen versucht, daß es sich nicht um ein Händewaschen, sondern um das Ausgießen einer Wasserspende handelt,⁴ eine offenbare Übertreibung, denn die Wörter bedeuten etymologisch „die Hände waschen“. *χέρνιψαντο* ist ein *ἄπαξ λεγόμενον*, das Substantiv kommt aber öfters in der Bedeutung Waschbecken vor.⁵ Das zeigt unwiderleglich, daß der Ritus ursprünglich ein Händewaschen war, wie man es vor jeder sakralen Handlung vornahm (o. S. 102). Stengels Einwand, daß bei einer heiligen Handlung bereits verunreinigtes Wasser nicht ausgegossen werden kann, schlägt nicht durch;⁶ denn es ist nirgends gesagt, daß das Wasser eine Spende war. Eitrem, der sonst die Einwände gegen Stengels Ansicht richtig

¹ Der Gedanke Deubners in dem oben S. 127 A. 1 zitierten Aufsatz, AfRw. XXX, 1933, S. 90, daß der Kranz als Sicherung des Opfern den dem Gott gegenüber dienen sollte, der sich auf den analogen Gebrauch des Kranzes im Zauber stützt, ist allzu künstlich; die Griechen standen ihren Göttern nicht mit einer solchen Furcht gegenüber, und der Gebrauch im Zauber ist eine nachträgliche Entwicklung.

² Opferkalender von Kos, SIG.³ 1025, erneut herausgegeben von R. Herzog, Abh. Akad. Berlin 1928, 6 S. 6, Nr. 1

Z. 31f. τὸμ βοῦν κατάρχονται θαλλῶι καὶ δάφναι.

³ γ 445 Νέστωρ χέρνιβά τ' οὐλοχύτας τε κατάρχετο; A 449 χέρνιψαντο δ' ἔπειτα καὶ οὐλοχύτας ἀνέλοντο.

⁴ Stengel, Opferbr. S. 34ff.

⁵ Das Waschbecken mit der zugehörigen Kanne kommt schon in der minoischen Zeit wie im heutigen Griechenland vor, Sp. Marinatos, Le chernibon dans la civilisation minoenne, BCH. LIII, 1929 S. 365ff.

⁶ Eitrem, Opfer S. 78ff.

hervorgehoben hat, nimmt jedoch im Einklang mit seiner allgemeinen Anschauung an, daß das Wasser eine Spende an die Totengeister war, da Wasserspenden im Totenkult gewöhnlich sind. Mit seiner ganzen Hypothese fällt auch diese Deutung. Es ist absolut nicht einzusehen, warum das Händewaschen vor dem Opfer nicht einfach das sein soll, was es vor jeder anderen sakralen Handlung ist, eine Reinigung. Natürlich wurde das Waschwasser danach ausgegossen. Der ursprünglichen Bedeutung tut es keinen Eintrag, wenn die Handlung später umgedeutet oder umgewandelt wurde, so daß eine Besprengung mit Weihwasser an die Stelle des Händewaschens trat.

Schwieriger ist die Frage nach den mit Salz gemischten Gerstenkörnern, nach den *δαί*, wie sie später genannt wurden; in dem homerischen Namen *οὐλοχύται* liegt ein Hinweis darauf, daß sie ausgestreut wurden. Aus der homerischen Schilderung des Opfers A 447 ff. geht hervor, daß die Anwesenden, nachdem sie sich die Hände gewaschen hatten, die Körner in die Hände nahmen, während des Gebets hielten und darauf hinwarfen. Hiernach hat Stengel das Gebet der Penelope, *δ* 759 ff., obgleich der Wortlaut anscheinend nicht dafür spricht, mit Recht so erklärt, daß Penelope während des Gebets die Gerstenkörner in der Hand hält und sie dann ausstreut.¹ Das Ausstreuen von Gerstenkörnern kann demnach auch als Einzelritus vorkommen. Wohin die Körner geworfen werden, sagt Homer nicht; in späterer Zeit streute man sie in die auf dem Altar lodernde Flamme und auf den Kopf des Opfertieres. Damals wurde der Ritus kathartisch aufgefaßt.² Die von Stengel und Eitrem gegebenen Deutungen, daß die Ausstreuerung der Körner ein Opfer an Ge bzw. die Toten sei, sind zu weit hergeholt, als daß sie besonders widerlegt zu werden brauchen. Andere haben gemeint, daß die *οὐλοχύται* ein neben dem Fleisch dargebotenes Opfer von Brotfrucht seien. Das wäre möglich; denn der Einwand, daß auch Kuchen geopfert werden, zieht nicht. Wenn der Sinn eines Brauches verblaßt, kommt es vor, daß Dubletten hinzutreten. Dagegen spricht aber bestimmt, daß die Körner ausgestreut werden.

Die *οὐλοχύται* gehören in die Reihe der Bräuche, die schon unter dem Stichwort Panspermie behandelt wurden (o. S. 127 ff.); denn nicht nur eine Mischung von allerlei Früchten, sondern auch Getreide – und die Gerste war das älteste Getreide – und sogar Brote finden in diesen Riten Verwendung. Dahin gehören auch die *καταχύσματα*, mit denen der neugekaufte Sklave und der Bräutigam überschüttet wurden. Der Sinn dieser Handlungen ist unmißverständlich; sie sind alte Fruchtbarkeitsbräuche, die wie so häufig eine allgemein glückverheißende und segensbringende Bedeutung erhalten haben, ebenso wie der Maizweig und der Kranz. So versteht man auch, warum Penelope bei ihrem Gebet die *οὐλοχύται* nimmt. Beim Opfer bedeuten sie – in der Sprache der griechischen Religion – wie der Kranz erhöhte Kraft, Segen, Heiligung.

Auf das Gebet, von dem schon oben einige Worte gesagt wurden, folgte das Abschneiden der Stirnhaare des Opfertieres, die in das Altarfeuer geworfen

¹ Stengel, Opferbräuche S. 14f. *δ* 761 *ἐν δὲ θέτ' οὐλοχύτας κανέω, ἤρατο δ' Ἀθήνη; 767 ὡς εἶποῖς' ὀλόλυξε κατλ.*

² Ziehen a. a. O. Vgl. Plut. quaest. gr.

24 p. 296 F mit meiner Bemerkung Class. Rev. XLIII, 1929, S. 122 = Opusc. I S. 411f.

wurden. Nach dem, was über das Haaropfer bemerkt wurde, ist der Sinn dieses Ritus ohne weiteres klar.¹ Dadurch daß die Haare des Tieres auf den Altar, die vor allem heilige Stätte, und in das gleichfalls heilige Altarfeuer niedergelegt werden, wird das Tier geweiht; der Ritus entspricht also dem späteren Umwinden der Hörner des Tieres mit Binden, ist aber altertümlicher, eindrucksvoller.

Das laute Aufschreien der Frauen, das Homer schildert, ist später durch Flötenmusik ersetzt worden.² Musik heilt Krankheiten und vertreibt böse Geister; das ist auch der Sinn des lauten Rufens. Das laute Aufschreien der Frauen kommt ja aber bei den verschiedensten Gelegenheiten in der Religion wie im Leben vor; es ist der unmittelbare Ausbruch sowohl der Freude wie des Kammers und der Ekstase und dazu das Mittel, jemanden herbeizurufen.³ Homer verwendet denn auch das Schreien in verschiedenster Weise. Als Eurykleia die getöteten Freier sah, wollte sie aufschreien, (χ 408); Penelope schreit nach ihrem Gebet auf (δ 767), offenbar eine letzte Hinwendung an die Göttin. Als die Troerinnen der Athena den Mantel bringen, strecken sie die Hände aus und schreien vor dem Gebet auf (Z 301), auch dies deutlich, um die Aufmerksamkeit der Göttin zu wecken. Die klassische Stelle ist γ 450, wo die Frauen aufschreien, als dem Opfertier der Todeshieb versetzt wird. Die Männer schweigen bei dem Opfer. Bei dieser Sachlage scheint es kaum angebracht, auf eine besondere Bedeutung des Aufschreiens beim Opfer zu fahnden; es ist doch wohl nur ein unmittelbarer Ausbruch des Gefühls in einer nervenerregenden Situation nach Frauenart.

Wir haben die feststehenden und wichtigsten einleitenden Riten des Speiseopfers besprochen. Sie bewegen sich alle in dem Kreis der Gedanken, die sich bei den Vorbereitungen zu dem höchsten Ritus der griechischen Religionsübung regen mußten. Sie dienen der Reinigung von Befleckung und der Weihung und Heiligung der Anwesenden, der Opfergeräte und schließlich und vor allem des Opfertieres; alle sollen von dem profanen Alltagsleben in die Sphäre der Heiligkeit erhoben werden; Einsegnung möchte vielleicht das treffende Wort sein. Dazu dienen besonders ursprüngliche Fruchtbarkeitsriten, die längst eine allgemein glück- und segensbringende Bedeutung erhalten hatten. Es besteht also durchaus keine Veranlassung zu der Annahme, daß der Komplex der einleitenden Zeremonien eine ursprünglich selbständige Opferhandlung gewesen sei, die dem Speiseopfer angegliedert worden ist.

Es erübrigt noch, eine Einzelheit zu besprechen, die bei Homer nicht vorkommt, das Bestreichen des Altars mit dem Blut des geopfertem Tieres.⁴ Es ist richtig, daß Blutspenden besonders im Totenkult vorkommen, man darf aber nicht vergessen, daß das Blut irgendwo untergebracht werden mußte. In homerischer Zeit wird man es wohl auf die Erde haben hinabfließen lassen, in der auch andere Überreste geborgen wurden. In geschichtlicher Zeit wurde es in einem Gefäß, dem σφαγεῖον,⁵ aufgenommen und der Altar damit

¹ S. o. S. 136 ff.; vgl. auch den Brauch, daß die Haare des Opfertieres bei dem Eidopfer in die Hände genommen werden, o. S. 139.

² Es wird später nur von den Tragikern erwähnt, Aisch., Sept. V. 267 f. und Agam.

V. 594 ff.

³ S. u. S. 157.

⁴ Stengel, Opferbr. S. 18 ff.; Eitrem, Opfer S. 416 ff.

⁵ Stengel, Opferbr. S. 101 f.

bestrichen; in Didyma soll es sogar einen Altar von geronnenem Blut gegeben haben (s. o. S. 87). Das bezeugt, daß das Blut wie die Asche behandelt wurde, auf der heiligen Stätte blieb, und daß es, wenn man es nicht angemessen fand, die Erde damit zu durchtränken, dazu verwendet wurde, die heiligste Stätte, den Altar, zu bestreichen. Das erinnert ferner an den Brauch, die Altäre immer wieder weiß zu tünchen, der aus vielen Inschriften und Funden bekannt ist.¹ Der Altar des Zeus in Olympia wurde mit der Asche von dem Herd des Prytaneions bestrichen, die mit dem Wasser des Alpheios vermischt wurde.²

8. Trächtige Opfertiere. Es gibt eine nicht geringe Zahl von besonderen und eigentümlichen Opferbräuchen, die aus der literarischen Überlieferung und besonders aus den inschriftlich überlieferten Sakralgesetzen bekannt sind. Sie sind oft von großem Interesse, gehören aber zum Sondergebiet der Heortologie und der Sakralantiquitäten, auf die für die Einzelheiten verwiesen werden muß.³ Hier sollen nur ein paar Fälle von allgemeiner Bedeutung behandelt werden.

Trächtige Opfertiere werden der Demeter und den mit ihr verwandten Göttinnen geopfert.⁴ Cornutus spricht das als eine allgemeine Regel aus;⁵ sie wird durch inschriftliche Zeugnisse bestätigt, die nicht nur das Schwein, sondern auch das Schaf erwähnen.⁶ Mit Demeter gehen die Erdgöttinnen zusammen. Bezeichnend sind die Vorschriften der Tetrapolisfasti, der Γῆ ἑγ γύαις, eine trächtige Kuh, der Daira,⁷ die zum eleusinischen Kreis gehört, ein trächtiges Schaf, der Eleusinia eine trächtige Sau zu opfern,⁸ die der mykonensischen Fasti, der Demeter Chloe und der Demeter ὑπὲρ καρποῦ eine trächtige Sau, und schließlich die eines rhodischen Sakralgesetzes, den Δαμῖ ἄτεραι ein trächtiges Schaf zu opfern.⁹

Dieser Brauch ist dann auf einige andere weibliche Gottheiten übertragen worden, die Hera Anthie in Milet,¹⁰ die Rhea auf Kos,¹¹ die Eumeniden in Sikyon¹² und auf die Pelarge,¹³ die mit dem Kabirenkult und als Tochter des Potnieus mit dem Demeterkult in Potniai zusammengehört, in dem Ferkel in die sogenannten Megara versenkt wurden (o. S. 119). Die Erklärung des Cornutus ist im Prinzip richtig; nach einer naheliegenden Analogie wurden den Fruchtbarkeitsgöttinnen trächtige Tiere geopfert. Leider ist von dem

¹ Siehe die Indices der Inschriftensammlungen, z. B. SIG.³ s. v. χοινάζειν und περι-αλειφειν. Altäre mit wiederholt erneuertem Überzug sind gefunden z. B. auf Delos und in Olympia, einer mit der Inschrift ἥρωος.

² Paus. V 15, 9.

³ Stengel, Gr. Kultusalts.; Deubner, Att. Feste; Nilsson, Gr. Feste.

⁴ Aufzählung der Beispiele bei Stengel, Gr. Kultusalts. S. 155 A. 7.

⁵ Cornutus, Theol. gr. 28 p. 56 Lang θύουσι δ' ὅς ἐγκύμονας τῇ Δήμητρι πάνυ οἰκείως, τὸ πολύγονον καὶ εὐσύλληπον καὶ τελεσφόρον παριστάντες.

⁶ Schwein: Mykonos SIG.³ 1024 = FS. 4 Z. 11ff. Delos: IG. XI 2, 287 Z. 68; Inscr. de Delos 442 Z. 200. Schaf: Kos, SIG.³ 1025 = FS. 5 = Abh. Akad. Berlin 1928:

6 Nr. 1 Z. 60 und Rhodos, u. A. 9.

⁷ Nilsson, AfRw. XXXII, 1935, S. 82f. = Opusc. II S. 545f.

⁸ IG. II², 1358 = FS. 26 Z. 12. In den nach griechischem Ritus gefeierten Säkularopfern des Augustus wird der Ge eine trächtige Sau geopfert, s. das Säkularorakel bei Zosimos II 6 Z. 10f.; die Inschrift ist an der betreffenden Stelle zerstört.

⁹ S. Nilsson, AfRw. a. a. O. S. 87 A. 5 = Opusc. II S. 552 A. 33.

¹⁰ Milet III S. 163 Nr. 31 Z. 5, weißes Mutterschaf.

¹¹ SIG.³, 1026 = FS. 6 = Herzog, Abh. Akad. Berlin 1928, 6 Nr. 2 Z. 3.

¹² Paus. II 11, 4.

¹³ Paus. IX 25, 8.

Ritual dieser Opfer nichts bekannt, so daß wir nicht feststellen können, ob sie etwa einer Zauberhandlung nahekommen oder den gewöhnlichen Opfern angeglichen sind.

9. Die Buphonien. Ein vielerörtertes Problem sowohl hinsichtlich der Überlieferung wie der Bedeutung des Ritus sind die Buphonien, ein Akt des Festes der Dipolien, der schon den Zeitgenossen des Aristophanes unverständlich und altfränkisch vorkam. In allem Wesentlichen kann ich mich, was die Vorfagen und die bisherigen Erklärungsversuche betrifft, den lichtvollen Ausführungen Deubners anschließen.¹ v. Prott's Annahme, daß die Sopatroslegende sich auf irgendeinen ionischen Kult beziehe, stehe ich jetzt zweifelnd gegenüber; dieser Bericht ist offenbar stark überarbeitet und enthält viel Unsicheres nicht nur in der ätiologischen Partie, sondern auch in den angeblichen Kulttatsachen. Damit wird auch die sehr interessante Angabe verdächtig, daß der Balg des getöteten Ochsen zusammengenäht, mit Halmen ausgestopft und an einen Pflug angespannt aufgestellt wurde. Deubner hat sich über die Glaubwürdigkeit dieses wichtigen Punktes nicht geäußert; es ist mir aber kaum glaubhaft, daß der Gewährsmann sich dies ganz aus den Fingern gesogen haben sollte. Andererseits wird dieser Brauch von Pausanias nicht erwähnt; vielleicht war er abhanden gekommen.

Wir haben uns an die sicher bezeugte Haupttatsache zu halten, daß man Gerste mit Weizen vermischt auf einen Tisch legte, einen Ochsen losließ und ihn, wenn er die Gerste anschnüffelte, tötete. Der Tötende gehörte zu dem Geschlecht der Thauloniden und wurde *βουφόνος* genannt, mit einem Wort, das auf einen Mord hindeutet; er ergriff auch gleich nach der Tat die Flucht; das Beil wurde vor Gericht gebracht und weggeschafft. Daß das Tier ein Pflugstier war, ist überliefert und wird allgemein anerkannt.² Die älteren Erklärungen sind nicht befriedigend; Robertson Smith und Farnell deuteten den Ritus als totemistisch,³ von Prott als den Ersatz eines Menschenopfers, Stengel als den Übergang von einem unblutigen in ein blutiges Opfer, Schwenn als einen alten Jagdritus, so jetzt auch Meuli. Das alles ist ätiologisch oder zu weit hergeholt und zu schwach begründet. Mannhardt fand darin die Tötung des Vegetationsdämons; seiner Ansicht schließe ich mich an. Deubner hebt mit Recht hervor, daß das Schuldbewußtsein, das in der Verfolgung des Täters und der Verurteilung der Mordwaffen zum

¹ Deubner, Att. Feste S. 158ff., der die Quellenstellen abdruckt, mit Ziehens Besprechung, Gött. Gel. Anz. 1935 S. 457ff.; ebenso Stengel, Opferbr. S. 203ff.; J. Töpffer, Attische Genealogie, 1889, S. 149ff.; H. von Prott, Buphonien, Rh. Mus. LII, 1897, S. 187ff.; Nilsson, Gr. Feste S. 14ff.; F. Schwenn, Gebet und Opfer, 1927, S. 99ff. Cook, Zeus III S. 570ff. Die wichtigsten Quellen sind Paus. I 24, 4; 28, 10; Schol. Aristoph. Nub. V. 985; Porphyrius de abst. II 10 und die erweiterte Fassung, die Sopatroslegende, II 28, die von Bernays auf Theophrast zurückgeführt wurde. Die athenischen Buphonien werden mit willkürlichen Annah-

men auf ein mykenisches totemistisches Opfer zurückgeführt von B. Tamaro, Culto miceneo sull'Acropoli, Annuario della scuola archeol. di Atene, IV-V, 1921-23, S. 1ff.; vgl. Nilsson, MMR. S. 406 A. 1. Meuli a. a. O. S. 275f. führt den Ritus auf einen Jägerbrauch zurück. Athenische Münzen der Kaiserzeit mit einem Bukranion, das mitunter auf einem Tisch liegt, auf die Dipolien bezogen, Hesperia V, 1936, S. 301 mit Taf. V.

² Schol. Arat. Phaen. V. 132; Deubner a. a. O. S. 172.

³ W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, 1899, S. 233f.; Farnell, Cults I S. 56ff.

Vorschein kommt, auf der Scheu des Ackermannes beruht, seinen Arbeitskameraden, den Pflugochsen, zu töten; nebenbei bemerkt, stimmt das zu der Ausstopfung und Aufstellung des Balges, von der die Sopatroslegende erzählt.

Zum Vergleich zieht Deubner nur das Kalbsopfer auf Tenedos heran, das jedoch in den dionysischen Kreis gehört; er tut es, um zu zeigen, daß in archaischer Zeit Bedenken gegen das Tieropfer aufkamen. Denn da Zeus Polieus später als Athena auf der Burg heimisch wurde, meint er, daß sein Kult erst in der archaischen Zeit entstand. Das ist jedoch kein Beweis gegen das Alter der Buphonien; sie sind ein prädeistischer Ritus, der dem Kult des Zeus Polieus angegliedert wurde. Trotz der bestehenden Schwierigkeiten ist es notwendig, weiter auszuholen.

Die Tötung eines Pflugochsen kommt in zwei nahe verwandten Heraklesmythen vor.¹ Der eine erzählt, wie Herakles dem Dryoper Theiodamas den Ochsen vom Pflug wegnimmt und verzehrt, was zur Übersiedlung des Stammes den Anlaß gibt. Nach der lindischen Legende² vollbringt er dieselbe Handlung gegen einen Ackersmann, der denselben Namen trägt, was auf dichterischer Kontamination beruhen mag, wenn es auch schon bei Kallimachos vorkommt. Die lindische Legende dient als Aition für einen sehr eigentümlichen Opferbrauch. Zwei Pflugstiere wurden an einem βοῦςυγον genannten Alter geopfert, während der Priester aus einer gewissen Entfernung den Heros mit Verwünschungen überhäufte; Herakles wurde daher βουθόνας genannt. Die entscheidenden Vergleichspunkte sind die Schlachtung der Pflugstiere und die Unerlaubtheit dieser Handlung, die in den Verwünschungen ihren Ausdruck findet. Wenn sich derselbe ätiologische Mythos unter den Dryopern findet, so darf man daraus schließen, daß auch das Opfer eines Pflugstieres bei ihnen vorgekommen ist. Daß es nicht ganz vereinzelt war, aber als auffällig empfunden wurde, ergibt sich auch aus dem Kult des Apollon Spodios in Theben, bei dem ein sehr einfaches Aition für das Opfer des Pflugstiers erfunden wurde.³

Der Monatsname Buphonion auf Delos und Tenos zeigt unwiderleglich, daß die Buphonien auch dort heimisch waren. Der Monatsname Bukatios kann auf ein gewöhnliches Opfer hindeuten, während das Wort φόνος auf einen Mord hinweist. In meiner früheren Behandlung des Brauches habe ich die Opfer an Zeus Polieus auf Kos und an Zeus Sosipolis in Magnesia am Mäander herangezogen. Der Festkalender von Kos war, wie die größtenteils identischen Monatsnamen zeigen, mit dem rhodischen engstens verwandt. Das koische Opfer ist durch ein Sakralgesetz bekannt.⁴ Auf sehr umständliche Art und Weise wurde eine Anzahl von Stieren auf den Markt getrieben, wo der Priester des Zeus Polieus und die Hieropöen an jeder Seite eines Tisches saßen. Ein Stier, der den Kopf beugte, wurde der Hestia geopfert; man darf schließen, daß der dem Zeus Polieus geopfert Stier auf dieselbe Weise

¹ Das Material bei Höfer in RL. s. v. Theiodamas; dazu Kallimachos, Aitia fr. 7 Pfeiffer; fr. 29 in der Ausgabe von 1949, wo bemerkt wird, daß die lindische Legende die ältere ist. Sehr ausführliche Behandlung der Überlieferung R. Pfeiffer, Kal-

limachosstudien, 1922, S. 78ff.

² Am ausführlichsten Lactanz, Inst. div. I 21, 31; s. Nilsson, Gr. Feste S. 450f.

³ Paus. IX 12, 1.

⁴ Zitiert o. S. 151 A. 6; Nilsson, Gr. Feste S. 17ff.

ausgewählt wurde, und vielleicht, daß auf dem Tisch Kuchen und Getreide lagen. An diesem Tage fand ein Voropfer statt: der Priester befahl den Beteiligten, sich in dieser Nacht des Geschlechtsverkehrs zu enthalten, was in alter Zeit für agrarische Feste besonders eigentümlich war. Am folgenden Tag, dem 20. Batromios, wurde der Stier dem Zeus Polieus geopfert und dazu Mehl und Brote. Das Opfer war ein Speiseopfer; die Verteilung des Fleisches wird genau geregelt. Die Inschrift gehört der Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. an, in der eine umfassende Kodifikation der Sakralgesetze vorgenommen wurde; zu dieser Zeit wird schon viel Altertümliches abhanden gekommen sein, so daß man sich nicht zu wundern braucht, wenn die Riten verblaßt sind. Die Vergleichspunkte mit den athenischen Buphonien bestehen einmal darin, daß der Stier sich selbst anbietet, und zweitens darin, daß er dem Zeus Polieus geopfert wird. Zum Verständnis des Brauches trägt der koische Ritus freilich nichts bei.

Anders steht es mit dem Opfer an Zeus Sosipolis in Magnesia am Mäander.¹ Ein Stier wurde im Monat Heraion eingekauft und im Kronion zu Anfang der Saatzeit (*ἀρχομένου σπόρου*) in feierlichem Zug dem Zeus Sosipolis vorgeführt, wobei ein feierliches Gebet hergesagt wurde für das Wohlergehen aller, für Frieden und Reichtum und für Fruchtbarkeit der Saaten und anderer Früchte und des Viehs. Der Stier wurde den ganzen Winter hindurch gefüttert, wozu auch Gaben eingesammelt wurden. Er wurde am 12. Artemision geopfert. Im Zug wurden die Zwölfgötter mitgeführt, und bei ihrem Altar auf dem Markt wurde eine hölzerne Bude mit Betten aufgeschlagen. Dieses Göttermahl muß eine spätere Zutat sein. Das Fleisch wurde unter die Teilnehmer an dem Festzug verteilt. Übereinstimmungen in Einzelheiten mit den Buphonien fehlen, wenn man nicht aus Pausanias² schließen will, daß auch in Athen der Stier einige Zeit vorher bereitgehalten wurde, was recht wahrscheinlich anmutet. Der Monat, in dem der Stier geopfert wird, Artemision, fällt immer in den Frühling; die Gleichsetzung mit dem Thargelion erscheint berechtigt, da Artemis am 6. Thargelion geboren wurde und der 6. Thargelion der Stiftungstag des Tempels der Artemis Leukophryene ist. Das sehr Bedeutungsvolle, was wir hierbei lernen, ist, daß der Stier am Anfang der Saatzeit geheiligt, diese ganze Zeit hindurch gefüttert und an ihrem Ausgang geopfert wurde. Deutlicher kann der Zusammenhang mit der Vegetation nicht ausgesprochen werden; der Stier wird zur Zeit der Aussaat geweiht und zur Zeit der Ernte geopfert. In welche Zeit der koische Monat Batromios fiel, ist nicht sicher; Vermutungen lohnt es sich nicht hier vorzutragen. Die Dipolien in Athen wurden am 14. Skirophorion gefeiert, d. h. zur Dreschzeit, mit der die Arbeitsleistung der Tiere bis zur nächsten Aussaat beendet ist, abgesehen von dem Brachpflügen. Es ist nicht zufällig, daß der Pflugstier gerade zu dieser Zeit geopfert wird, und es paßt gut zu der Zeitlage des Opfers in Magnesia. Die Differenz von ungefähr drei Wochen ist nicht allzu groß; solche Unstimmigkeiten stellten sich oft ein bei der Regelung der Feste nach dem Mondkalender, wie aus der wechselnden Lage eini-

¹ Inschr. von Magnesia, 98 = SIG.³ 589, aus dem Jahre 196 v. Chr.; Nilsson, Gr. Feste S. 23ff.; O. Kern, Arch. Anz. 1894

S. 78ff.

² Paus. I 24, 4 ὁ βοῦς δέ, ὃν ἐς τὴν θυσίαν ἐτοιμάσαντες φυλάσσουν.

ger gleichbenannter Monate ersichtlich ist. Wirtschaftliche Gesichtspunkte hineinzutragen, d. h. die Schlachtung unnötiger Tiere anzunehmen, wäre Afterweisheit.

Demnach glaube ich, noch meine alte Zusammenstellung dieser Feste aufrechterhalten zu können. Die Behauptung, daß der Stier den Vegetationsgeist vertritt, möchte ich aber nicht mehr so ohne weiteres vertreten. Unter den von der Religionswissenschaft herausgearbeiteten Typen sieht dieser Stier wirklich dem Jahrkönig Frazers oder noch besser dem *ἐνιαυτός δαίμων* Miss Harrisons¹ ähnlich, d. h. einer Verkörperung der sich jährlich erneuernden Vegetation. Soviel möchte ich noch behaupten, daß der dem Zeus Sosipolis und auch der bei den Buphonien geopferte Stier eine Parallele zu den Saaten bieten; mit dem Abschluß der Vegetationsperiode, wenn die Saat abgeerntet und ausgedroschen ist, wird er getötet. Es steckt hierin alter Vegetationszauber, und es wäre leicht, Deutungen nach bekanntem Muster zu geben, besonders wenn man die Ausstopfung und Aufstellung des getöteten Tieres in der Sopatroslegende für gute Überlieferung hält; und es ist wirklich schwer denkbar, daß sie ganz aus freien Stücken erfunden worden ist. Ich enthalte mich jedoch dessen und begnüge mich mit dem oben angezeigten Parallelismus, der im alten Zauber immer wiederkehrt.

Wenn die Angabe der Sopatroslegende zuverlässig ist, daß der an den Buphonien getötete Ochse ausgestopft und an einen Pflug angeschirrt aufgestellt wurde, ist das Tier ein Vertreter der Saat, die eben abgeerntet und ausgedroschen worden ist, die aber in der nächsten Vegetationsperiode wieder aufleben wird. Aus den heutigen europäischen Ackergebräuchen ist die Überführung der Wachstumskraft von der zu Ende gehenden in die künftige Vegetationsperiode wohlbekannt; es wird z. B. die letzte Garbe aufbewahrt oder aus ihren Körnern ein Brot, der sogenannte Säekuchen, gebacken, der oft tier- oder menschengestaltig ist, und bei dem Anfang der Ackerarbeiten im Frühling unter den Pflügern und ihren Tieren verteilt wird; oder es wird auch der Pflug darüber geführt. (Zu beachten ist, daß in Nordeuropa der Einschnitt zwischen den Vegetationsperioden, die Ruhezeit, in den Winter fällt, in Griechenland dagegen in den Sommer.) Dies ist eine gute Parallele zu der Opferung des Pflugstieres, der die Saat vertritt, an den Buphonien. Das Opfer war ein Speiseopfer, von dem die Teilnehmer kosteten; es wäre also unter die sakramentalen Opfer einzureihen; sein ursprünglicher, von den Griechen vergessener Zweck wäre, die Kontinuität der Wachstumskraft zu sichern.

10. Sakramentale Opfer. Die sakramentalen Opfer haben in der religionswissenschaftlichen Diskussion eine sehr große Rolle gespielt. Wir finden sie auf der tiefsten religiösen Stufe, in den höchsten Religionsformen. Die Grundlage ist der sehr einfache Glaube, daß, wenn der Mensch etwas Krafterfülltes sich einverleibt, er auch der Kraft teilhaftig wird. Wer z. B. ein Löwenherz aufißt, erhält die Stärke eines Löwen. Es ist dies ein primitiver Gedanke, aber er kann in die höchste religiöse Sphäre erhoben werden, weil die Handlung ein konkreter bzw. symbolischer Ausdruck des höchsten religiösen Verlan-

¹ J. E. Harrison, *Themis* 1912, passim.

gens des Menschen werden kann, der Kommunion, seines Einswerdens mit dem Gott. Der Gott geht in den Menschen ein.¹ Zwischen diesen beiden Endpunkten liegen Zwischenstufen, auf die allerlei Nebeneinflüsse, verwandte Vorstellungen und Bräuche eingewirkt haben. In den Vegetationsbräuchen sind solche Riten häufig, obgleich sie meistens mehr nach der magischen Seite hinneigen.

In der griechischen Religion erkennt man eine solche Kommunion in der Omophagie, einem Akt der dionysischen Orgien. Die Mänaden, die unter Tanz und Fackellicht in den Bergen umherschweiften, ergriffen, in die höchste Verzückung versetzt, ein Tier, zerrissen es und verschlangen seine Glieder roh. In dem Tier erkennt man den Gott selbst, der in Tiergestalt erscheint, z. B. in dem bekannten Rulied der Eleerinnen, in dem er ἄξει ταῦρε genannt wird.²

Sehr merkwürdig ist das Opfer an Dionysos ἀνθρωπορραΐσσης auf Tenedos.³ Eine trächtige Kuh wurde als Wöchnerin behandelt, ihr Kalb mit Kothurnen, der Fußbekleidung des Dionysos, angetan und geopfert; der sie getötet hatte, floh unter Steinwürfen bis zum Gestade des Meeres. Deubner hat die Ähnlichkeit mit den Buphonien hervorgehoben und die Zeremonie richtig als einen Überrest der sakramentalen Zerreißung des Gottes bezeichnet; es ist der Höhepunkt der bakchischen Orgien, umgesetzt in einen nüchternen Staatskult; sogar der Ritus und der Beiname des Gottes deuten unverkennbar auf die Zerreißung des Dionysoskindes und auf die mythischen Erzählungen, daß Kinder den Mänaden zum Opfer fielen. Es nimmt einen nicht wunder, daß dieses Opfer wie die Tötung des Pflugstieres bedenklich schien, so daß der Töter unter Steinwürfen fortgejagt wurde. Soweit mag die alte Ansicht, die dieses Kalb als einen Ersatz für ein Menschenopfer betrachtete, berechtigt sein. Leider wird nicht gesagt, was mit dem getöteten Kalb geschah; trotzdem ist der Brauch für die Beurteilung des Dionysoskultes sehr wertvoll, weil das Opfertier offenbar den Gott selbst vertrat.

Alle Schilderungen der Omophagie sind mythisch, sie beziehen sich auf das in der Literatur und Kunst verherrlichte Mänadentum, von dem die kultischen Begehungen der Mänaden ein blasses Spiegelbild waren.⁴ So können Zweifel entstehen, ob diese Schilderungen, z. B. die klassische des Euripides in seinen Bakchen, dem Leben entnommen oder dichterische Ausgestaltung sind; doch ist kein Zweifel daran möglich, daß es eine jenen Schilderungen entsprechende Wirklichkeit, wenigstens in der Frühzeit der dionysischen Bewegung, gegeben hat, d. h. daß die Omophagie ein tatsächlicher Kultbrauch war. Dafür gibt es jetzt einen inschriftlichen Beleg; in einer Opfervorschrift des 3. Jahrhunderts v. Chr. aus Milet, welche den Dionysoskult betrifft, wird das ὠμοφάγιον ἐμβάλειν geregelt.⁵ Das Wort ὠμοφάγιον zeigt, daß

¹ E. Reutersköld, Die Entstehung der Speisesakramente, 1912.

² Bei Plut., quaest. gr. 36 p. 299 B; mehr u. S. 571.

³ Älian, N. A. XII 34; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 308; Deubner, Att. Feste S. 173; Cook, Zeus I S. 659ff.; II S. 667 ff. Auf den Münzen aus Tenedos kommt das Doppelbeil neben einer Traube vor, Nilsson, MMR. S. 193f.

⁴ Wir kommen hierauf unten S. 570ff. bei der Besprechung des Dionysos zurück, auf die überhaupt verwiesen werden muß.

⁵ Th. Wiegand, Sechster Bericht über die Ausgrabungen in Milet usw., Abh. Akad. Berlin, Anhang, 1908, S. 22f. Z. 1 θταν δὲ ἡ ἱέρεια ἐπιτελέσῃ τὰ ἱερὰ ὑπὲρ τῆς πόλ[εως] [ὄργια] μὴ ἐξεῖναι ὠμοφάγιον ἐμβάλειν μηθὲν πρότερον [ἢ ἡ ἱέρεια] ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐμβάληι. μὴ ἐξεῖναι δὲ μηδὲ [συν-]

das Rohessen noch zum Kult gehörte, obgleich es im Staatskult zu einem Ritus, dessen Vorgang leider nicht klar ist, abgeschwächt worden war, wie das ganze Mänadentum bei der Aufnahme in den gewöhnlichen Kult gemildert wurde.

Gegen die in der Religionswissenschaft allgemein verbreitete Auffassung von der Omophagie als eines sakramentalen Mahles hat Wilamowitz leidenschaftlichen Einspruch erhoben;¹ soweit mag er recht haben, daß der Brauch von den Griechen nur durch Traditionalismus bewahrt wurde und daß sie in der ältesten Zeit, als die dionysischen Orgien sich wie ein Lauffeuer über Griechenland verbreiteten, kaum einen tieferen Sinn damit verbanden. Darum handelt es sich aber gar nicht, sondern um den Ursprung des Ritus, der vielleicht nicht einmal griechisch war. Es ist sehr schwer zu glauben, daß die Omophagie aus barer Willkür, aus reinem Zufall nur als eine Äußerung der Verzücktheit entstanden ist. Wenn dem nicht so ist, so gibt es keine andere Erklärung als diejenige, die für viele ähnliche Bräuche unter den verschiedensten Völkern und Kulturstufen bis zu der Transsubstantiationslehre gilt; die Kommunion, die Einverleibung der göttlichen Kraft in den Menschen, die gerade in Vegetationskulten, wenn auch in einer nüchterneren Form, nicht selten in unzweifelhaften Beispielen vorkommt.

IV

WORT UND BEWEGUNGEN, MASKEN

1. Lied und Gebet. Ein Laut mag der unmittelbare Ausbruch der Gefühle, eine Auslösung der Spannung oder der Ekstase sein, und gar ein Ausruf mag auf diejenigen, die ihn hören, mächtig wirken; er ist oft die kollektive Äußerung einer Gesamtheit und dient der Intensifizierung der Gefühle; er mag schließlich einen Platz im Ritus finden. Solcher Art sind bei den Griechen die *ὀλοολυγή* (s. o. S. 142), *ἰά, εὐοῖ*, der Schlachtruf *ἄλλα*, die Theander in scharfsinnigen, aber überspitzten Ausführungen behandelt hat, indem er diese Rufe auf die vorgriechische, mehr psychopathisch veranlagte Bevölkerung zurückführen will.²

ἀγαγεῖν τὸν θίασον μηδὲν πρότερον τοῦ δημοσίου. Die letzten Worte sind angeführt worden, um zu zeigen, daß es sich um den orgiastischen Kult handelt, für den die Thiasoi charakteristisch sind. *ὠμοφάγον* ist klar, nicht so aber der Sinn des Wortes *ἐμβαλεῖν*. Die im Kommentar vorgeschlagene Beziehung auf Opfertiere, die man in eine Grube warf, d. h. das *μεγαρίζειν* (s. S. 119), ist unmöglich. Der von Diels a. a. O. A. 1 gegebene Hinweis auf die zum Rohessen zerstückelten Opfertiere unter Berufung auf Eur., Bacch. V. 139 *αἶμα*

τραχοκτόνον, ὠμοφάγον χάριν, gibt die einzig mögliche Erklärung, obgleich wir nicht wissen, welche Handlung unter *ἐμβαλεῖν* zu verstehen ist.

¹ Wilamowitz, GdH. I S. 287f.; II S. 68.

² C. Theander, 'Ολοολυγή und 'Ιά, *Eranos* XV, 1915, S. 99ff.; XX, 1921-22, S. 1ff. Über die *ὀλοολυγή* auch S. Eitrem, *Beitr. z. griech. Religionsgesch.* III, Kristiania Videnskapsselskabs Skrifter II, 1919: 2 S. 44ff.

Noch größere Bedeutung hat das sinnerfüllte Wort. Das mit starkem Affekt gesprochene Wort hat an sich eine Macht, die durch den Glauben bis zum Zwang gesteigert werden kann, wenn der Sprecher oder die Umstände dem Wort eine besondere zauberische Autorität verleihen. Die tatsächliche Erfüllung eines solchen Wortes scheint schon durch sein Aussprechen herbeigeführt. Besonders gilt das von dem Namen, der im Zauber und in der Religion eine große Bedeutung hat (s. o. S. 42). Nichts ist bezeichnender für die Abkehr der griechischen Religion von allem Magischen und Zauberrischen als der Platz, den sie dem Wort einräumt. Während alte Zauberriten durch die Macht der Tradition im Kult fortleben, wo sie verkappt oder umgedeutet erscheinen und ihren alten Sinn eingebüßt haben, fehlen im Kult nicht nur magische Formeln, sondern auch alte geheiligte und fest überlieferte Gebetsformen, wie sie neben vielen anderen Völkern die Römer beachteten, die sich ängstlich bemühten, den Göttern nicht durch neumodische oder ungenaue Wendungen Anlaß zum Mißfallen zu geben. Die Griechen haben keine heilige Sprache, wohl aber eine religiös gehobene, sie verkehrten mit ihren Göttern in ihrer gewohnten Sprache, wenn auch natürlich in der Literatursprache. Diese ist aber nicht dem religiösen Sprachschatz, sondern der höfischen Epik entsprungen.¹

Zwischen Gebet und Fluch besteht anfänglich kein Unterschied; mit derselben Unbefangenheit wendet man sich an den Gott, um dem Widersacher Böses wie um sich selbst Gutes zu wünschen.² Dasselbe Wort, ἀρά, ἀράομαι, bedeutet sowohl beten wie fluchen, und der Priester des Apollon, Chryses, heißt ἀρητήρ. Sein Gebet ist in Wirklichkeit ein gegen die Griechen gerichteter Fluch. Diese Bezeichnung ist nicht zufällig, sondern altertümlich und deswegen bedeutungsvoll, weil sie zeigt, daß in alter Zeit dieser Tätigkeit des Priesters eine weit größere Bedeutung zukam, so groß, daß sein Name davon abgeleitet werden konnte. Später hieß der Priester ἱερεύς vom Opfern (ἱερεύειν); wenn das Wort ἀρητήρ vorkommt, beruht es auf homerischer Tradition. Vielleicht muß man sein Vorkommen bei Homer zum Teil auf die Rechnung des frühen Apollonkultes setzen. Man darf hieraus schließen, daß die magische Kraft des Wortes bei den Griechen einmal größer gewesen ist, als es in der uns geschichtlich bekannten Zeit erscheint.

Die Griechen kannten Zaubersprüche, ἐπωδαί. Homer erwähnt (τ 456 f.), daß Zaubersprüche über der Wunde des Odysseus gesungen wurden, um das Blut zu stillen. Es ist bezeichnend, daß Zaubersprüche gerade in der Heilkunst vorkamen, in der so viel von alten, urwüchsigen Bräuchen bewahrt war und wo z. B. die Reinigungen noch ihre alte physische Bedeutung offen zeigen (o. S. 103 f.). Selbstverständlich spielten Zaubersprüche im Zauber eine Rolle, aber

¹ Es ist bezeichnend, daß in PW. Schlagwörter wie Beschwörung, Gebet fehlen; ἐπωδή Suppl. IV S. 323 ff.; es kann auch auf die Einleitung von Wünschen Artikel Hymnus verwiesen werden. Daremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités, bietet nicht mehr. Im allgemeinen s. L. R. Farnell, The Evolution of Religion, 1905, Kap. IV; R. R. Marett, From Spell to Prayer, The Threshold of Religion, 1909;

F. Heiler, Das Gebet, 1918 (viele Neuauflagen).

² I. Κακριδής, Ἀρά, Athen 1929; ἀρά, votum, einmal „Gebet“, besonders in cypriischen Inschriften, BCH. LVIII, 1934, S. 144 f. Vgl. O. Weinreich, Primitiver Gebetsegoismus, Genethliakon W. Schmid, Tübinger Beiträge zur Altertumswiss. V, 1929, S. 169 ff.

wir hören wenig davon bis in eine spätere Zeit, in der sie wiederauflebten. Wiederum ist nichts bezeichnender für den Umschwung der Zeiten als der spätere ungeheure Wust von Zauberformen und die Macht, die ihnen in der Spätantike zugeschrieben wird.

In einem Falle können wir die Entwicklung, die vom Zauberlied zum Gebet und Hymnus führt, rekonstruieren. *παῖών*, *παίων*, Kultlied, und *παῖάν*, Siegeslied, sind nur Formen desselben Wortes.¹ Bei Homer ist Paieon der Götterarzt, der schmerzstillende Kräuter kennt; das Wort *παῖών* wird für das Lied gebraucht, das die Griechen dem Apollon nach dem Aufhören der Pest singen, und von dem Triumphlied der Gefährten des Achill nach dem Fall Hektors. Paieon hat keinen Kult, er ist nichts als die Personifikation des heilenden Liedes, die zum Arzt selbst geworden ist; später bedeutet *Παῖάν* Heilbringer im allgemeinen.² Der Pään, der von Anfang *ἐπὶ καταπαύσει λοιμῶν καὶ νόσων ἄδόμενος* war, wurde verallgemeinert. Die erste Stufe, das bei Krankheiten gesungene Zauberlied, vertritt die Personifikation Paieon; dann wird der Pään dem großen Heilgott Apollon zugeeignet und wird zum Bittlied, um Hilfe gegen Seuche und Unglück zu erflehen; wenn dann der Gott sich als mildtätiger Helfer erwiesen hat, wird der Pään zum Dank- und Preislied, wie uns dies A 472ff. entgegentritt, und der Name wird auf das Siegeslied übertragen, das auch Dank und Preis an die Götter richtet.

So konnte das alte Zauberlied umgewandelt werden, weil das Lied der Griechen sich in freien Formen bewegte, ungehemmt von magischem und formalistischem Zwang. Jedoch gibt es im Gebet der Griechen gewisse Gepflogenheiten, die für ihren religiösen Standpunkt sehr charakteristisch sind.³ Sie sind nicht unverrückbar und können je nach den Umständen verändert werden. Das Gebet kann ein Opfer begleiten, oder es wird von einer Spende u. dgl. begleitet (vgl. o. S. 149), es kann aber auch ohne andere begleitende Handlungen als das Erheben der Hände zum Himmel oder zu dem Bild des Gottes gesprochen werden, d. h. man wendet sich zu dem Gott selbst oder zu dem Wohnsitz der Götter. Niederknien kommt wie das Schlagen der Erde nur im Totenkult und in abergläubischen Riten vor.⁴ Der Betende wendet sich an den Gott, in dessen Bereich die Angelegenheit gehört oder mit dem er sich durch Verwandtschaft oder andere Bande verbunden empfindet. Das Gebet zerfällt gewöhnlich in drei Teile. In dem ersten wird der Gott angerufen, ebenso wie er beim Opfer durch einen *ὑμνος κλητικὸς* zum Kommen angerufen wird; selbstverständlich wird sein Name genannt und oft durch Epitheta hervorgehoben. Der magische Glaube an die zwingende Kraft des Namens erscheint aber erst in der Spätzeit. Der zweite Teil

¹ Nilsson, Gr. Feste S. 100.

² L. Deubner, Der Pään, N. Jahrb. f. klass. Altertum XLIII, 1919, S. 401. A. Fairbanks, A Study of the Greek Paeon, Cornell Studies in Class. Philology XII, 1900. Vgl. S. 543.

³ Eine gute Materialsammlung bei C. Ausfeld, De graecorum precationibus quaestiones, N. Jahrb. f. klass. Philol., Suppl. XXVIII, 1903, S. 505ff.; F. Adami,

De poetis scaenicis graecorum hymnorum sacrorum imitatoribus, ebd. Suppl. XXVI, 1900, S. 215ff.; J. Th. Beckmann, Das Gebet bei Homer, Diss. Würzburg 1932. Stengel, Gr. Kultusalte. S. 78ff., mit älterer Literatur; F. Schwenn, Gebet und Opfer, 1927; D. Müller, Götteranrufungen in der Ilias und Odyssee, RhM. LXXVIII, 1929, S. 35ff.

⁴ Nilsson, MMR. S. 241f. A. 1. Der

des Gebetes ist dadurch charakterisiert, daß der Betende die Gründe vorbringt, warum der Gott seiner Bitte willfahren soll: entweder weil er mit ihm verwandt oder sonst verbunden ist, oder weil er ihm Opfer oder andere Leistungen dargebracht hat. So betet Chryses A 39ff.:

εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἔπι νηὸν ἔρεψα
ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πύονα μηρί' ἔκητα
ταύρων ἢ δ' αἰγῶν, τόδε μοι κρήνην ἐέλδωρ.

Hinzugefügt werden Versprechungen von Opfern für den Fall, daß der Gott das Gebet gewährt. Auch beruft man sich darauf, daß der Gott ein früheres Gebet erhört habe. Daß der Betende sich als hilfsbedürftig und bemitleidenswert darstellt, kommt schon bei Homer vor, aber erst die nachhomerischen Autoren betonen die Macht des Gottes, indem sie sagen, es sei ihm ein leichtes, zu helfen. Unterwürfigkeit und Sündenbewußtsein, die sich z. B. in den babylonischen Bußpsalmen so breit machen, kennen die Griechen nicht. Darauf folgt der Schluß, in dem der Betende sein Anliegen vorbringt. Es trägt dies, wie es nun einmal die Art der Griechen und besonders der homerischen Griechen war, einen ganz rationalistischen und wenig religiösen Charakter. Die ethische Vertiefung des Gebets, die am Ende des 5. Jahrhunderts in der Literatur erscheint, ist hier nicht zu erörtern, nur sei bemerkt, daß Hesiod¹ beim Anfang der Aussaat und bei dem Überschreiten eines Flusses zu beten vorschreibt, ein Anzeichen dafür, daß das niedere Volk das Gebet nicht so rationalistisch ansah wie die ritterliche Gesellschaft.

Es ist selbstverständlich, daß sich mit der Anrufung eines Gottes seine Lobpreisung verbindet, schon um ihn geneigt zu machen. Das mag auf die bei Opfern und Festen gesungenen Lieder eingewirkt haben; von den Anfangsstufen des Hymnus wissen wir aber nichts, und dieser ist so wenig von festen rituellen Normen bestimmt, daß er, abgesehen von seinem religiösen Inhalt, mehr in die Literaturgeschichte als in die Geschichte der Religion gehört. Nur eins soll kurz in Betracht gezogen werden, seine Verbindung mit dem Tanz.

2. Tänze und Maskentänze. Wie das Wort, so ist auch der Tanz ein mächtiges Mittel zur Erregung religiöser Gefühle, sowohl der Tanz des einzelnen wie der einer Gruppe, die auf diese Weise zu einer Gleiches fühlenden und Gleiches wollenden Einheit zusammengeschweißt wird. Es gibt zwei Arten von Tanz, die, obgleich sie oft vereint auftreten, doch unterschieden werden müssen, besonders weil in unserer Zeit die eine, im Altertum die andere einseitig hervorgehoben wurde. Die uns geläufigste besteht nur in der Körperbewegung, die zweite ist mimetisch und besteht in dem rhythmisierten Nachahmen verschiedener Handlungen. Die Wörter ὀρχεῖσθαι, *saltare* bedeuten vorzüglich letztere.² Es gab in Griechenland viele solche Tänze, z. B. den Waffentanz, die Pyrrhiche.³ Xenophon beschreibt einen sehr verwickelten

Abergläubische kniet an den Steinen an den Dreiwegen, Theophrast, Char. 16, 5.

¹ Hes., Op. V. 465ff. u. V. 738.

² Vgl. Aristot., De poet. 1.

³ Der Zeushymnus von Palaikastro und seine Verbindung mit den Kureten, die um

das Zeuskind ihren Waffentanz aufführten, damit sein Wimmern nicht gehört werde, haben zu so vielen Schwierigkeiten und Hypothesen Anlaß gegeben, daß ich vorziehe, darauf in einer Fußnote zu verweisen. Der Tanz der Kureten war ein

Tanz dieser Art.¹ Derartige Tänze wurden von Musik oder Liedern begleitet; von diesen ist wenigstens ein einzelnes Beispiel gerettet.²

Diese beiden Arten von Tanz nehmen in den primitiven Religionen einen außerordentlich großen Platz ein. Der Zauberer tanzt, und die Gemeinde tanzt, es wird getanzt bei Initiationsfesten, bei Totenfeiern, bei Krankenheilungen usw.; der Tanz wird begleitet und angeregt durch gewöhnlich von einem einfachen Schlaginstrument ausgeführte Musik. Die Tanzenden versetzen sich in Ekstase durch den Tanz, der als eins der wichtigsten Mittel erscheint, äußerste Erregung zu erwecken.³ Dieser Tanz kam in Griechenland im Dionysoskult vor; ihn tanzten verückt die Mänaden, begleitet von dem Geklapper von Krotalen. Wie das bakchische Rasen überhaupt ist dieser Tanz ursprünglich un griechisch, von auswärts eingeführt; wir kommen darauf bei der Behandlung des Dionysoskults zurück.

Im Kult der Artemis kamen anscheinend orgiastische und sogar anstößige Tänze vor, die unverhüllte sexuelle Beziehungen hatten; derartige Tänze sind in Fruchtbarkeitsriten sehr häufig,⁴ und weil Artemis eine Fruchtbarkeits- und Naturgöttin war, sind sie an ihren Kult angeschlossen worden. Die Tänze der Jungfrauen im Dienst der Artemis Karyatis an der arkadischen Grenze sind wohlbekannt.⁵ Man hat Tympana gefunden, die der Artemis Limnatis an der messenischen Grenze geweiht wurden und die bezeugen, daß der Tanz zu ihrem Kult gehörte.⁶ In Elis wurde Artemis Κορδάχα genannt⁷ nach einem Tanz, dessen Anstößigkeit und Ausgelassenheit bekannt sind.⁸ Weiter führen einige zum Teil sehr zerrüttete Glossen.⁹ In dem Kult der Artemis Korythalia, die von dem Maizweig ihren Namen hat (vgl. o. S. 123), gab es κορυθαλιστριαί genannte Tänzerinnen und κυριττοί genannte Tänzer, die hölzerne Masken trugen und sich lächerlich gebärdeten.¹⁰ Das Wort kommt von κυρίττειν „mit den Hörnern stoßen“, und es liegt nahe, es im obszönen Sinn aufzufassen.¹¹ Obszön war der κάλλαβις genannte Tanz, der zum Kult der Artemis Dereatis am Taygetos gehörte.¹² Ferner gab es

Waffentanz, und sein Zweck wird oft als Dämonenverseuchung bei der Geburt betrachtet. Wenn der Hymnus auf die Kureten bezogen wird, muß man an den Tanz als Fruchtbarkeitszauber oder Initiationsritus denken. All das ist sehr hypothetisch; im Hymnus gibt es keine Andeutung eines Waffentanzes. Siehe weiter unten S. 322.

¹ Xenophon, Anab. VI 1, 5.

² Bei Athen. XIV p. 629 E.

³ W. Oesterley, The sacred Dance, 1923. Die griechischen Tänze sind leider nicht von diesem Gesichtspunkt behandelt worden; die gute Arbeit von K. Latte, De saltationibus graecorum, RGVV. XIII 3, 1913, ist anders angelegt.

⁴ Siehe J. G. Frazer, The Golden Bough³ IX S. 234 ff. u. ö. Vgl. u. S. 489 ff.

⁵ Paus. III 10, 7 u. ö.; s. Nilsson, Gr. Feste S. 196 ff.; unten S. 486.

⁶ Nilsson, Gr. Feste S. 210 ff.; die Tympana mit Inschriften IGA. 50; 61; 73. Über die Lage des Tempels N. Valmin, Études II H. d. A. V, 2, 1 2 A.

topographiques sur la Messénie ancienne. Diss. Lund 1930 S. 190 f.

⁷ Paus. VI 22, 1.

⁸ H. Schnabel, Kordax, 1910.

⁹ Nilsson, Gr. Feste S. 184 ff.; vgl. Latte a. a. O. S. 233 ff.; Srebrny, Mélanges Cumont, 1936, S. 439 ff.

¹⁰ Hesych s. v. κυριττοί: οἱ ἔχοντες τὰ ζύλινα πρόσωπα κατὰ Ἱταλίαν καὶ ἐορτάζοντες τῇ Κορυθαλίᾳ γελοιοῦσθαι. Die Wörter κύριθρα, κύνθιον, κυλίθιον werden alle als προσωπεῖα ζύλινα erklärt; die vorgriechische Her-stammung dieser Wörter ist auffällig.

¹¹ Vgl. Hesych ταυρίνδα: φαλλικὴ παιδιὰ παρὰ Ταυραντίνοις.

¹² Hesych s. v. κάλλαβις: τὸ περισπᾶν τὰ ἰσχύια. κάλλαβοῦτοι: ἐν τῷ τῆς Δερεάτιδος ἱερῷ Ἀρτέμιδος ἀδόμενοι ὕμνοι. κάλλαβοῦτοι ist korrupt und wird gewöhnlich nach Hesych s. v. κάλασιδα: ἄγων ἐπιτελούμενος Ἀρτέμιδι παρὰ Λάκωσι emendiert. Latte Einwand a. a. O. S. 25 ist nicht überzeugend, denn es konnte wohl der v-Laut in einem Dialekt, der ihn nicht kannte, schon früh

auch mit häßlichen und lächerlichen Weibermasken ausgestattete Tänzer, welche β(ρ)υλλιχισταί genannt wurden und wie die anderen zu dem lakonischen Artemiskult gehörten.¹ Schließlich sei auf die bei den Ausgrabungen in dem Heiligtum der Artemis Orthia in Sparta gefundenen grotesken Masken (Taf. 31, 1)² hingewiesen; sie fügen sich so gut in alle diese Nachrichten ein, daß ihre Zugehörigkeit zu ähnlichen Tänzen nicht bezweifelt werden kann, obgleich sie nicht wirklich getragen worden sein können, sondern Weihgaben sind. Diese Tänze sind auf Lakonien und die lakonische Kolonie Tarent beschränkt, von welcher sie sich über Süditalien verbreitet haben. Sie waren lasziv, sogar phallisch,³ und gehörten wahrscheinlich zum Natur- und Fruchtbarkeitskult, obgleich sie selbstverständlich in jüngerer Zeit derb-scherzhaft aufgefaßt wurden. Trotz der vorgriechischen Form der (S. 161 A. 10) zitierten Wörter sind die Tänze wahrscheinlich griechisch, da nichts Phallisches in der minoischen Religion nachzuweisen ist.

Die lokale Beschränkung der lasziven Tänze im Artemiskult auf Lakonien rührt vermutlich daher, daß sie sonst dem Kult des Dionysos angeschlossen oder von diesem verdrängt wurden. Schon die ehemals vielbesprochenen Dickbauchtänzer auf spartanischen, chalkidischen und besonders auf den korinthischen Vasen, die in menschlicher Gestalt mit übergroßem Gesäß und lasziven Bewegungen, selten aber phallisch dargestellt werden, treten im Gefolge des Dionysos auf.⁴ Verschiedene Aufzüge kommen im Dionysoskult vor: Phallophoren, Satyrn und τραγωδοί.⁵ Daraus sind die drei verschiedenen Arten des Dramas hervorgegangen. Allen sind der Tanz und der Gesang von Maskenträgern gemeinsam. Dionysos selbst ist der Maskengott, dessen Bild oft nur in einer Maske besteht.⁶ Über die Anfänge des Dramas sind um so mehr Hypothesen vorgetragen worden, als wir weniger Sicheres darüber wissen. So viel ist gewiß, daß das Drama immer eine kultische Begehung war und daß es sich in seinen drei Spielarten aus kultischen Aufzügen, Tänzen und Liedern maskierter Teilnehmer entwickelt hat; denn die Maske war immer wesentlich für das Drama und wurde sogar zu seinem Symbol. Über die ursprüngliche Art dieser Tänze wissen wir nichts Sicheres; daß sie zu den Fruchtbarkeitsriten zu rechnen sind, ist eine Vermutung, die sich darauf gründet, daß Dionysos ein Gott des vegetativen Lebens war. Nur die Phallophoren tragen die Beziehung offen zur Schau. Hier soll nur das eine hervor-

durch β ersetzt werden. Seinem eigenen Vorschlag stehen Schwierigkeiten entgegen, die man bei ihm nachlese.

¹ Die hierauf bezüglichen Glossen sind heillos korrupt, so daß es sich nicht verlohnt, sie auszuschreiben, s. Nilsson, Gr. Feste S. 186.

² R. Bosanquet, BSA. XII, 1905/06, S. 338f.; G. Dickins in The Sanctuary of Artemis Orthia, JHS. Suppl. Paper V, 1929, S. 163ff., Taf. XLVII-LXII, mit Beziehung auf die hier erwähnten Tänze.

³ Das bezeugt Hesych s. v. λούβαι· αἱ τῇ Ἀρτέμιδι θυσιῶν ἀρχουσαι ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν παιδίαν σκευῆς· οἱ γὰρ φάλητες οὕτω καλοῦνται; s. v. βρυαλίχται korrigierte Lobeck μὲν αἰδοίπου in μετ' αἰδοίτου.

⁴ G. Loeschcke, Korinthische Vase mit der Rückführung des Hephaistos, Athen. Mitt. XIX, 1894, S. 510ff.; H. Schnabel, Kordax, 1910, S. 26ff.; Charlotte Fränkel, Korinthische Posse, RhM. LXVII, 1912, S. 94ff., mit Verzeichnung der weitläufigen Literatur; A. Greifenhagen, Eine attische schwarzfigurige Vasengattung und die Darstellung des Komos im 6. Jahrh. Diss. Königsberg 1929; Wilamowitz, GdH. I S. 201; F. Brommer, Satyroi, Diss. München 1937 S. 20ff.; über die Tänze im Artemiskult s. weiter S. 489ff.

⁵ Über die Satyrn und Silenen s. u. S. 232ff.
⁶ W. Wrede, Der Maskengott, Ath. Mitt. LIII, 1928, S. 66ff.; bei den Choen s. u. S. 588.

gehoben werden, daß, während ähnliche Aufzüge bei anderen Völkern in rituellen Formen erstarren, der freie Geist der Griechen, von rituellem Zwang und religiösem Konservatismus unbehindert, sie gründlich umgeschaffen und zur höchsten Leistung der Kunst umgewandelt hat. Die Maske, die sich primitive Völker und wohl auch die Griechen aufsetzten, um sich mit dem dargestellten Geist oder Gott zu identifizieren,¹ ist bei den Griechen zum Mittel und Symbol der dramatischen Kunst geworden.

Wenig ist von den Chortänzen zu sagen, die fast bei allen Festen und Opfern von Gesang begleitet wurden und oft wie der γέρανος-Tanz sehr verwickelte und künstliche orchestrische Formen zeigen. Ihre Anfänge sind nicht bekannt. Sie zeigen uns die Bedeutung des Tanzes im Kult und sind von den Griechen zu künstlerischen und maßvollen, durch hohe Poesie geadelten Formen erhoben worden. Auf keinem zweiten Gebiet wird der Unterschied zwischen dem Primitivismus, der sich tief in die europäische Volkssitte eindringt, und dem Griechentum so anschaulich. Es ist keine Entwürdigung der Griechen, zu behaupten, daß auch sie einmal primitive Menschen mit primitiven Sitten und Bräuchen wie alle anderen Völker gewesen sind; um so höher tönt das Lob dessen, was sie daraus gemacht haben.

3. Die Musik. Es ist nur noch ein Wort über die Musik hinzuzufügen. Auch sie haben die Griechen veredelt und in eine höhere Sphäre erhoben. Die einfachen Klapper- und Schlaginstrumente, die bei den primitiven Völkern so gewöhnlich sind und die trotz ihrer Einfachheit eine solche sinnenbetäuhende und leidenschaftserregende Wirkung haben, nahmen hier keinen großen Platz ein, obgleich sie in dem Kult der Artemis und des Dionysos vorkamen. Um den Unterschied klarzumachen, möge man sich vergegenwärtigen, was sie im Kult des Attis bedeuten. In einem Punkte gibt es eine Verwandtschaft mit den Primitiven, in dem Glauben der Griechen an die heilende Wirkung der Musik.² Der Katharsis-Theorie unbeschadet, geht er letzten Endes auf die Verwendung der Musik im Heilzauber zurück, und er fand einen Nachhall in der uns kaum verständlichen Meinung der Griechen, daß die Musik eine nachhaltige Wirkung auch auf die ethische Formung des Menschen habe, auf die Besänftigung der Leidenschaften, die der Kithara zugeschrieben, oder ihre Erregung, die der Flöte in einem unmittelbaren Sinne zugetraut wird. Sicher kann die Musik verschiedene Stimmungen erwecken, und es kann ihr auch eine Heilwirkung zukommen; aber wir glauben nicht, daß sie den Charakter des Menschen zu formen imstande ist.³

¹ In den größeren Weißen zu Pheneos setzte sich der Priester die Maske der Demeter Kidaria auf und schlug die Unterirdischen mit Stäben, Paus. VIII 15, 1; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 343ff. Ich würde jetzt noch mehr geneigt sein, das geringe

Alter dieser Weißen zu betonen.

² Rohde, Psyche II S. 47ff.

³ Feinfühliges Bemerkungen über l'aspect musical de la religion grecque bei G. Méautis, Aspects ignorés de la religion grecque, 1925, S. 1ff.

V

DIE MANTIK

1. **Prinzipielles.** Schon die Alten unterscheiden zwei Arten von Mantik, die natürliche und die kunstvolle, oder um die entsprechenden modernen Wörter zu verwenden, Inspirationsmantik und Zeichendeutung.¹ Bouché-Leclercq, der seinem großen Werk² diesen Unterschied zugrunde gelegt hat, nennt die beiden Arten intuitive und induktive Divination; er fügt hinzu, daß die Mantik, auch wenn sie sich magischer Hilfsmittel bedient, sich von der Magie darin unterscheidet, daß sie kontemplativ ist, während die Magie aktiv ist.

Gegen diese Scheidung sind vom Standpunkt der primitiven Religionsforschung beachtenswerte Einwände erhoben worden.³ Die Mantik sei nicht von der Magie zu trennen: ein Vorzeichen wirkt mit magischer Kraft, so daß das dadurch vorhergesagte Ereignis in Erfüllung geht;⁴ die Wahrsager der Naturvölker sind zugleich Zauberer, die kraft ihres großen Manas die Zukunft prophezeien. Eine Voraussage ist nicht einfach eine Konstatierung, daß etwas eintreten wird, sondern ein Kraftwort, das die Zukunft bestimmt, d. h. die Voraussage kommt einem Fluch oder einem Segen nahe. Diese Erscheinung ist bei den israelitischen Propheten stark hervortretend und wohl bekannt. Der Zauberer weissagt kraft seines Manas, das sich im Traum oder in der Ekstase äußern kann; seine Inspiration wird oft so erklärt, daß ein Geist oder ein Gott in ihn eingeht oder daß er eine Fahrt in die Geisterwelt unternimmt. Er gebraucht auch äußere Mittel; der lappländische Schamane z. B. versetzt sich durch Trommeln sowie durch das Einnehmen eines widerwärtigen Trunkes in eine Ekstase, in der er die Geisterwelt besucht; er weissagt aber auch aus den Plätzen, welche gewisse auf der Trommel liegende Ringe während des Trommelns einnehmen im Verhältnis zu den auf der Trommel gemalten Bildern.⁵ Die Mantik soll also eng mit der Magie

¹ Cic., de div. II 26, *duo enim genera divinandi esse dicebas, unum artificiosum, alterum naturale; artificiosum constare partim ex coniectura partim ex observatione diuturna, naturale quod animus adriperet aut exciperet extrinsecus ex divinitate.*

² A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*. 4 Bde, 1879–82. Übersicht bei Stengel, *Gr. Kultusalt.* S. 54ff., mit Angabe älterer Literatur. Großer Artikel 'Orakel' von Latte in *PW.*; vgl. Nilsson, *HThR.* XLII, 1949, S. 96ff. In einem besonderen Band dieses Handbuchs werden W. Gundel und S. Eitrem die antike Astrologie, Mantik und Magie behandeln.

³ W. R. Halliday, *Greek Divination*, 1913.

⁴ P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1934, S. 43ff., „Le présage paraît donc souvent être cause en même temps que signe; la présence de l'oi-

seau augural semble avoir une efficacité en elle-même et l'oracle – qui se rapproche par là de l'imprécation – doit une partie de sa vertu à l'acte même de le proférer.“ Vgl. J. Bayet, *Présages déterminants dans l'antiquité*, Mélanges Cumont, 1937, S. 27ff.

⁵ K. Meuli hat in einem gelehrten und interessanten Aufsatz, *Scythica*, *RhM.* LXX, 1935, S. 121ff., nachzuweisen versucht, daß der Schamanismus von Nordasien bis nach Griechenland verbreitet sei, und sogar eine der Wurzeln der Epik in der Schamanenpoesie zu finden geglaubt. Es gibt zwar in der archaischen Zeit verwandte Gestalten, auf die wir unten (S. 615ff.) zurückkommen, im allgemeinen aber ist der Schamanismus eine arktische Erscheinung und den Griechen wie den übrigen indogermanischen Völkern fremd. Die Skandinavier haben wahrscheinlich den „Seid“ den Lappen entlehnt, s. D. Strömbäck, *Sejd*, Diss. Uppsala 1935.

zusammenhängen und auf dem Mana des Wahrsagers beruhen, der Begriff des Manas stand zu der Zeit, als Halliday sein beachtenswertes Buch schrieb, gerade im Vordergrund. Die Trennung zwischen induktiver und intuitiver Mantik wird somit als eine spätere Entwicklung aufgefaßt. Daß sie bei den Griechen bestand, ist sicher.

Man muß sich jedoch fragen, ob nicht das Beobachten einfacher Vorzeichen ebenso alt ist wie die Weissagung des Zauberers. Die Vorzeichen beruhen auf denselben willkürlichen Assoziationen wie die Praxis der Magie. Wenn die Gedanken an ein bevorstehendes Ereignis oder eine wichtige Handlung, z. B. die Jagd, den Sinn eines Menschen erfüllt, ist er geneigt, alles, was ihm auffällt, damit zu assoziieren, auch wenn es ganz zufällig ist und mit dem, was bevorsteht, sonst keinerlei Verbindung hat. Solche ἐνόδιοι σύμβολοι, wie die Griechen sie nannten, sind bei den meisten Völkern geläufig. Wenn jemand stolpert oder ihm Tabu oder Häßliches begegnet, fühlt er ein Unbehagen, das sich auf das, was bevorsteht, ausdehnt, d. h. zum Vorzeichen wird. Das ist der einfache Grund manches noch heute lebendigen Aberglaubens, und diese Auffassung findet sich auch unter den Naturvölkern. Wenn bei einem Ereignis, das glücklich oder unglücklich auslief, jemandem ein damit keineswegs rational verbundener Umstand aufgefallen ist, so kehren, wenn dieser Umstand wieder einmal eintritt, die Gedanken zu jenem glücklichen bzw. unglücklichen Ereignis wieder zurück; er wird zu einem Vorzeichen. Solche willkürlichen Koppelungen, welche durch Wiederholung zum festen Glauben werden können, liegen in weitem Umfang der Zeichendeutung zugrunde, z. B. der Vogelschau, dem Würfelorakel, die auch unter den Naturvölkern vorkommen. Es ist wahrscheinlich, daß bei gewissen Völkern die Autorität des weissagenden Zauberers, die wegen seiner magischen Kräfte jede andere überragte, jene einfachere Art, in die Zukunft zu schauen, verdrängt hat, ebenso wie bestimmte Fachleute bei den meisten Völkern – außer bei den Indogermanen Europas – die Riten für sich in Anspruch genommen haben.

Man hat darauf hingewiesen, daß ein Orakel nicht immer unbedingt in Erfüllung geht, also keine einfache Konstatierung eines kommenden Ereignisses ist, sondern daß man es entweder annehmen oder ablehnen kann. Als z. B. der Seher Amphilytos dem Peisistratos auf seinem Marsch von Marathon nach Athen ein Orakel vortrug, in dem es hieß, daß das Netz ausgeworfen sei und die Thunfische hineingingen, antwortete Peisistratos, daß er das Orakel annähme, d. h. er hatte die richtige Deutung gefunden. Als dagegen Hipparchos in der Nacht vor dem Fest, an dem er ermordet wurde, einen Traum hatte, der Böses bedeutete, lehnte er ihn ab, d. h. er suchte die Verkoppelung zu brechen.¹ Falls jemand, um dem bösen Omen zu entgehen, kehrt macht, wenn eine Katze über die Straße läuft, so bricht er die Verkoppelung dadurch, daß er nicht den Weg der Katze kreuzt. Man

¹ Herodot I 62; V 56. Beispiele der Annahme von Äußerungen in einem gewissen Sinn VIII 114, 137. Hierher gehören auch die Sühn- und Reinigungsopfer, die man nach einem bösen Traum brachte, um das Unglück abzuwenden, z. B. Atossa bei

Aischylos, Pers., V. 215ff. Die Beispiele sind gesammelt von W. S. Messer, *The Dream in Homer and Greek Tragedy*, Columbia University Studies in Classical Philology, 1918, S. 62 A. 235.

kann das nicht Magie nennen, obgleich es mit dieser verwandt ist, noch kann man es mit dem Gottesurteil oder den Eidriten vergleichen. Daß ein Orakel unbedingt in Erfüllung gehen muß, liegt gar nicht in dem einfachen Begriff; die Erfüllung beruht darauf, ob die Verkoppelung zustande kommt oder gebrochen wird, und daran kann der Betreffende selbst bis zu einem gewissen Grade mitwirken, er kann das Orakel annehmen oder ablehnen, wie im volkstümlichen Aberglauben ein böses Wort oder der böse Blick durch Auspucken, bestimmte Gebärden usw. unschädlich gemacht wird. Überhaupt nahmen die Griechen die Orakel nicht unbedingt an, sondern prüften sie gewissermaßen, wozu die bekannte Rätselhaftigkeit der Sprüche beitrug.¹

2. Die Wahrzeichen. Homer kennt nur die induktive Wahrsagung; die Vision des Theoklymenos (v 351 ff.), die in ihrer Weise das Benehmen der Freier auslegt, ist dichterisches Schauen, nicht das sogenannte zweite Gesicht. Es kommen bei Homer fast alle diejenigen Vorzeichen vor, die später in den populären Brauch oder in den Kult aufgenommen waren.² Die κληδόνες – ein Wort, das im modernen Griechisch zur Bezeichnung einer komplizierten Orakelart dient³ – oder φῆμαι sind Äußerungen, die zufällig gehört und von demjenigen, der sie vernimmt, auf das, was er im Sinn hat, bezogen werden, obgleich sie damit sonst nicht die geringste Verbindung haben mögen. Die τέρατα oder σήματα sind auffällige Erscheinungen, besonders meteorologische, Blitz und Donner, Blutregen, Meteore, Sternschnuppen (Δ 75 ff.); selbstverständlich gab es dergleichen mehrere, die zufällig von Homer nicht erwähnt werden, wohl aber später: Mond- und Sonnenfinsternisse sowie Erdbeben gehören zu den am meisten beobachteten Vorzeichen. Das Niesen, das noch heute eins der am häufigsten beachteten Vorzeichen ist, erscheint schon bei Homer (ρ 541), dagegen nicht die Zuckungen der Glieder, die später nicht selten erwähnt und sogar in besonderen Schriften ausgelegt wurden.⁴ Die größte Rolle spielen die Vogelzeichen, deren Deutung zu einer Kunst entwickelt worden ist, für die es besondere Spezialisten gab, die οἰωνισταί, οἰωνοπόλοι; οἰωνός hat sogar die Bedeutung von Vorzeichen im allgemeinen angenommen in dem berühmten Ausspruch des Hektor (M 243) εἰς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης. Die Vogelzeichen sind oft sehr kompliziert, z. B. ο 160 ff. und 525 ff., wo aber ihre Bedeutung recht nahe liegt. Im allgemeinen war aber die Deutung nicht ohne weiteres klar – die gewöhnlichste und einfachste Beobachtung war, ob der Vogel rechts oder links erschien –, so daß eine von gewissen traditionellen Regeln geleitete Deutung notwendig war. Leute, die sich viel in der freien Natur bewegen, sehen und hören Vögel sehr oft und beobachten dabei, daß deren Erscheinen plötzlicher

¹ Über die Haltung der Griechen zu den Orakeln, I. M. Linforth, Religion and Drama in 'Oedipus at Colonus', Univ. of California Publ. in Class. Philol. XIV, 1951, S. 89 ff. Vgl. Alexander von Aphrodisias, De anima, p. 182, 12 Bruns, „Sie zögern nicht, zu Wahrzeichen Zuflucht zu nehmen, als ob es möglich wäre, sich gegen schicksalsschwangere Ereignisse zu schützen, wenn man davon weiß.“

² K. Steinhauser, Der Prodigien Glaube und das Prodigienwesen der Griechen, Diss. Tübingen 1911.

³ Lawson, Gr. Folklore S. 304 f.

⁴ H. Diels, Beiträge zur Zuckungsliteratur des Occidents und Orients, I, Die griech. Zuckungsbücher (Melempus, περὶ παλμῶν), Abh. Akad. Berlin, 1907, IV; II, Weitere griech. und außergriech. Literatur und Volksüberlieferung, ebenda 1908, IV.

und unerwarteter als das anderer Tiere ist; unter diesen Umständen nimmt es einen nicht wunder, daß die Vögel bei vielen Völkern zu Orakelgebern geworden sind und daß sich ihre Beobachtung zu einer Kunst entwickelt hat.

Eine bei vielen Völkern sehr verbreitete Orakelart ist das Losorakel, die Kunst, aus Stäbchen oder Würfeln, die aufs Geratewohl hingeworfen werden, Vorzeichen herauszulesen. In Kleinasien und in der Spätzeit ist die Kleromantie häufig; sie war auch im alten Griechenland nicht unbekannt. In Delphi war das Losorakel die älteste Orakelform (s. u. S. 170 f.). Ein Würfelorakel gab es bei Skiron in Attika,¹ desgleichen eines in Bura, das dem Herakles geweiht war.²

Die Vorzeichen wurden von den Göttern gesandt; auf diese Weise verleiht der Mensch, der an eine Götterwelt glaubt, seinem Glauben an Vorzeichen Berechtigung und Autorität. Selbstverständlich kann jemand, der nicht weiß, wie er sich verhalten soll, ein Zeichen von den Göttern erbitten, wie es die Griechen γ 173 ff. tun. So verkünden die Vorzeichen den Willen der Götter; es gibt aber auch bestimmte Mittel, durch welche er diesen erfahren kann. Daß man dabei an das Opfer anknüpft, ist natürlich; denn der Gott kann seinen Willen dadurch kundtun, daß er das Opfer annimmt oder ablehnt. Es ist ein günstiges Zeichen, wenn das Opfertier den Kopf senkt und sich selbst zum Opfer anbietet.³ Am Grab des Aristomenes in Messene gab es eine eigentümliche Sitte; das Opfertier wurde an einen Pfeiler gebunden, und wenn es diesen durch seine Bewegungen ins Wanken brachte, galt dies als ein günstiges, das Umgekehrte als ein ungünstiges Vorzeichen.⁴ Das Tier muß – außer in seltenen Ausnahmefällen – fehlerfrei sein. Dem Menschen ist es nur möglich, die äußeren Fehler, Lahmheit u. dgl., ohne weiteres festzustellen; wenn dann bei der Zerstückelung des Tieres entdeckt wird, daß die inneren Organe Abnormitäten zeigen, so gilt dies als ein Zeichen, daß das Opfer dem Gott nicht genehm ist, also als ungünstiges Vorzeichen. Dazu tritt die Beobachtung, wie die auf den Altar gelegten Stücke verbrennen. Dies ist die einfache Grundlage einer sehr verwickelten Kunst, der Hieroskopie, die vielleicht unter orientalischem Einfluß entwickelt wurde. Aus dem Wort θυσιασμός⁵ darf man schließen, daß eine Beobachtung der Opfer schon bei Homer vorkam, obgleich er nichts über die Tätigkeit des θυσιασμός mitteilt. Später wurden Tiere eigens zum Zweck der Wahrsagung getötet, σφάγια (o. S. 133),⁶ vor allem im Krieg vor einem Flußübergang und vor einer Schlacht. Hier tritt der oben bemerkte Umstand hervor, daß ein Vorzeichen nicht eine einfache Konstatierung des Zukünftigen ist, die ohne weiteres hin- genommen werden muß. Wenn das Opfer nicht günstig ausfällt, wird ein

¹ AfRw. XVI, 1913, S. 316 f.

² Paus. VII 25, 10. Über Würfel- und Buchstabenorakel siehe Bd. II S. 451 f.

³ Vgl. o. S. 153. Apollonios der Paradoxograph 13 p. 107 Westermann; Orakel bei Porphyry., de abst. II 9.

⁴ Paus. IV 32, 3.

⁵ Erwähnt neben μάντιες und ἱερῆς, Ω221. Odysseus tötet den θυσιασμός der Freier

Leodamas, χ 310 ff.

⁶ S. Eitrem, Mantis und σφάγια, Symb. Osl., XVIII, 1938, S. 9 ff., ist der Ansicht, daß die σφάγια ursprünglich hylastischer Natur (daher auch Menschenopfer) und eine Einleitung der Schlacht sind; die Opferzeichen gehörten ursprünglich den ἱερά. Th. Szymanski, Sacrificia graec. in bellis militaria, Diss. Marburg 1908.

zweites, nötigenfalls ein drittes Opfertier geschlachtet, bis man die erwünschten Zeichen erhält.

Die σφάγια haben so einen bestimmten Platz erhalten; Privatleute wandten sich gewöhnlich an ein Orakel, und es gab solche von verschiedenster Art.¹ Die antike Tradition berichtet, daß man in Dodona aus dem Rauschen der heiligen Eiche wahr sagte;² die Antworten wurden auf Bleitafeln aufgezeichnet; zweifelhaft ist, was das von einigen erwähnte metallene Becken mit der Wahrsagung zu tun hatte.³ In Olympia weissagten alte Sehergeschlechter aus den Opfern.⁴ In Skiron und Bura gab es Würfelorakel.⁵ In Pharai flüsterte man unter gewissen Zeremonien eine Frage in das Ohr eines Hermesbildes, das auf dem Markt stand, hielt sich darauf die Ohren zu, bis man sich etwas von dem Platz entfernt hatte, nahm dann die Hände von den Ohren und das erste Wort, das man hörte, ergab die Antwort.⁶ Auch Apollon Spodios in Theben gab Orakel durch κληδόνες.⁷ Kurzum, die Orakel bedienten sich aller alten, geläufigen Methoden der Zeichengebung.

Einige Worte müssen über die zumeist vernachlässigten Wasser- und Quellorakel hinzugefügt werden.⁸ Oft genannt wird die Orakelquelle in Delphi, aus der die Pythia getrunken haben soll; unter dem Tempel floß die Quelle Kassotis. Pausanias erwähnt einige Quellorakel. Nahe Thalamai in Lakonien gab es ein „der See der Ino“ genanntes Gewässer; an dem Fest warf man Brote hinein, und wenn sie versanken, war es ein günstiges Zeichen, ein ungünstiges, wenn sie an der Oberfläche schwammen.⁹ Am Tainaron gab es eine Quelle, in der man früher Schiffe und Häfen hatte sehen können; seitdem eine Frau ihre schmutzigen Kleider darin gewaschen hatte, verlor das Wasser seine Kraft.¹⁰ In Hysiai in Böotien befanden sich ein Tempel des Apollon und ein heiliger Brunnen, aus dem man in der alten Zeit trank, um Orakel zu erhalten,¹¹ und die beiden Quellen in Tegyra nahe dem Tempel desselben Gottes werden mit dem dortigen, zur Zeit des Perserkrieges blühenden Orakel verbunden.¹² In Patrai war ein Quellorakel, dessen Ritus jung zu sein scheint. Ein Spiegel wurde so weit hinabgelassen, bis er das Wasser berührte; darin konnte man sehen, ob ein Kranker genesen oder sterben sollte.¹³ Dies ist ein Krankenorakel, und die Quellorakel dürften damit zusammenhängen, daß die Quellen oft Heilquellen waren. Nymphenorakel sind selten (s. u. S. 249); dagegen hat man sich die Meerresgottheiten als Weissagend vorgestellt (u. S. 240). In der Spätantike war eine Abart des Wasserorakels, die Lekanomantie, sehr geläufig.

¹ Übersicht bei Stengel, Gr. Kultusalt. S. 66ff.; Heroenorakel bei Rohde, Psyche I S. 186ff.

² S. u. S. 424.

³ A. B. Cook, The Gong at Dodona, JHS. XXII, 1902, S. 5ff., deutet es als prophylaktisch. Die Orakelinschriften bei C. Carapanos, Dodone et ses ruines, 1878; Proben SIG.³ 1160–66; über neue Funde s. u. S. 425 A. 6.

⁴ L. Weniger, Die Seher von Olympia, AfRw. XVIII, 1915, S. 53ff.

⁵ Oben S. 167.

⁶ Paus. VII 22, 3.

⁷ Paus. IX, 11, 7.

⁸ Siehe Latte, PW. a. a. O. S. 83.

⁹ Paus. III 23, 8.

¹⁰ Paus. III 25, 8.

¹¹ Paus. IX 2, 1.

¹² Plut., Pelop. 16; de def. orac. 5 p. 412 B; Orakelquellen außerhalb Griechenlands erwähnt bei G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculis, 1856, S. 174.

¹³ Paus. VII 21, 12.

3. Der Traum. Der Traum steht gewissermaßen in der Mitte zwischen der intuitiven und der deduktiven Mantik. Er ist nicht etwas, was dem Menschen in der Außenwelt begegnet, sondern er wird dem Menschen eingegeben, und zwar von den Göttern, meinen die Griechen. An der Realität des Traumerlebnisses zu zweifeln, fiel kaum jemand ein, obgleich Homer den Unterschied zwischen *ὄναρ* und *ῥαπ* kannte.¹ Manchmal sind Träume ohne weiteres klar, z. B. wenn der Schatten des Patroklos den Achill mahnt, die Bestattung zu beschleunigen, oder wenn der Traum den Agamemnon zum Kampf ermutigt. Es gibt trügerische Träume wie der letzterwähnte, den Zeus sandte, um Agamemnon zu betören; daher entstand der Mythos von den beiden Toren, durch welche die Träume hinausgehen, dem elfenbeinernen und dem hörnerne (*τ* 562 ff.). Erfahrungsgemäß sind aber die meisten Träume schwer zu verstehen, obgleich man an ihrer Beziehung auf die Wirklichkeit nicht zweifelt. Es sind also Ausleger nötig; die *ὄνειροπόλοι* werden bei Homer erwähnt,² und die Traumdeutung war schon damals ein Beruf. Der Glaube an die Verkündung der Zukunft durch Träume ist unter allen Völkern und in allen Zeiten außerordentlich verbreitet und braucht nicht besonders besprochen zu werden.

Eine besondere Entwicklung dieses Glaubens stellt die Inkubation dar, der Tempelschlaf, der den Heilgöttern eigentümlich war und noch ist, aber gelegentlich auch sonst vorkam. Man erwartete von dem Gott eingegebene Träume, die auf das Leiden bezogen und von den Priestern gedeutet wurden.³ Durch den Schlaf an der heiligen Stätte trat man nämlich in Berührung mit dem Heiligen; dasselbe wurde bewirkt, wenn der bei Amphiaraos oder Kalchas Orakelsuchende sich im Fell des geopfertem Tieres zum Schlafen niederlegte.⁴ Das Orakel des Trophonios in Lebadeia scheint durch Erschrecken gewirkt zu haben.⁵

4. Die Totenorakel. Daß die Toten mehr von der Zukunft wissen als die Lebenden, ist ein allgemeiner Glaube; sie werden heraufbeschworen, um zu prophezeien, eine Prozedur, die bei vielen Völkern vorkommt und durch die Anziehungskraft des Unheimlichen und durch ihre Verwandtschaft mit der Magie in der Spätantike stark verbreitet wurde. Man hat behauptet, daß der Besuch des Odysseus in der Unterwelt, der sich bei dem Seher Teiresias Auskunft über seine Heimkehr holen will, ein Totenorakel zum Vorbild hat. Lobeck hat aber schlagend bemerkt, daß Odysseus nicht in die Unterwelt hinabzusteigen gebraucht hätte, wenn er ein Totenorakel hätte befragen können.⁶ Das ist vielleicht etwas rationalistisch; entscheidend ist, daß Odysseus sich deshalb in die Unterwelt begibt, um den berühmten Seher Teiresias zu befragen, den er nicht mehr auf der Erde treffen kann; er

¹ Bezeichnend ist *τ* 547; der ganze Abschnitt ist für die Beurteilung der Träume sehr belehrend. J. Hundt, *Der Traumglaube bei Homer*, 1935.

² A 63; E 149.

³ Siehe bes. L. Deubner, *De incubatione*, 1900; Mary Hamilton, *Incubation or the cure of diseases in pagan temples and*

Christian churches, 1906.

⁴ Paus. I 34, 5; Strab. VI p. 284; Lykophr. V. 1047 ff.

⁵ Paus. IX 39, 5 ff. Es ist dies eine der Beschreibungen, die zu der Frage Anlaß geben, wie alt die Riten sein mögen; s. Bd. II S. 450.

⁶ x 492; Lobeck, *Aglaophamus* S. 316.

beschwört ihn nicht herauf. Es ist das alte Motiv der Unterweltsfahrt, nur zu einem besonderen Zweck verwendet.¹

Totenorakel finden sich in Kichyros in Thesprotien², in Herakleia am Pontos³ und eins des Odysseus bei den Eurytanen.⁴ Die Erwähnungen von Totenorakeln in Griechenland sind spät. Am Tainaron gab es nach Plutarch ein ψυχοπομπεῖον.⁵ Die späten inschriftlichen Listen der Tainaristen erwähnen unter den Kultbeamten des Filialkultes in Sparta einen μάντις;⁶ man darf aber kaum schließen, daß er etwas mit dem Orakel am Tainaron zu tun hatte, er war wegen der Opfer bestellt. Pausanias⁷ hat in Byzantion eine Geschichte gehört, daß Pausanias, der Sieger bei Plataiai, um von dem Mord eines Mädchens entschuldigt zu werden, u. a. sich an die ψυχάγωγοί in Phigalia wandte. Schon Platon erwähnt τοὺς τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχάγωγεῖν,⁸ die er zu den schwersten Verbrechern rechnet. Es scheint, daß die Totenbeschwörung in der alten Zeit zu den Künsten verworfener Zauberer gehörte, später aber mit dem steigenden Aberglauben an ein paar Stellen lokalisiert wurde. Es ist verständlich, wenn man in späterer Zeit ein Totenorakel am Tainaron einrichtete, wo einer der vielen Unterweltseingänge war.

Wenn das Befragen der Toten zu Wahrsagezwecken häufig gewesen wäre, müßte man erwarten, daß besonders die Heroen Orakel gäben. Ihre Orakeltätigkeit ist aber auf zwei bestimmte und leicht erklärbare Fälle begrenzt; Orakel geben einmal die Heilheroen und zweitens solche Heroen, die im Leben berühmte Seher waren; sie tun es also nicht in ihrer Eigenschaft als Tote, sondern als Heiler oder Seher.⁹ Das Weissagen durch Totenbeschwörung gehört also kaum zum alten griechischen Glauben und Brauch.

5. Die Inspirationsmantik. Die Inspirationsmantik fehlt bei Homer; denn, wie bemerkt, ist die Vision des Theoklymenos dichterisches Schauen gleich jener der Cassandra bei Aischylos.¹⁰ Visionen sind nichts Unerhörtes in Griechenland – man denke an den Zug der Mythen auf der thriasischen Ebene im Perserkrieg –, sie dienen aber nicht der Mantik. In Delphi hat die Inspirationsmantik festen Fuß gefaßt und das Heiligtum zum vornehmsten Orakelort und lange Zeit zum religiösen Mittelpunkt Griechenlands gemacht. Eine einmütige, wenn auch hauptsächlich mythische Überlieferung sagt, daß Apollon nicht der erste Inhaber des Orakels gewesen ist. Delphi war ein bedeutender Kultort in der mykenischen Zeit;¹¹ das Heiligtum des Apollon, sein Orakel und seine Schätze werden von Homer erwähnt, aber nicht so, daß wir etwas über die Art der Weissagung erfahren.¹² Es gibt eine nicht beiseite zu schiebende Überlieferung, die dahin lautet, daß das älteste Orakel in Delphi ein Losorakel war, wo man mit Hilfe von Steinchen wahrsagte, die im Bek-

¹ Zuletzt P. von der Mühl, Zur Erfindung in der Nekyia der Odyssee, Philol., XCIII, 1938, S. 3ff.

² Herodot V 92.

³ Plut., Kimon 6.

⁴ Aristot. fr. 465 Rose bei Tzetzes zu Lykophron V. 799, μάντιν δὲ νεκρὸν (Εὐρυτὰν στέψαι λέως).

⁵ Plut., de sera num. vind. 17 p. 560 F.

⁶ IG. V 210, 211. Über den Kult Nilsson,

Gr. Feste S. 67ff.

⁷ Paus. III, 17, 7ff.

⁸ Platon, de leg. X, 909 C.

⁹ Aufzählung der Beispiele bei Rohde, Psyche I S. 184ff.

¹⁰ Aisch., Agam. V. 1186ff. u. 1217ff.

¹¹ Nilsson, MMR. S. 401f.; dazu BCH. LIX, 1935, S. 275ff. S. weiter u. S. 339f.

¹² I 404; § 80; λ 581.

ken des Dreifußes lagen.¹ Für die Richtigkeit dieser halb legendären Überlieferung bietet die Phrase ἡ Πυθία, bzw. ὁ θεὸς ἀνεῖλεν, „nahm heraus“, d. h. ein Orakelsteinchen, ein untrügliches Zeugnis, dessen Bedeutung längst erkannt ist.² Völlig analog ist das Verfahren der Athener bei der Anfrage, ob die ἐσπὰ ὀργὰς bebaut werden dürfe oder nicht.³ Zwei entgegengesetzte Antworten wurden unter großen Vorsichtsmaßregeln in je eine Urne niedergelegt, zwischen denen das Orakel zu wählen hatte. Als Kleisthenes seine neuen Phylen einrichtete und ihnen Eponymen verschaffen wollte, wurden hundert Namen dem Orakel vorgelegt, von denen die Pythia zehn auswählte (ἀνεῖλεν).⁴ Neue Bestätigung bringt eine auf das zweite Viertel des 4. Jahrhunderts datierte Inschrift, ein Opfertarif,⁵ in dem die Eventualität, ἢ κ' ἐπὶ φρυκτῶ παρήνι vorgesehen wird, d. h. wenn man für die beiden (Dual) Bohnen hineintritt. Bohnen wurden bei dem Losen und auch von den Orakeln verwendet.

Die mythische Überlieferung weiß auch zu erzählen, daß, bevor Apollon von dem Orakel Besitz ergriff, dieses anderen, zuerst Ge und dann Themis, gehört hatte. Daß die blasse Gestalt der Themis keine Orakelgöttin gewesen sein kann, sondern nur als eine Vertreterin der Untrüglichkeit der Sprüche hinzukam, ist anerkannt;⁶ dagegen ist die Auffassung verbreitet, daß das Orakel wirklich ursprünglich der Ge gehört habe,⁷ die als Orakelgöttin angesprochen wird. Es werden noch zwei weitere Orakel der Ge erwähnt,⁸ sie

¹ Die *σφαί*, Wahrsagesteinchen, die nach Suidas s. v. Πυθῶ in einer Schale auf dem delphischen Dreifuß lagen. Weitere Quellen über diese und die Nymphen *σφαί*, Lobeck, *Aglaophamus* S. 814 ff.; Türk s. v. *σφαί* in PW.; Wilamowitz, *GdH.* I S. 379 ff. Vgl. die Anmerkungen zu dem homerischen Hymnus an Hermes IV V. 552, in der Ausgabe von Allen und Halliday, 1936. Die Steinchen gaben zu der Legende Anlaß, daß die Gebeine des Dionysos oder der Pythia in dem delphischen Dreifuß geborgen waren.

² Von Lobeck, *Aglaophamus* S. 814 A.

³ IG. II² 204 = SIG.³ 204, aus dem J. 352/51.

⁴ Aristot., *Ath. pol.* 21, 6.

⁵ P. Amandry, *Convention religieuse conclue entre Delphes et Skiathos*, BCH. LXIII, 1939, S. 183 ff. Bohnen beim Orakeln verwendet: Hesych s. v. *φρυκτός*; Plut., *De fraterno amore*, p. 492 A. Die Interpretation Sokolowskis, *Rev. arch. (Mélanges Picard)* II, 1948, S. 981 ff., „wenn man kommt, um ein Opfer von Bohnen zu verrichten“, ist nicht überzeugend; sie setzt einen Fehler voraus, die Auslassung des Dativs (ἐπὶ φρυκτῶ(ι)). Immerhin soll bemerkt werden, daß Daux, *Un règlement culturel d'Andros*, *Hesperia* XVIII, 1941, S. 58 ff., eine Inschrift des 5. Jhdts. veröffentlicht, in der Theoren als Erstlingsopfer Getreide (σίτος) und Bohnen (φρυγί[σ]τοι) bringen; s. auch L. Robert, *Bull. épigr. in Rev. ét. gr.* LXIII, 1950, S. 41. J. Pouilloux, BCH.

LXXVI, 1952, S. 4 39 ff., bezieht die Worte auf eine Losung in betreff der Ordnung des Zutritts zum Orakel.

⁶ V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, 1921, spricht jedoch Themis als eine Erdgöttin und die erste Orakelgöttin an.

⁷ Bes. Aisch., *Eum.* V. 1 ff.; Eur., *Iph. Taur.* V. 1259 ff.; Rohde, *Psyche* II S. 58; A. Dieterich, *Mutter Erde* S. 60; Halliday, *Greek Divination*, 1913, S. 129.

⁸ In Olympia, Paus. V 14, 10; es handelt sich aber nur um eine Behauptung. Was Aigeira betrifft, Plin., *N. H.* XXVIII 41, 147, so weiß Paus. VII 25, 13, der recht ausführlich von der Priesterin erzählt, nichts von dem Orakel. Das Trinken von Stierblut, das nach Plinius zum Zweck des Wahrsagens geschieht, ist bei Pausanias ein Ordal, durch welches die Priesterin ihre Keuschheit beweist. Es ist wohl wahrscheinlich, daß hier eine Verwechslung vorliegt. Das Orakel scheint einigermaßen zweifelhaft, wenigstens sein Alter. Die Priesterin des Apollon Deiradiotes wurde durch Trinken vom Blut eines geopferten Lammes besessen und prophezeite, Paus. II 24, 1. Das Trinken von Stierblut wurde als Ordal, als giftig angesehen, wie aus der Legende von dem Ende des Themistokles bekannt ist; vgl. Halliday, *Greek Divination*, 1913, S. 106. – Γῆ ἐπὶ τῶι μαντείῳ in den Tetrapolisfasti IG. II² 1358 = FS. 26 B Z. 13, ist nur eine Lokalbezeichnung, aus der nicht geschlossen werden kann, daß das Orakel der Ge gehörte.

sind aber nicht sicher bezeugt. Warum Ge zur Inhaberin des Orakels gemacht worden ist, geht aus der Legende hervor. Bevor das Orakel bestand, bemerkte ein Hirt, der dort seine Ziegen weidete, daß diese, wenn sie sich dem Erdschlund näherten, wie besessen hüpfen und in fremdartiger Weise blöken. Er erfuhr selbst die gleiche Verzückerung, als er sich dem Erdschlund näherte, darauf auch seine Nachbarn, und so wurde die orakelgebende Kraft der aus dem Erdschlund emporsteigenden Dämpfe entdeckt.¹ Daß die Pythia durch die aus dem Erdschlund emporsteigenden Dämpfe in Verzückerung versetzt wurde, war ein verbreiteter Glaube, und so erschien Ge als die eigentliche Urheberin des Orakels. In Wirklichkeit hat sie nicht mehr Anspruch darauf als Themis. Daß sie gerade in Delphi Orakelgöttin gewesen sein sollte, stimmt schlecht zu der alten Art der Weissagung, dem Losorakel.

Außer den betäubenden Dämpfen werden auch andere Mittel angegeben, durch welche Pythia sich in Verzückerung versetzte, das Trinken des Wassers aus der Quelle Kassotis, das Kauen von Lorbeerblättern,² ehe sie sich auf den Dreifuß niederließ. Keins von diesen Mitteln kann in Wirklichkeit die ihm zugeschriebene Wirkung gehabt haben. Man hat an mephitische, betäubende Dämpfe gedacht, wie sie in einigen Gegenden der Erde entströmen; die geologische Beschaffenheit macht aber derartiges in Delphi unmöglich.³

Das Problem der Verzückerung der Pythia ist in ein neues Stadium getreten durch die eindringende kritische Untersuchung Amandrys, in der alle Literaturstellen und Inschriften sorgfältig gesammelt und besprochen werden.⁴ Er zeigt, daß die Verzückerung erst in der Kaiserzeit drastisch ausgemalt wird, die Kirchenväter fügen Obszönitäten hinzu; der früheste Bericht ist der angeführte des Diodor, der damit schließt, daß, da viele in den Erdschlund verschwanden, eine Frau als Orakelgeberin eingesetzt wurde. Die bekannte Vase aus Vulci, auf der Aigeus die Themis (so die Inschrift!) befragend dargestellt wird,⁵ zeigt diese ruhig dasitzend, in eine Schale, die sie in der Hand hält, hineinschauend; andere Bilder sind ähnlich, Verzückerung erscheint zuerst in Darstellungen der Cassandra auf einem pompejanischen Wandgemälde usw. Die Erzählungen von ihr und von den Sibyllen, z. B. bei Vergil, haben auf die Pythia abgefärbt. Der wichtigste Zeuge für die alte Zeit ist Platon,⁶

¹ Diodor XVI 26. Daher Aἰξ als Sohn des Python, Plut., quaest. gr. 12 p. 293 C. Die patristische Literatur spinnt daran weiter, *caprae divinare consueverunt*, Tertull., Apol. 23, 2, mit Parallelen bei den Kommentatoren.

² Lukian, Hermot. 60; bis accus. 1.

³ A. J. Oppé, The Chasm at Delphi, JHS. XXIV, 1904, S. 214ff., mit Besprechung der literarischen Überlieferung; F. Schober in PW. Suppl. Bd. V S. 63ff.; bestätigt von Bousquet, BCH. LXIV-LXV, 1940-41, S. 228. E. Will, Sur la nature du pneuma delphique, BCH. LXVI-LXVII, 1942-43, S. 161ff. hält es, recht wahrscheinlich, für stoische Theorie. Die Vermutung von L. B. Holland, The Mantich Mechanism at Delphi, Amer. J. Arch. XXXVII, 1933, S. 201ff., daß künstlich

erzeugte betäubende Dämpfe durch einen Kanal unter dem Dreifuß hinaufgeleitet wurden, ist zu künstlich, um glaubhaft zu sein. R. Flacelière, Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque, Études d'archéologie grecque, Annales de l'école des hautes études, Gand, II, 1938, S. 69ff.

⁴ P. Amandry, La mantique apollinienne à Delphes, essai sur le fonctionnement de l'oracle, Bibl. éc. fr. 162, 1950, wo auch die hier schon erwähnten Probleme ausführlich behandelt werden.

⁵ Amandry a. a. O. Taf. I 2; oft reproduziert, z. B. Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei, Taf. 140. Siehe auch F. E. Robbins, The Lot Oracle at Delphi, Class. Rev. XI, 1916, S. 278ff.

⁶ Platon, Phaedr. p. 244 A. ff.

der von der *μανία* der Prophetinnen in Delphi und Dodona spricht. Daß das Wort hier nicht psychopathische Verzückung bedeutet, sondern göttliche Inspiration, die in ruhigeren Formen erscheinen kann, zeigt der Vergleich mit der *μανία* der Dichter und der Liebenden.¹ Nach Amandry hat die Pythia von dem Gott inspiriert Lose gezogen. Nach einigen vorbereitenden Reinigungen trat sie in das Adyton hinein und nahm Platz auf dem Dreifuß. Seitdem galten alle ihre Worte und Handlungen als vom Gotte inspiriert. Die Priester notierten sie; sie ordneten es so an, daß sie durch das Ziehen von Losen auf die gestellten Fragen Antwort gab und daß sie diese selbst vortrug.² Ein solcher Vorgang ist verständlich, wenn es sich um ein einfaches „Ja“ oder „Nein“ handelt; dabei wurden Bohnen, schwarze oder weiße, verwendet. Es gibt aber viele Fragen, die nicht so beantwortet werden konnten, und ausführliche Antworten auf solche werden z. B. von Herodot angeführt (s. u. S. 627 f.). Amandry läßt die Frage offen. LaCoste Messelière gibt sich auf Legrand³ berufend eine Antwort: Die Fragen wurden schriftlich oder mündlich eingereicht, so daß die Propheten verschiedene Antworten redigieren konnten, von denen die Pythia eine herausnahm; es ist bekannt, daß die Propheten den Antworten die Form gaben. Auch wenn nach der Ansicht Amandrys in der alten Zeit von einer psychopathischen Verzückung nicht zu reden ist – Veränderungen mögen später eingetroffen haben –,⁴ war die Pythia vom Gotte inspiriert, sie war sein Werkzeug. Mir will es jedoch scheinen, daß Amandry in seinem Skeptizismus etwas zu weit geht.⁵ Man kommt nicht umhin, daß es Inspirationsmantik in Delphi gab, wie sie nun auch verstanden werden soll.⁶

¹ Amandry a. a. O. S. 43ff.

² Ich benutze die Worte von P. de La Coste Messelière in seiner übersichtlichen Besprechung, Journ. d. Savants 1950 S. 145ff.

³ Ph. E. Legrand, Prophète et Pythie à Delphes, Rev. ét. gr. LXIV, 1951, S. 296ff.

⁴ Die Erzählung von Plutarch, De def. orac. p. 438 B f., von der Pythia, die gegen ihren Willen zum Antworten genötigt, entsetzt und schreiend hinausstürzte und wenige Tage nachher starb, ist kein Beweis dafür, daß die Pythia sonst in Verzückung weissagte. Flacelière (s. u. A. 5) verweist aber auf Plut., Amat. p. 759 B u. 763 A. Die Geschichte bei Herodot, VI 66ff., daß die *πρόμαντις* Periallos ihres Amtes entsetzt und ein vornehmer Delphier Kobon, der vom König Kleomenes veranlaßt die Pythia überredet hatte, dem König willfährig zu antworten, verbannt wurde, zeigt, daß man meinte, daß die Pythia wußte, was sie sagte, und dafür verantwortlich gehalten wurde. Über den geschichtlichen Hintergrund siehe Nilsson, Cults etc. S. 128. Derselbe erzählt, V. 66, das Gerücht, daß die Alkmaioniden die Pythia bestochen hatten, um die Spartaner aufzufordern, Athen zu befreien. Dieses Gerücht stimmt schlecht zu einem psychopathischen Zustande der Pythia. – K. Latte, The Coming of Pythia, HThR.

XXXIII, 1940, S. 9ff. lehnt mit Recht die dionysische Mantik (S. 569) als eine Erfindung der Romantik ab. Ausgehend von der bekannten Inschrift aus Patara, ἐκ προγόνων παλλακίδων καὶ ἀνιπτοπόδων (BCH. VII, 1883, S. 276), wozu jetzt eine zweite *παλλακισίας ἐπὶ τὸ ἐξῆς πενταετηρίσιν β'*, ἀπὸ γένους τῶν παλλακίδων (L. Robert, Études anatoliennes, 1937, S. 407) gekommen ist, in der Latte ansprechend *παλλακίς* als Gottesbraut auffaßt, erinnert er an den Mythos der Cassandra und den Glauben, daß geschlechtliche Verbindung mit dem Gott die Sehergabe herbeiführe. Seinen Schluß, daß Apollon die Pythia als Gottesbraut von Kleinasien mitbrachte, kann ich jedoch nicht zustimmen. Er gesteht selber, daß es keine Spur von einer solchen Vorstellung der Pythia gibt.

⁵ So auch Picard in seiner Besprechung, Rev. hist. rel. CXL, 1951, S. 238ff. Scharfer Widerspruch von Flacelière, Le délire de la Pythie est-il une légende?, Rev. ét. anc. LII, 1950, S. 306ff.

⁶ Hierin befinde ich mich in Übereinstimmung mit der umsichtigen Besprechung Berves, Gnomon XXIV, 1952, S. 5ff. Er betont, daß das Losorakel bei vielen Fragen nicht genügte, und vermutet eine Kombination von diesem mit dem Spruchorakel, auf dem sich der Ruhm

Die Inspirationsmantik fehlt bei Homer und ist in Delphi erst nachträglich hinzugekommen. So wäre man versucht anzunehmen, daß sie trotz ihrer weltweiten Verbreitung zu Anfang bei den Griechen fehlte. Dagegen zeugt aber der etymologische Zusammenhang des Wortes μάντις mit μανίωμαι, obgleich beide Wörter andererseits auch mit μένος, *mens*, verwandt sind, so daß die ursprüngliche Bedeutung einigermaßen unsicher ist.¹ Im Mythos spielt diese Art der Mantik eine Rolle; es handelt sich dort um Seherinnen, von denen die bekannteste Cassandra ist. Ebensolche Seherinnen traten in der archaischen Zeit auf, die Sibyllen, die nach Heraklit vom Gotte getrieben, mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes reden.² Man wäre vielleicht geneigt zu glauben, daß die Inspirationsmantik bei den Griechen zurückgedrängt und den Frauen überlassen wurde, die für psychopathische Zustände häufiger Veranlagung haben, so wie der „Seid“ bei den Skandinaviern von Frauen ausgeübt wurde. In Delphi ist dann die Inspirationsmantik – von einer klugen Priesterschaft geleitet und gedeutet – wieder glänzend aufgeblüht.

VI

TOTEN- UND SEELENGLAUBE

1. Die Bestattungsbräuche. Bevor wir auf den Toten- und Seelenglauben eingehen, der in der griechischen Religion wie in anderen Religionen der zweite große Hauptstrom ist, muß das Notwendigste über die Bestattungsbräuche gesagt werden, da aus ihnen wichtige Schlüsse für den Glauben gezogen werden können.³ Allbekannt ist der große und wichtige Unterschied zwischen der vorgeschichtlichen und der geschichtlichen Zeit Griechenlands auf diesem Gebiet. In der minoischen und helladischen einschließlich der mykenischen Zeit wurden die Toten immer unverbrannt bestattet; die Gebeine sind nicht verbrannt worden, wenn sich auch sehr häufig Brandspuren in den Gräbern finden, über deren Gründe unten gesprochen werden wird (S. 375). Die ersten Brandgräber treten in der submykenischen Zeit auf, in der geometrischen ist die Leichenverbrennung allgemein, obgleich neben ihr die Beerdigung vorkommt; es gibt in diesem Nebeneinander örtliche und zeitliche Verschiedenheiten.⁴ Bei Homer wird ausschließlich Verbrennung erwähnt, Beerdigung scheint unbekannt zu sein.

Delphis gründete. Die Mania ist zu vergleichen mit der Disposition des wahren Dichters, sie war ein seelisches Ergriffensein vom Gotte. Die Rolle des Propheten ist ungewiß, aber die Pythia, nicht er hatte die Hauptrolle. Wie die Pythia dazu kam, weisen Rat zu geben, ist das Geheimnis, dessen Entschleierung kaum je gelingen dürfte.

¹ Über den Versuch Meulis, den Schamanismus für die Griechen nachzuweisen, s. o. S. 164 A. 5. In dem Artikel Μάντις in PW. hat Ziehen einen bemerkenswerten Versuch gemacht darzutun, daß das Be-

zeichnende für den μάντις die göttliche Eingebung im Gegensatz zu der technischen Erfahrung ist. Es ist selbstverständlich, daß die Kunst der Seher sich auf göttliche Autorität berufen muß, da die Zeichen von den Göttern kommen.

² Heraklit, fr. 92 Diels.

³ Zu diesem Abschnitt vgl. Cumont, *Lux perpetua*, 1949, Kap. 1, *Les vieilles croyances*, S. 13 ff.

⁴ Eine gute Übersicht des archäologischen Tatbestandes gibt H. L. Lorimer, *Pulvis et Umbra*, JHS. LIII, 1933, S. 161 ff.; kürzer behandelt von J. Wiesner, *Grab*

Kleine Kinder wurden immer beerdigt. Plinius spricht dies als *mos gentium* an; es ist auch sonst für Italien überliefert,¹ und die Funde bestätigen es für Griechenland. Knochen von unverbrannt bestatteten kleinen Kindern finden sich auch auf geometrischen Begräbnisplätzen, wo sonst Verbrennung vorherrscht, z. B. auf Thera,² in Vrokastro auf Kreta³ und in Attika.⁴ Dieterich hat a. a. O. darauf hingewiesen, daß diese Sitte weltverbreitet ist, und sie daraus erklären wollen, daß die kleinen Kinder beerdigt werden, um aus der Erde wiedergeboren zu werden. Es fragt sich aber, ob nicht eine einfachere Erklärung den Vorzug verdient. Kleine Kinder wurden bei den antiken Völkern und bei vielen Naturvölkern mit einer Gleichgültigkeit behandelt, die uns unverständlich ist; sonst hätte man sie nicht ausgesetzt, wenn man sie los zu werden wünschte. Kinder, die in frühem Alter starben, wurden einfach eingescharrt oder vergraben.⁵ Eine ordentliche Bestattung wurde ihnen nicht zuteil, Grabgaben fehlen oder sind sehr spärlich.⁶

In Ägypten und Vorderasien wurden die Toten unverbrannt bestattet,⁷ in Mittel- und Nordeuropa dagegen ist die Verbrennung in der dritten Periode der Bronzezeit um 1000 v. Chr. vorherrschend;⁸ sie wird also von Norden nach Griechenland gekommen sein und wird mit dem letzten Schub der griechischen Stämme, mit der dorischen Wanderung, vorherrschend. Auf die

und Jenseits, Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit, RGVV. XXVI, 1938 (vgl. meine Besprechung, Gnomon XV, 1939, S. 76f.). J. Zehetmaier, Leichenverbrennung und Leichenbestattung im alten Hellas, 1907, ist mit Vorsicht zu benutzen. Wichtig ist die genaue Untersuchung der theräischen Gräber von H. Dragendorff, Theräische Gräber, Thera II, 1903. Submykenische Brandgräber in Athen, auf Salamis, in Ialysos und auf Kreta neben unverbrannten Bestattungen. Es gibt geometrische Nekropolen, wo bisher nur Beerdigungen gefunden worden sind, z. B. in Tiryns; in anderen, z. B. Knossos, Arkades, Ialysos, ist Verbrennung vorherrschend, auf Thera ausschließlich. Hinsichtlich der bisherigen Ergebnisse der Ausgrabungen in Kerameikos in Athen wird neuerdings gesagt, daß Verbrennung im 10. Jahrhundert ausschließlich vorkommt, daneben wie im übrigen Attika und anderswo in Griechenland schon im 9. bis zum Ende des 8. Jahrhunderts zunehmend die Beerdigung, Arch. Anz. 1935 S. 284, vgl. S. 290f. Siehe jetzt das wichtige Werk: W. Kraiker und K. Kübler, Kerameikos, Ergebnisse der Ausgrabungen I, Die Nekropolen des 12. bis 10. Jahrhunderts, 1939. In späterer Zeit war die Leichenverbrennung nicht so allgemein, wie man meint, obgleich sie sowohl in alter wie in moderner Zeit als die charakteristische griechische Bestattungssitte gilt. Sie war viel teurer als die Beerdigung; arme Leute, Sklaven und Kinder sind immer beerdigt worden. In Betreff von Rom s. Cumont a. a. O. S. 387 ff.

¹ Plin., N. H. VII 72; mehr bei A. Dieterich, Mutter Erde S. 21f., nach J. E. King, Infant Burial, Class. Rev. XVII, 1903, S. 83f.

² Athen. Mitt. XXVIII, 1903, S. 76; Dragendorff a. a. O. S. 83.

³ Edith Hall, Excavations in Eastern Crete, Vrokastro, 1914, S. 106.

⁴ F. Poulsen, Die Dipylongräber und die Dipylonvasen, 1905, S. 23ff.

⁵ In Mykenai fanden sich Kindergräber unter Häusern der nachmykenischen Zeit, Tsundas, Eph. arch. 1891 S. 27; in Vrokastro, Hall a. a. O. S. 123. Daß dies mit der alten Sitte zusammenhängt, die Toten unter den Häusern zu bestatten, ist möglich; sie wird erwähnt von Ps.-Platon, Minos p. 315 D; Servius zu Verg. Aen. VV. 64. Archäologische Funde bei H. Bulle, Orchomenos I, Abh. Akad. München XXIV 2, 1907, S. 67f. Vgl. Cook, Zeus I 2 S. 1060f.

⁶ S. Eitrem, Hermes und die Toten, Christiania Videnskabselskabs Forhandlinger, 1909, 5 S. 4f., sieht hierin einen Ausschlag religiösen Konservatismus.

⁷ F. W. v. Bissing, Das Begräbniswesen im Altertum in Ägypten und dem vorderen Orient, Bonner Jahrbücher CXXIX, 1924, S. 1ff. Brandgräber kommen aber in Hisarlik und in der neulich gefundenen zu Troja VI gehörenden Nekropole vor, Amer. J. Arch. XXXIX, 1935, S. 26ff. C. W. Blegen, Troy III, The Sixth Settlement, S. 370ff.

⁸ Über älteres Vorkommen und Einzelheiten s. G. Wilcke s. v. Leichenverbrennung in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte.

schwierigen geschichtlichen Fragen, die uns dieser Umschwung der Begräbnissitten stellt, werden wir in anderem Zusammenhang zurückkommen (u. S. 377 f.), hier sollen nur die allgemeinen Folgerungen, die sich daraus ergeben, besprochen werden.

Besonders die Archäologen erschließen aus dem Übergang von Beerdigung zu Verbrennung eine tiefgehende Veränderung in den Vorstellungen vom Leben nach dem Tod; die Toten werden von der Welt der Lebenden getrennt und in ein entferntes Totenreich verwiesen. Das hängt wieder mit einer weiteren hypothetischen Überlegung zusammen; welches ist der Grund dieser einschneidenden Veränderung der Bestattungssitten? Moderne Gelehrte haben gemeint, daß wandernde Stämme, die ihre Toten auf keinem Ort, wohin sie zurückkommen konnten, zu bergen vermochten, auf das Mittel, die Körper durch Verbrennung zu vernichten, verfallen sind; dies ist in der Tat eine Ansicht, deren Wurzeln sich bis in die Antike verfolgen lassen, die aber nicht mit dem archäologischen Befund in der Bronzezeit, in welcher die Verbrennung ihre größte Verbreitung fand, zusammenstimmt. Dieser rationalistischen Anschauung gegenüber hat man sich auf religiöse Vorstellungen berufen. Durch die Verbrennung des Leibes sorgte man für die Toten, die nun nicht mehr rastlos umherschweiften, und noch mehr für die Lebenden, denen die Seelen, in die Erdtiefe verbannt, nun nicht mehr begegnen konnten.¹ Das kann auch so ausgedrückt werden, daß die Verbrennung ein zweiter Tod, eine völlige Vernichtung ist, durch die alle Bande zwischen dem Toten und der Welt der Lebenden abgeschnitten werden. Es ist in späterer Zeit vorgekommen, daß man den Körper eines Toten, von dem man glaubte, daß er als Gespenst umging, ausgrub und verbrannte, um den Spuk durch diese gründliche Vernichtung unmöglich zu machen. Aus einer ähnlichen Erwägung soll die Verbrennung verallgemeinert worden sein. Solange die körperlichen Reste des Toten da sind, ist es ihm noch möglich, in körperlicher Gestalt die Lebenden zu belästigen, er weilt noch auf der Erde. Wenn sie verbrannt werden, ist ihm diese Möglichkeit genommen; er wird zum mindesten in ein fernes Totenreich gebannt. Dies ist der zweite Tod, der den Vorstellungen primitiver Völker wohlbekannt ist und im Volksbrauch gegebenenfalls auf verschiedene Weise herbeigeführt wird, durch Einpfählen, Fesseln, Verbrennen usw.

Auch dies ist logisch gedacht, stimmt aber nicht ganz mit den Tatsachen überein.² Bei Homer ist es freilich so, daß den Toten, nachdem sie verbrannt worden sind, der Weg zu der Oberwelt verschlossen ist und daß sie keinen Kult haben; Homers Angaben sind aber nicht für ganz Griechenland gültig. Wir kennen einigermaßen die Bestattungssitten der geometrischen Zeit in Attika, der Zeit, in welcher die Verbrennung ihre größte Verbreitung hatte und in der die homerischen Gedichte zum großen Teil abgeschlossen wurden. Die Dipylonvasen zeigen uns den Bestattungsluxus, die prunkenden Aufzüge bei dem Leichenbegängnis, die Spiele. Das kann wie bei Homer ein Ausdruck der Prunkliebe und des Standesgefühls des Adels sein. Doch haben dieselben Gefäße, auf denen die Leichenbegängnisse dargestellt sind und die

¹ Ich zitiere die Worte Rohdes, *Psyche* I S. 32, dessen Darstellung den größten Einfluß gehabt hat. Dieselbe Argumen-

tierung kehrt sehr oft wieder.

² Das hebt Dragendorff richtig gegen Rohde hervor a. a. O. S. 87f.

auf dem Grab als Grabmäler aufgestellt wurden, einen durchlöcherten Boden, damit die dahineingegossenen Spenden in das Erdreich hinabfließen und die Asche des Toten benetzen können.¹ Auch die Lutrophoren, die als Grabmäler aufgestellt wurden, haben oft, aber nicht immer, einen durchlöcherten Boden.²

Aus derselben Zeit stammt ein wahrscheinlich bei Kameiros gefundenes Gerät, ein Zylinder ohne Boden, mit plastischen Vögeln und Schlangen besetzt³ (Tafel 52, 4). Daß er auf einem Grab aufgestellt war, damit Spenden hineingegossen werden konnten, wird durch einen ähnlichen schwarzfigurigen Zylinder bestätigt, der vor den Toren Athens gefunden wurde; er ist mit einer Darstellung von Charon und den Seelen bemalt (Taf. 52, 2).⁴ Zu welchen Spenden für die Toten er diente, können wir nicht wissen. Solon verbot, den Toten Rinder zu schlachten,⁵ und in der homerischen Schilderung der Bestattung des Patroklos, die ältere Sitten wiedergibt, heißt es, daß das Blut der geschlachteten Tiere, mit Schalen geschöpft und ausgegossen, um die Leiche floß (κοτυλήρυτον, Ψ 34). Hier wird das Blut bei dem Leichenbegängnis gespendet, es ist aber kein Zweifel, daß Blutspenden auch im Totenkult vorkamen. Denn die Nekyia in dem elften Buch der Odyssee schildert das Opfer des Odysseus an die Seelen in der Unterwelt nach dem Vorbild des Totenopfers. Er spendet Honig, Wein und Wasser und schlachtet ein Schaf, dessen Blut er in eine Grube hinabfließen läßt. Die Toten scharen sich um die Grube, um aus ihr zu trinken, und wenn sie getrunken haben, kehren ihnen Bewußtsein und Gedächtnis zurück. Auf diese Weise erklärte sich jene Zeit das Opfer von σφάγια und die Blutspende. Über die spätere Zeit, in welcher der Totenkult und der Glaube an die Macht der Toten noch stärker waren, braucht nicht gehandelt zu werden.

Es ist offenbar, daß die Sitte, die Leichen zu verbrennen, nicht den Glauben an die Macht der Toten beseitigt hat außer bei Homer, der eine Sonderstellung einnimmt, von der noch zu sprechen ist (u. S. 374ff.). Dieselben Opfer und Spenden wurden auf die Asche wie auf die Gebeine der Toten gegossen, dieselben Vorstellungen knüpften sich an den verbrannten wie an den unverbrannten Toten. Für die griechische Zeit möchte ich es deshalb ablehnen, die Verbrennung des Körpers aus der Absicht zu erklären, die Macht des Toten durch eine gründliche Vernichtung zu zerstören. Über den Grund, warum einmal in vorgeschichtlicher Zeit die Leichenverbrennung entstanden ist, möchte ich mich damit nicht äußern. Ich erinnere nur daran, daß die Bestattungsbräuche sehr wechselnd und verschieden sind, ohne daß es möglich ist, für jeden einzelnen Brauch eine eigentliche Erklärung zu finden,

¹ A. Brückner und E. Pernice, Ein attischer Friedhof, Ath. Mitt. XVIII, 1893, S. 155; G. Oeconomus, De profusionum receptaculis sepulchralibus, Athen 1921. In späterer Zeit leitete man wie in Italien Bleirohre von der Oberfläche in das Grab oder in die Aschenurne hinab: 6. Bericht über die Ausgrabungen in Milet usw., Abh. Akad. Berlin, Anhang, 1928, S. 27.

² K. Friis Johansen, To Lutroforer i Antiksamlingen, Arkæol. og Kunsthist.

12 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

Afhandlinger til F. Poulsen, 1941, S. 73.

³ Herausgegeben von R. Zahn bei K. F. Kinch, Fouilles de Vrouliä, 1914, S. 30ff. Zahns Zusammenstellung dieses Gefäßes mit den minoischen schlangenumwundenen Röhren aus Gurniä u. a. muß abgelehnt werden, da diese dem Hauskult dienten, s. u. S. 289f.

⁴ A. Furtwängler, Charon, AfRw. VIII, 1905, S. 191ff.

⁵ Plut., Solon 21.

und verweise auf die Worte Rohdes von der aller Zweckmäßigkeit spot- tenden Phantastik auf diesem Gebiet,¹ die einen gesunden Grundsatz enthalten, dem er aber selbst in den folgenden Erörterungen untreu wird.

2. Totenopfer. Bei der Bestattung wurden dem Toten eine Anzahl von Beigaben mitgegeben, die als Opfer bezeichnet werden können und schon erwähnt worden sind. Über die grundsätzliche Erklärung habe ich schon meine Ansicht vorgetragen (o. S. 40); im allgemeinen wird aber die treibende Kraft richtig getroffen durch die herkömmliche Auffassung, daß der Tote mit allem dem, was er zu einer Fortsetzung des Lebens braucht, versehen werden soll. Es ist auch die Auffassung geäußert worden, daß dem Toten sein Eigentum von Rechts wegen zukomme und ihm deswegen mitgegeben werden müsse.² Auch wenn eine ähnliche Anschauung bei einigen wenigen Völkern auftritt, so hat sie bei den Griechen wenig bedeutet;³ weit stärker wirkten sich der Ahnenstolz und die Prunkliebe der Fürsten und adligen Familien aus, die bei der Bestattung eines Mitgliebes die gegebene Gelegenheit fanden, sich zu äußern, und zu einer Verschwendung führten, deren hervorragendste Beispiele die mykenischen Fürstengräber und die Leichenbegängnisse der Dipylonzeit sind.

Das Grab ist die Behausung des Toten; darin wird alles, was er für ein weiteres Leben braucht, niedergelegt: Waffen, Schmuck, Hausgerät, Kleidung, Speise und Trank, für welche die Tongefäße dienen; dies ist, wenigstens zum Teil, ihr Zweck, mögen sie auch bisweilen selbständige Gaben sein. Andere Völker geben dem Toten Frauen und Diener sowie Pferde und andere Tiere mit, die getötet und in das Grab niedergelegt werden. Spuren eines solchen Brauches gibt es auch in Griechenland. Es ist sogar wahrscheinlich, daß die Sitte, daß die Frau ihrem Gatten ins Grab folgt, in der vorgeschichtlichen Zeit nicht unbekannt war.⁴ Die Behauptung, daß Reste von Menschenopfern auf den Schachtgräbern von Mykenai gefunden worden seien, ist zwar unrichtig, doch gibt es in Dendra sicherere Spuren dieser Art; die Frauenfiguren, die zahlreich in mykenischen Gräbern vorkommen, sollen sicher Konkubinen und Sklavinnen vorstellen (s. u. S. 285 u. 287). Bei Homer war die Sitte unvergessen und ist bekannt aus der seit Rohde oft zitierten Leichenfeier des Patroklos, bei der Achill trojanische Gefangene, Pferde, Hunde, Rinder und Schafe schlachtet und auf den Scheiterhaufen neben den Toten wirft. Ein erst später überlieferter Mythos erzählt, daß Achill nach seinem Tod verlangte, daß Polyxena ihm geopfert werden sollte. Als die Feuerbestattung vorherrschend geworden war, wurden die Gaben, wenigstens die meisten, auf den Scheiterhaufen gelegt und mit dem Toten verbrannt. Die Auffas-

¹ Rohde, *Psyche* I S. 28.

² Die Gegenstände werden oft zerstört. Zerstörungswut als Trauerreaktion: Meuli a. oben S. 145 A. 2 a. O. S. 203; im allgemeinen ders., Entstehung und Sinn der Trauersitten, *Schweiz. Archiv f. Volkskunde* XLIII, 1946, S. 91 ff.

³ Dieser Gesichtspunkt wird umsichtig erörtert von E. F. Bruck, Totenteil und Seelgerät im griech. Recht, Münchener

Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, H. 9, 1926, ein wichtiges, vom juristischen, aber nicht einseitigen Standpunkt aus geschriebenes Werk, in dem ein reiches Material zusammengebracht ist. Das Seelgerät, d. h. die Stif- tungen zum Heil der Seele, ist erst hellenistisch.

⁴ A. W. Persson, *The Royal Tombs at Dendra near Midea*, 1931, S. 68 f.

sung, daß sie durch die Verbrennung dem Toten nutzbar gemacht würden, tritt deutlich hervor in der Anekdote von der Frau des Periandros, Melissa, die sich beklagte, daß sie nackt sei und friere, weil die Kleider, die er mit ihr begraben hatte, ihr von keinem Nutzen seien, da er sie nicht verbrannt hatte; der Tyrann ließ darauf die schönsten Kleider der Korinthierinnen für Melissa in einer Grube verbrennen.¹

Waffen und Schmuck, Kleidung und Hausgerät sind dauerhafte Gaben, dagegen nicht die mitgegebenen Speisen; deshalb müssen die Totenopfer aus Speisen und Getränk wiederholt werden. Die ersten werden an dem dritten und dem neunten Tag nach dem Begräbnis gebracht (τὰ τρίτα, τὰ ἑνέα).² Nach der Bestattung ist die strenge, durch viele Tabus umhagte Trauerzeit zu Ende. Sie wird mit einem Mahl, dem περιδειπνον, beschlossen, mit dem wenigstens mitunter Reinigungen und eine Aufhebung der Tabus verbunden waren.³ Es ist dies der fast bei allen Völkern und in allen Zeiten vorkommende Leichenschmaus;⁴ bei den Griechen gibt es aber kein Anzeichen dafür, daß sie wie die Römer sich den Toten als selbst anwesend dachten. Auf vielen römischen Gräbern finden sich für die Totenmahlzeiten eigens eingerichtete Triklinien, und obgleich Tertullian die Sitte mit beißenden Worten geißelt,⁵ blühte sie auch noch in dem christlichen Heiligenkult.⁶ Die Belege, welche für denselben Brauch und Glauben aus dem griechischen Altertum zitiert werden,⁷ sind so spät, daß auswärtiger, vermutlich römischer Einfluß sicher anzunehmen ist: es gibt auch keine Speiseklinen auf griechischen Gräbern. In der hellenistischen Zeit, in der der Menschenkult um sich griff und auch gewöhnliche Tote heroisiert wurden, wurden Heroa erbaut und Stiftungen für Tote mit Opfervorschriften und gemeinsamen Mahlzeiten eingerichtet.⁸ Abgesehen von den erwähnten Totenopfern, von denen wir nicht wissen, wie lange sie fortgesetzt wurden, und dem Kult der Heroen einschließlich dem der Eponymen, gibt es keinen regelmäßigen Ahnenkult bei den Griechen.⁹

Die regelmäßigen Darbringungen im Totenkult sind Speisen und Getränke, δεῖπνα, δαῖτες ἔννομοι, und Spenden, χοαί. In älterer Zeit wurde den

¹ Herodot V 92; vgl. Lukian, Philops. 27.

² Stengel, Gr. Kultusalte. S. 144 ff.; Rohde, Psyche I S. 231 ff. Ein Mahl wurde auf dem Grab gekocht und vielleicht gegessen, R. S. Young, Hesperia, Suppl.-Bd. II, 1939, S. 19 ff. J. M. Cook, BCH. LXX, 1946, S. 100.

³ Plut., quaest. gr. 24 p. 296 F f.; dazu M. P. Nilsson, Class. Rev. XLIII, 1929, S. 122 f. = Opusc. I S. 410 ff.

⁴ Der Leichenschmaus wird schon von Homer erwähnt (παφον δαινύναι, Ψ 29, γ 309); er wurde gleich nach der Bestattung abgehalten, Plut. a. a. O.; Hegesippos der Komiker, Adelphi, fr. 1 Kock, V. 12, bei Athen. VII p. 290 C; Heraclides Pont. 30 (Fr. Hist. gr. ed. Müller II S. 221) aus Lokroi. Stengels Behauptung a. a. O., daß er am dritten Tag stattfand, beruht auf einem Mißverständnis von Lukian, de luctu 24. Weiter ist ein Totenschmaus am dreißigsten Tag bezeugt, Photios u. Bekker,

Anecd. gr. I p. 268, 19 ff. s. v. καθεδρα, der vermutlich mit den τριακάδες identisch ist; s. Rohde, Psyche I S. 233 A. 3.

⁵ Tertullian, de test. animae 4; de resurr. 1.

⁶ E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults, 1904, S. 292 ff. u. 319 ff.

⁷ Lukian, de luctu 24; Artemidor, Oneirocr. V 82 p. 271, 10 Hercher.

⁸ Z. B. das Testament der Epikteta, IG. XII 3, 330. E. Dyggve, Das Heroon von Kalydon, Danske Videnskabernes Selskab Skrifter, IV 4, 1934.

⁹ Obgleich der Aufsatz von Herbert Meyer, Menschengestaltige Ahnenpfeile aus germanischer und indogermanischer Frühzeit, Zeitschrift der Savignystiftung, Germ. Abt. LVIII, 1938, S. 42 ff., das Griechische kaum berührt, kann ich nicht umhin zu bemerken, daß er sehr unsichere und zum Teil willkürliche Aufstellungen bietet.

Toten Fleischnahrung geboten; ein Tier wurde ihnen geschlachtet,¹ das ihnen ganz übergeben wurde, da Menschen und Tote nicht wie in Rom gemeinschaftlich speisten. Der Körper des Tieres wurde verbrannt, weil er dem Toten gehörte, das Blut ließ man in die Erde des Grabes hinabfließen. Das Opfer wurde nicht auf einem Altar, sondern in einer Grube, βόθρος, verrichtet. Es ist wohl verständlich, daß sich daran die Vorstellung knüpfen konnte, das Blut, der Sitz des Lebens, gebe dem ohnmächtigen Schatten des Toten für eine Weile das Bewußtsein zurück, wie die Nekyia der Odyssee zeigt. Durch die gesetzlichen Einschränkungen, durch welche man seit dem Ende der Adels Herrschaft dem Grabluxus zu steuern bestrebt war (s. u. S. 714f.), wurden die σπάγια verboten und die Speisedarbietungen an die Toten auf Gerichte beschränkt, die auf das Grab gesetzt wurden, darunter vor allem Kuchen. Die Spenden bestanden aus Honig, Öl und Wasser, d. h. sie waren νηφάλια;² Wein kam aber nicht selten dazu, so schon in der Odyssee. Das Verbot des Weins beruht am ehesten auf einem sehr alten Konservatismus, d. h. es geht auf eine Zeit zurück, in der der Wein noch nicht bekannt war.

Zu den Bedürfnissen des täglichen Lebens, die sich im Kult der Heroen wiederfinden, gehört auch das Bad (u. S. 187). Die Darbringung von Badewasser ist nicht leicht von den gewöhnlichen Wasserspenden zu unterscheiden, die Sache selbst ist aber durch die Zeugnisse des Sophokles³ und des Attidographen Kleidemos gesichert.⁴ In hellenistischen Gräbern in Alexandria sind Wasserbehälter gefunden worden.⁵

Schwieriger ist das Verständnis des Haaropfers, von dem es in Wirklichkeit nur homerische und mythische Beispiele gibt. Das bekannteste ist wieder das bei der Leichenfeier des Patroklos gebrachte Opfer, als die Myrmidonen die Leiche mit ihren abgeschnittenen Locken bedeckten und Achill die Locke schor, die er für den Spercheios hatte wachsen lassen, und auf den Scheiterhaufen in die Hände des Freundes legte; das zweite Beispiel ist die Locke, die Orestes auf das Grab seines ermordeten Vaters legte.⁶ In den übrigen Fällen handelt es sich um die Trauersitte, sich die Haare abzuschneiden, aber es wird nicht gesagt, daß die Haare dem Toten geopfert werden.⁷

¹ Rohde, Psyche I S. 222 A. 1.

² Stengel, Opferbr. S. 182ff.

³ Soph., El. V. 84, πατρός χέοντες λουτρά, und V. 434, λουτρά προσφέρειν πατρί; vgl. Aisch., Choeph. V. 129f.

⁴ Bei Athen. IX p. 409 F, ἰδίως δὲ καλεῖται παρ' Ἀθηναίους ἀπόνιμμα ἐπὶ τῶν εἰς τιμὴν τοῖς νεκροῖς γινομένων καὶ ἐπὶ τῶν τοὺς ἐναγείας καθαιρόντων, ὥς καὶ Κλειδήμος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Ἐξηγητικῷ. προθεῖς γὰρ περὶ τῶν ἐναγισμῶν γράφει τάδε: ὄρυξαι βόθρουν πρὸς ἐσπέραν τοῦ σήματος. ἔπειτα παρὰ τὸν βόθρουν πρὸς ἐσπέραν βλέπε, ὕδωρ κατάχες λέγων τάδε: ὑμῖν ἀπόνιμμα οἷς χρῆ καὶ οἷς θέμις. ἔπειτα αὐθις ὕδρον κατάχες. A. Tresp, Die Fragmente d. griech. Kultschriftsteller, RGVV. XV 1, 1914, S. 40. Meulia. oben S. 145 A. 2 a. O. S. 205 A. 1, versteht ἀπόνιμμα als „das Abgewaschene“, die mit dem Wasser abgewaschene Unreinheit der Trauernden wird hingegossen; die u.

S. 187 erwähnten λουτήρια beziehen sich hierauf, nicht auf ein Bad. Das Salben gehört auch zur Toilette wie in Plataiai (s. u. S. 187). Vgl. Zenobios VI 45, χθόνια λουτρά. Siehe W. H. C. van Esveld, De balneis et lavationibus Graecorum, Diss. Utrecht 1908, S. 58ff.

⁵ H. Thiersch, Zwei antike Grabanlagen bei Alexandria, 1904, S. 17 A. 14; es ist aber unsicher, ob dies echt griechisch ist.

⁶ Aisch., Choeph. Anfang; Soph., El. V. 52 u. 448ff.; Eur., El. V. 90ff.; 520; Or. V. 96. Haare ins Grab niedergelegt: Epigramm des Herodes Atticus, Athen. Mitt. LXVII, 1942, S. 136f.

⁷ So kann auch δ 196 verstanden werden. ω 46 stammt von Ψ 135ff. Die Beispiele sind, obgleich nicht gesondert, angeführt von L. Sommer, Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen, Diss. Münster 1912, S. 64ff.

Aus den Worten des Aischylos geht hervor, daß dieses Opfer von den aller-nächsten Verwandten erwartet wurde. Man erinnert sich, daß die Asche des Achill in derselben Urne und unter demselben Grabhügel wie die seines Freundes geborgen wurde, ω 74ff. Wenn man an die geläufige Bedeutung des Haaropfers (o. S. 136f.) denkt, könnte man sagen, daß der Schmerz und das Sehnen nach dem Hingeschiedenen sich so auswirkten, daß man noch nach dem Tode innig mit ihm verbunden sein will; es hängt wohl auch mit der Sitte zusammen, sich die Haare als ein Zeichen des Kammers auszureißen oder abzuschneiden, was als ein Opfer gedeutet werden konnte. Es ist ein Trauergebrauch, für den eine rationalistische Deutung nicht ausreicht; an irgendeinen zauberischen Zweck ist nicht zu denken.

Wenn der Tote aus dem Gedächtnis der Nachkommen schwindet, oder wenn das Geschlecht ausstirbt, hört der Totenkult auf, falls das Volk sich nicht daran beteiligt; in diesem Fall entsteht ein Heroenkult. Bei gewöhnlichen Leuten mochte das Aufhören des Totenkults recht bald eintreten. Man verschloß sich aber nicht dem Gedanken, der sich bei vielen Völkern findet, daß auch für die Toten, denen die Nachkommen keinen Kult widmen, gesorgt werden muß, damit sie nicht hungern und darben. Diesen vergessenen Toten feierten die Griechen wie andere Völker einen Allerseelentag. Er fiel in den Frühling¹ und war in Athen mit den Anthesterien vereinigt worden, deren dritter Tag er war, beginnend mit dem Abend des Choentages. Die Riten² bestanden im Kochen einer Panspermie, von der niemand kostete und welche in Krügen dargebracht wurde, die dem Tag den Namen Χύτροι gegeben haben, und vermutlich in einer Wasserspende;³ als Aition wird für beides die Flut des Deukalion herangezogen. Das Wasser ist vielleicht eher eine Spende als Badewasser; die Panspermie, die nicht, wie die Glossen behaupten, ein Opfer an Hermes Chthonios, sondern eins an die Toten war, ist die den Toten gebrachte Speise; es liegt keine Veranlassung zu der Annahme vor, daß dieses Gericht, von dem niemand kostete, ein Fruchtbarkeitszauber war. Anderen Nachrichten zufolge meinte man, daß die Seelen an den Choen emporstiegen und daß man, um sich gegen sie zu schützen, Weißdorn kauen und die Türe mit Pech bestreichen müsse.⁴ Unter den Choen ist hier der Abend des Choentages zu verstehen, der nach sakraler Rechnung zu dem Tag der Chytren gehörte. Nach dem Fest wurden die Seelen mit dem vielberufenen Spruch θύραζε Κῆρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια (u. S. 224f.) wieder fortgejagt. Obgleich nirgends gesagt wird, daß die Seelen ihre alten Häuser besuchen, ähnelt dieses Fest sehr den Seelenfesten anderer Völker, z. B. dem Julfest bei den Nordgermanen.

Die Totengebräuche der heutigen Griechen zeigen große Ähnlichkeit mit denen der alten. Nach bestimmter Zeit, achtundvierzig Tage nach dem Begräbnis sowie am Jahrestag des Todes, wird ein Erinnerungsfest gefeiert;

¹ So auch in Apollonia, Athen. VIII p. 334 F; über die Agrionien s. Nilsson, Gr. Feste S. 277ff u. unten S. 598.

² Suidas, Harpokr. s. v. χύτροι; Schol. Aristoph., Ran. V. 218; Ach. V. 1076, auf Theopomp zurückgehend; wegen der Textgestaltung und Deutung s. unten S. 594

mit A. 7.

³ Die Hydrophorien, Suidas Et. m. s. v.; Plut., Sulla 14. Vgl. Paus. I 18, 7; Nilsson a. a. O. S. 136ff., unten S. 595 f.

⁴ Photios s. v. μαπαρ ἡμέρα und βάνμος; vgl. Hesych s. v. μαπαρ ἡμέραι.

gewisse Tage im Frühling und Herbst sind Seelenfeiern, $\psi\upsilon\chi\omicron\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\tau\alpha$; bei allen diesen Feiern wird eine Panspermie, $\kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\upsilon\beta\alpha$, gekochte Früchte und Kuchen gebracht, in der Kirche gesegnet und auf die Gräber gelegt, an denen man sich zu allgemeinen Trauerbezeugungen versammelt (vgl. o. S. 129).¹

3. Der wiederkehrende Tote. Die krasseste Vorstellung, daß der Tote körperlich fortlebt, kommt zum Vorschein in dem homerischen Gebrauch der Wörter $\nu\epsilon\kappa\upsilon\varsigma$ und $\nu\epsilon\kappa\rho\acute{\omicron}\varsigma$ für die Einwohner der Unterwelt,² der an den jetzt geläufigen Ausdruck „lebendiger Leichnam“ erinnert. Noch handgreiflicher und krasser lebt diese Vorstellung in dem oben (S. 99) besprochenen Brauch, die Leiche des Ermordeten zu verstümmeln, damit der Tote sich nicht rächen könne. Sie kehrt in Gespenstergeschichten wieder, von denen eine beträchtliche Anzahl aus der Spätantike auf uns gekommen ist.³ Ich wähle ein paar aus, die in Wendlands Sammlung nicht aufgenommen sind. Das erste Beispiel stammt aus einem Roman, von dem ein Fragment erhalten ist.⁴ Die Situation ist deutlich die, daß sich einem Mann auf einer Reise neben dem Weg ein Gespenst zeigt. Das Fragment fängt mit dem Ende der Rede des Gespenstes an. Der Tote sagt, daß er und ein Mädchen ermordet und unter einer Platane begraben worden seien. Das Gespenst verschwindet, und der Reisende macht sich aus dem Staub. Das zweite Beispiel ist einem anderen Roman entnommen.⁵ Eine Frau, Antheia, erfindet eine Geschichte. Als Kind sei sie bei Gelegenheit eines nächtlichen Festes zu dem Grab eines kürzlich verstorbenen Mannes gekommen; ein Mensch, fürchterlich anzuschauen und mit schrecklicher Stimme, sei daraus hervorgesprungen und habe sie ergriffen. Sie habe geschrien und sich gewehrt, bis der Tag anbrach, da habe er sie auf die Brust geschlagen, und seitdem leide sie an der heiligen Krankheit. Die *Mostellaria* des Plautus ist auf einer Gespenstergeschichte des allergewöhnlichsten Typus aufgebaut: der Gastfreund, der trügerisch ermordet, ausgeplündert und im Hause vergraben worden ist, spukt in dem Haus. Zwar hat der Verfasser der geläufigen Abschwächung des Totenglaubens so viel nachgegeben, daß er schildert, wie das Gespenst dem Philolaches im Traum erscheint und ihn anredet; daß es sich aber um eine richtige Gespenstergeschichte handelt, zeigen die Worte V. 505 von den *monstra*, die das Haus beunruhigen, sowie der Titel des Stückes und des griechischen Originals, das Plautus bearbeitet hat, das $\Phi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$ des Philemon.⁶ Schließlich erinnere ich an die Erzählung des Pausanias, daß man an dem Grabhügel bei Marathon jede Nacht wiehernde Pferde und kämpfende Männer hörte und sah.⁷

¹ G. F. Abbott, *Macedonian Folklore*, 1903, S. 207ff.; Lawson, *Greek Folklore* S. 486ff. u. 533ff.; E. Gjerstad, *AfRw.* XXVI, 1928, S. 154ff.

² Z. B. κ 526, $\epsilon\upsilon\chi\eta\sigma\iota$ $\lambda\acute{\iota}\sigma\eta$ $\kappa\lambda\upsilon\tau\acute{\alpha}$ $\epsilon\theta\nu\epsilon\alpha$ $\nu\epsilon\kappa\rho\acute{\omicron}\nu$; 536, $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}$ $\epsilon\tilde{\alpha}\nu$ $\nu\epsilon\kappa\acute{\omicron}\nu\omega\nu$ $\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\eta\nu\acute{\alpha}$ $\chi\acute{\alpha}\rho\eta\nu\alpha$ $\alpha\tilde{\iota}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\nu$ $\iota\mu\epsilon\nu$. Vgl. E. Bickel, *Homerischer Seelenglaube*, Schr. der Königsberger gelehrten Ges. VII, 1925, S. 218f.

³ Gesammelt von P. Wendland, *Antike Geister- und Gespenstergeschichten*, Festschr. z. Jahrhundertfeier d. Univ. Breslau

der schles. Ges. f. Volkskunde, 1911, S. 33ff. Vgl. auch L. Collison Morley, *Greek and Roman Ghost Stories*, 1912.

⁴ Oxyrh. Papyri XI Nr. 1368.

⁵ Xenophon aus Ephesos V 7, 7, 8; vgl. E. Rohde, *Der griech. Roman* S. 387 A. 1; 3. Aufl., S. 415 A. 1.

⁶ Die Geschichte ähnelt aufs Haar der von Plinius d. J., Ep. VII 27, 5ff., aus Athen erzählten, um von modernen Versionen nicht zu sprechen.

⁷ Paus. I 32, 4. Das Alter dieser Erzäh-

Solche Spukgeschichten gehören bei allen modernen Völkern zu dem geläufigsten Aberglauben. Manchmal wird angenommen, sie fehlten in der altgriechischen Zeit, da die Beispiele aus der späteren Zeit stammen. Das ist unrichtig, nur verbergen die Gespenster sich unter dem Namen der Heroen; doch wird diese eine Seite der Vorstellungen von den Heroen meist übersehen oder nur leicht gestreift.¹ Die aus Xenophon von Ephesos angeführte Geschichte ist ein regelrechtes Beispiel der *ἐφοδοὶ ἡρώων*, die durch eine weit ältere Quelle bekannt sind, die echte hippokratische Schrift über die heilige Krankheit.² Der Peripatetiker Chamaileon aus Herakleia, dessen Zeit durch seine Gesandtschaft an Seleukos I. im Jahre 281 bestimmt wird, berichtet, daß man die Heroen für *χαλπεούς* und *πλήκτας* hielt.³ Und Aristophanes sagt, daß es nicht geraten sei, abends einem Heros zu begegnen, denn wenn ein Sterblicher nachts dem Heros Orestes begegne, kriege er Prügel und werde seiner Kleider beraubt.⁴ Der Witz, der dahinter steckt, entgeht uns, echter Volksglaube muß dem aber zugrunde liegen. Diese bösartige Seite der Heroen kehrt in der glossographischen Überlieferung wieder.⁵

Echte Spukgeschichten fehlen nicht. Am bekanntesten ist die von dem Heros von Temesa, den der berühmte Athlet Euthymos aus Lokroi in offenem Kampf ins Meer trieb und verjagte. Pausanias beschreibt ein altes Gemälde, das den Kampf darstellte; der Heros hatte eine fürchterliche schwarze Hautfarbe, ähnlich wie der Totendämon Eurynomos auf dem Gemälde des Polygnot in der Lesche der Knidier, er war schrecklich anzusehen und trug ein Wolfsfell als Kleid.⁶ Der Grund des Kampfes wird verschieden angegeben; entweder soll der Heros von den Umwohnenden Steuern erpreßt haben,⁷ oder er soll ehemals, weil er eine Jungfrau genotzüchtigt hatte, gesteinigt worden sein und man mußte ihm nun zur Sühnung jährlich die schönste Jungfrau der Stadt preisgeben, bis Euthymos ihn besiegte.⁸ Die variierende Überlieferung bietet ein gutes Beispiel dafür, welche verschiedenen Motive sich an einen populären Helden anheften; was uns hier angeht, ist die

lung ist zweifelhaft, da Geschichten von kämpfenden Gespensterheeren gerade in der Spätantike geläufig sind. Boeotien, Plut. Parall. 7, p. 307 C; Troja, Philostr., Heroic. III 18 u. 26; Verg. Georg. I, V. 474; Plin., N. H. II, 148; Val. Max., I, 6; Julius Obsequens LXVIII; Damascius, vita Isidori 63. Moderne Beispiele sind wohlbekannt, einige werden angeführt in Franzers Kommentar zu Pausanias a. a. O.

¹ S. Eitrem, Zu Philostrats Heroikos, Symb. Osl. VIII, 1929, S. 5 A. 1. und s. v. Heros in PW., meint z. B., daß die Bösartigkeit der Heroen eine spätere Entwicklung sei. Diese Geschichten sind von den Erzählungen über den Zorn und die Rache eines Heros zu trennen, z. B. des Ἀνάγυρος ἡρώς; Beispiele bei Rhode, Psyche I S. 189ff.; Eitrem s. v. Heros in PW.

² Hippokr., de morbo sacro 1, Ἐξάτης ἐπιβολὰς καὶ ἡρώων ἐφόδους bei gewissen Arten der Epilepsie.

³ Bei Athen. XI p. 461 C.

⁴ Aristoph. Av. V. 1488ff.

⁵ Hesych, s. v. κρείττονας: τοὺς ἡρώας οὕτω λέγουσιν. δοκοῦσι δὲ κακωτικοί (ms. κακόντυχοι) τινες εἶναι. διὰ τοῦτο καὶ οἱ παλιόντες τὰ ἡρώα συγὴν ἔχουσι μὴ τι βλαβῶσι. Vgl. Photios s. v.; Schol. Aristoph., Av. V. 1490.

⁶ Paus. VI 6, 11.

⁷ Älian, V. H. VIII 18; Strab. VI p. 255 u. a.

⁸ Paus. VI 6, 7 ff. Diese Form der Geschichte geht auf Kallimachos zurück. Ausführliche Behandlung der ganzen Überlieferung von E. Maaß, Der Kampf um Temesa, Arch. Jahrb. XXII, 1907, S. 18ff. und G. Gianelli, Culti e miti della Magna Grecia, 1924, S. 261ff. Die Geschichte ist jetzt aufgetaucht in den neuen *διηγῆσεις* des Kallimachos IV 5ff., herausgeg. von Norsa und Vitelli, Florenz 1934. Willamowitz, GdH. IIS. 14 A. 4; Callimachus ed. Pfeiffer, 1949, p. 103.

Überwindung eines Gespenstes durch Körperkraft. In dem Fall des Aktaion, der die Gefilde der Orchomenier mit Steinwürfen belästigte, riet das Orakel, seine Reste, wenn sie aufgefunden werden könnten, zu beerdigen und ein bronzenes Bild von ihm an einen Felsen anzuschmieden.¹ Die Überwindung eines Gespenstes durch Körperkraft liegt auch dem Antaiosmythus zugrunde. Das Wort ἀνταῖος bezeichnet geradezu Spukgestalten, die einem begegnen; daher heißt besonders die Göttin allen Spuks, Hekate, ἀνταία.² Schon der Name bezeichnet den Antaios als ein Gespenst, und dadurch erhält die Sage, daß Herakles ihn in seinen Armen über die Erde heben mußte, um ihn zu besiegen, eine überraschende, und zwar nicht so sehr philosophische als mit allem Volksglauben aufs beste übereinstimmende, Deutung: Herakles soll ihn nicht verhindern, neue Kraft durch die Berührung mit der Erde zu empfangen, sondern in das Erdreich, die Wohnung der Gespenster, zurückzukehren. Dieses mythologische Beispiel steht nicht vereinzelt da. In den Mythus von Protesilaos und Laodameia ist das Motiv aufgenommen worden, das aus der von Goethe benutzten Geschichte von der Braut von Korinth am bekanntesten ist; Laodameia wird von dem toten Gatten ins Grab geholt.³

Aus einer alten Elegie des Asios sind einige Verse erhalten, die von jemandem reden, der „lahm, gebrandmarkt, uralt, ganz wie ein Landstreicher, als Parasit kam, als Meles Hochzeit machte, ungeladen, nach der Suppe verlangend, und stand mitten unter ihnen, ein Heros aus dem Schmutzpfuhl aufgetaucht“. Wilamowitz, dessen Übersetzung ich benutze, bemerkt richtig, daß der Heros ein *revenant*, ein Geist ist, der aus dem σῶρ ἀείνων auftaucht; der springende Punkt des Vergleichs ist die plötzliche Offenbarung eines Gespenstes.⁴

Daß die Heroen umhergehen, die Menschen belästigen und von ihnen im Kampf überwunden werden können, ist dasselbe, was der Volksglaube überall von den Toten erzählt; es besteht kein Anlaß zu bezweifeln, daß dieser Glaube in Griechenland alt ist, obgleich er unter der Vorherrschaft der Vorstellung von der Ohnmacht der gewöhnlichen Toten sich nur an diejenigen Toten heftete, an deren Macht man glaubte, die Heroen. Sie können auch Kinder zeugen; der Liebesverkehr mit einem Toten ist kein unerhörtes Motiv. Es erscheint in der Erzählung Herodots, daß die Mutter des spartanischen Königs Damaratos von dem Heros Astrabakos empfangen habe.⁵

4. Die Heroen. Wir haben schon in anderem Zusammenhang von den Heroen gesprochen. Die Griechen wußten nichts anderes, als daß sie gestorbene Menschen seien, die aus ihrem Grab fortwirkten, und es gibt geschichtliche Beispiele genug dafür, daß ein Mensch nach seinem Tode zum Heros erhoben und als solcher verehrt worden ist. Gegen diese einstimmige

¹ Paus. IX 38, 5. F. Marx, Aktaion und Prometheus, Sitz-Ber. Ges. d. Wiss. Leipzig, LVIII, 1906, S. 103ff., hält den Aktaion für einen alten Berggott. Hier handelt es sich um die an jenes Bild geknüpften volkstümlichen Vorstellungen.

² Vgl. BCH. XLIX, 1925, S. 108ff.

³ L. Radermacher, Hippolytos und

Thekla, Sitz.-Ber. Akad. Wien, CLXXXII: 3, 1916, S. 20 u. bes. 99ff.

⁴ Athen. III p. 125 D (II S. 23 Bergk⁴), ἐν δὲ μέσσοισιν ἥρως εἰσῆλκει βορβόρου ἐξαυδός. Wilamowitz, Textgesch. der griech. Lyriker, Abh. Ges. d. Wiss. Göttingen. IV: 3, 1900, S. 60 A. 3.

⁵ Herodot VI 69.

Ansicht des Altertums, die freilich durch die Herleitung aller Religion aus dem Toten- und Seelenglauben auf unhaltbare Weise übertrieben wurde, richtete sich Ende des vorigen Jahrhunderts ein wuchtiger Angriff: man sah in den Heroen gesunkene Götter, Lokal-, Funktions- und Sondergötter, die, zu klein, um unter die Zahl der großen Götter aufgenommen zu werden, sich damit begnügen mußten, unter die Heroen gezählt zu werden.¹ Wenn jemand an der alten Ansicht der Griechen noch festhielt, wurde das als Euhemerismus gescholten, eine Bezeichnung, die, auf die Heroen verwendet, eine Entgleisung ist; denn das Bezeichnende am Euhemerismus ist gerade, daß die von allen Griechen geteilte Meinung von dem Ursprung des Heroenglaubens – daß die Heroen Menschen seien, die einmal gelebt hatten – auf den Ursprung des Götterglaubens ausgedehnt wurde. Gegen diese Auffassung von dem Ursprung des Heroenglaubens, die besonders in Deutschland vorherrschend wurde, trat bald eine kräftige Reaktion ein, welche gegen die Hypothesen von gesunkenen Göttern und Funktionsgöttern eine scharfe und manchmal treffende Kritik richtete.²

Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß die Heroen eine sehr bunte und gemischte Gesellschaft verschiedenen Ursprungs sind. Farnell a. a. O. S. 19 unterscheidet sieben Typen: 1. hieratische Heroen, die dem Kult entstammen, 2. Heroen, die mit einem Gott als sein Bote, Priester oder Begleiter verbunden sind, 3. Heroen, die auch Götter sind, aber einen nichthieratischen Mythos haben, 4. Funktionsheroen, 5. epische Heroen, 6. geographische, genealogische, eponyme Heroen, 7. geschichtliche Personen. Es gibt unter den Heroen gesunkene Götter wie Hyakinthos, ein minoischer Gott, der von Apollon depossediert worden war und an seinem Fest ein Voropfer erhielt;³ es gibt Funktionsgötter oder Dämonen wie Taraxippos, der die Pferde auf der Rennbahn scheucht,⁴ oder Myiagros. Um die vielen blassen Eponymen, die noch in später Zeit erfunden wurden, um einer Stadt einen Gründer, einer Familie einen Ahnherrn usw. zu verschaffen, brauchen wir uns nicht zu kümmern. Daß die Gestalten der Mythologie, die nicht Götter waren, Heroen sein mußten, ist selbstverständlich, da die Griechen immer die Mythologie als die älteste Geschichte betrachteten. Wir nennen die Heroen „Helden“, und „Held“, „Herr“ bedeutet das Wort ἥρως bei Homer. Gerade für die Helden der Vorzeit paßt ein solcher Name; er paßt auch für mächtige Tote, Fürsten, denen man noch im Grab Verehrung entgegenbrachte.⁵ Von diesen wurde er dann auf die übrigen Mitglieder der Klasse der Heroen übertragen.

¹ Rohde, *Psyche* I S. 137ff. H. Usener, *Götternamen*, 1896, S. 248ff., der jedoch lange nicht so einseitig wie seine Nachsprecher ist; F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, RGVV, V. 1, 1909; 2, 1912, bes. S. 377ff.; Harrison, *Prolegom.* S. 326ff.

² P. Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs*, *Mém. de l'acad. des inscriptions et belles-lettres* XLII, 1918. L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, 1921; ein sehr nützliches Hilfsmittel sind die nach den verschiedenen

Arten der Heroen gruppierten Listen, die am Ende des Buches angehängt sind. Eine kürzere, aber treffende Übersicht gibt der Artikel „Heros“ von Eitrem in PW.

³ Nilsson, *MMR.* S. 485f.; anders Foucart a. a. O. S. 10ff.

⁴ K. Friis Johansen, *Acta archaeologica* VI, 1935, S. 204ff.; über Myiagros s. u. S. 215.

⁵ M. P. Nilsson, *Mycenaean and Homeric Religion*, *Afrw.* XXXIII, 1936, S. 97 = *Opusc.* II S. 700f.; vgl. unten S. 379ff.

Für kleine Götter und hieratische Begleiter der Götter ist die Bezeichnung „Held“ jedoch nicht passend. Von modernen Gelehrten wird das Wort Heros manchmal etwas willkürlich gebraucht in bezug auf allerlei kleine Kulte, auch wenn es aus dem Altertum nicht bezeugt ist. Auf die Götter wird es im Altertum nicht angewendet.¹ Dies gibt einen noch nicht beachteten Fingerzeig hinsichtlich des Ursprungs der Heroen.

Den Beweis dafür, daß die wirklichen und ursprünglichen Heroen gestorbene Menschen sind, liefern einmal der eingewurzelte Brauch der geschichtlichen Zeit, verstorbene Menschen zu Heroen zu erheben, der nicht hätte Platz greifen können, wenn er nicht auf einer in die Vorzeit zurückreichenden Tradition beruht hätte, und zweitens die Art des Heroenkultes, der mit dem Totenkult in seinen ursprünglichen Formen identisch und von dem Götterkult scharf getrennt ist.² Wenn die Riten des Heroenkultes stark wechseln,³ so beruht dies darauf, daß die Gesellschaft der Heroen sehr bunt gemischt war, ferner auf einer fortschreitenden Auflockerung der Bräuche. Hier handelt es sich um den Heroenkult im eigentlichen Sinn. Charakteristisch ist der Unterschied, der nicht selten durch die Angabe hervorgehoben wird, man habe einem Heros ὡς θεῷ geopfert, z. B. dem Herakles auf Kos und in Sikyon.⁴ Die Einschränkungen, die seit der späarchaischen Zeit dem Bestattungsluxus und dem Totenkult hauptsächlich aus sozialen Gründen auferlegt wurden, schwächten den Kult der gewöhnlichen Toten ab; gegen den Kult der Heroen einzuschreiten kam aber keinem Gesetzgeber in den Sinn. So entstand eine Kluft zwischen dem Totenkult und dem Heroenkult; der letztere bestand weiter in den alten, kräftigeren Formen des Totenkults.

Blutige Opfer,⁵ σφάγια, wurden den Heroen dargebracht, sie werden ἐνάϊσμα oder αἱμακουργία genannt; das Blut ließ man in das Grab hinabfließen. In Tronis wurde es dem ἥρωος ἀρχηγέτης durch ein Loch in das Grab hineingegossen.⁶ An die Stelle eines Altars tritt ein βόθρος, d. h. eine Grube in der Erde, die dem Totenkult eigentümlich ist. Pindar stellt die αἱμακουργία als die auszeichnende Ehrung des Pelops dar.⁷ Der Archon von Plataiai lud bei der Feier der in der Schlacht gegen die Perser Gefallenen, die als Heroen, verehrt wurden, diese zur αἱμακουργία wie zu einem Mahl ein. Thukydides sagt, daß ihnen Kleider und Früchte dargebracht wurden.⁸ Das sind deutlich

¹ Außer für Dionysos in dem vielzitierten Ruflied der Eleerinnen, Plut., quaest. gr. 36 p. 299 A, ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσσε (s. u. S. 571 A. 3). Da Dionysos im orgiastischen Kult als gestorben hingestellt wurde, konnte er den Heroen gleichgestellt werden.

² Die oft gehörte Behauptung, daß der Tag den Göttern, die Nacht den Heroen als Kultzeit gehörte, ist nicht ganz richtig; s. Nilsson, Entsteh. u. rel. Bed. des griech. Kal. S. 20f.

³ Dies wird dargetan von Nock, The Cult of the Heroes, HThR. XXXVII, 1944, S. 141 ff.; Meuli a. oben S. 145 A. 2 a. O. S. 194 ff. nimmt ohne hinreichenden Grund an, daß Speiseopfer im Totenkult vorkamen. M. Launey, Le sanctuaire et le

culte de Héraclès à Thasos, 1944, S. 126 ff., führt zwei Opferinschriften an; in Nr. 3 heißt es οὐδ' ἐνατεύειν, nach Nr. 5 sollen Stücke der Opfer der siegenden τάξις zugeteilt werden; in ausführlicher Erörterung wird das erste Opfer als holokaustisch angesprochen und es werden Beispiele für eine solche Doppelheit angeführt S. 198.

⁴ Siehe Pfister a. a. O. S. 466 ff.

⁵ Eitrem, Opfer S. 419 ff.; Pfister a. a. O. S. 466 ff.

⁶ Paus. X 4, 10.

⁷ Pind., Ol. I, V. 93, ἐν αἱμακουργίαις ἀγλααῖσι μέμικται; vgl. Schol. z. St.

⁸ Plut., Arist., 21. ἐπὶ δειπνον καὶ αἱμακουργίαν; Thuk. III 58; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 455 ff.

Totengaben, die sonst in oder auf das Grab gelegt werden. Mahlzeiten sind für den Kult der Heroen wie den der Toten charakteristisch, im Götterkult seltener. Sie wurden auf einem besonderen Tisch aufgetragen, der im Heroenkult oft erwähnt wird. In den Tetrapolisfasti¹ wird z. B. außer dem Tieropfer für die Heroen oft der Tisch erwähnt. Die Sitte war so verbreitet und fest, daß sie zu einem bekannten Bildtypus, dem des sogenannten Totenmahls, Anlaß gegeben hat.² Der Heros ist auf einer Kline gelagert, vor der ein mit Gerichten bedeckter Tisch steht; an dem Fußende sitzt die Heroine. Die Mahlzeiten, die auf das Grab hinausgetragen werden, unterscheiden sich von denen im Heroenkult rein äußerlich dadurch, daß bei diesen das Mahl auf einen Tisch gesetzt wurde, und zwar deshalb, weil der Heros ein Kapellchen zu haben pflegte.

Den Heroen wurde wie den Toten (s. o. S. 180) Badewasser gebracht. In dem Dromos des Kuppelgrabes zu Menidi, wo ein Kult bis in die Zeit des Peloponnesischen Krieges bestanden hat, ist das häufigste und auffälligste Gefäß eine bauchiger Kessel auf hohem Fuß, den Wolters richtig als ein λουτήριον erklärt hat.³ Wenn bei der Totenfeier in Plataiai der Archon die Grabstelen mit Wasser wusch und salbte, so bedeutet dies dasselbe; die Grabstele tritt an die Stelle des Toten selbst (vgl. u. S. 191f.).

Ferner ist die Totenklage, die im Totenkult zuweilen wiederholt wurde, als ein stehender Ritus in den Heroenkult übernommen worden.⁴ Solche wiederholten Klagelieder sind überliefert für den Kult der Ino in Theben,⁵ den der Kinder der Medea in Korinth⁶ und den des Achill in Elis und Rhoiteion.⁷ Derartige Klagelieder waren auch die vielumstrittenen τραγικοί χοροί, die der Tyrann Kleisthenes in Sikyon dem Adrastos wegnahm und dem Dionysos überwies.⁸

Der Heroenkult, dessen Ursprung in dem Grabkult der mykenischen Zeit zu finden ist (s. u. S. 378 ff.), wurde entwickelt und gestärkt während der folgenden dunklen Periode, welche die geschichtliche Zeit einleitet. Er war nämlich der Kleinstaaterei, die sich damals festigte, vorzüglich angepaßt; die Heroen, die an die Stadt und den Ort gebunden waren, wurden Vorkämpfer im Krieg, an dem sie leiblich teilnahmen. Darauf müssen wir nochmals zurückkommen (u. S. 715ff.). Die Heroenkulte waren ausgesprochene Lokalkulte, und welchen großen Raum sie unter den örtlichen Kulturen einnahmen, dafür sind die Tetrapolisfasti sehr lehrreich, die überhaupt ein unschätzbares Zeugnis für die Bedeutung der örtlichen Heroenkulte sind. In ihnen finden sich wenigstens vier Paare eines Heros und einer Heroine und außerdem

¹ IG. II², 1358 = FS. 26.

² Übersicht bei Eitrem in PW. VIII S. 1142ff.

³ Arch. Jahrb. XIV, 1899, S. 128ff., wo die Sitte am besten behandelt ist; H. Kenner. Das Luterion im Kult, Österr. Jh. XXIX, 1935, S. 109ff. Waschbecken; vgl. XXXI, 1939, S. 81ff.; siehe aber o. S. 180 A. 4.

⁴ Nilsson, N. Jahrb. f. klass. Alt. XXVII, 1914, S. 630ff. = Opusc. I S. 92ff. E. Reiner, Die rituelle Totenklage bei den

Griechen, Tübinger Beiträge z. klass. Altertumswiss., H. 30, 1938.

⁵ Plut., apophthegm. Lac. p. 228 E.

⁶ Philostr., Heroic. 20, 24, verglichen mit Paus. II 3, 7; Schol. Eur. Med. V. 273 u. 1379.

⁷ Paus. VI 23, 3; Lykophr. V. 859; Philostr., Heroic. 20, 22.

⁸ Herodot V 67; s. meinen A. 4 zitierten Aufsatz, auf dem ich für die weitere Ausführung und ein paar unsichere Fälle verweise.

einzelne Heroen. Die meisten sind namenlos, einer ist als ἥρως φηραῖος bezeichnet, ein anderer als ἥρως ἐν.ρασιλείαι, d. h. eine Lokalbezeichnung, und der νεανίας durfte auch ein Heros sein. In der neuen Inschrift der Salaminioi findet sich ebenso in der Aufzählung der Kulte eine Reihe von Heroen, die nur Ortsbezeichnungen tragen: ἐπὶ τῇ ἀλῇ (Saline), ἐπ' Ἀντισάρει, ἐπὶ Πυργυλίῳ.¹ Auch sonst gab es viele namenlose Heroen. Nicht selten findet sich nur die Bezeichnung ἥρως; in Tronis bei Daulis gab es ein Heiligtum des ἀρχεγέτης ἥρως, den einige Xanthippos, andere Phokos nannten, d. h. als Eponymen der Phoker in Anspruch nahmen.² Es gab namenlose Heroengräber, von denen man nicht wußte, wer darin ruhte, an denen man aber einen Kult verrichtete.³ Die Mythologie und besonders der ruhmreichste aller Sagenkreise, der trojanische, waren dazu geeignet, Namen zu liefern, wie denn das Volk immer berühmte Helden für lokale Merkwürdigkeiten heranzieht, die nach ihnen benannt werden. Es nimmt daher nicht wunder, daß berühmte mythische Gestalten mehrere Gräber hatten, Oidipus z. B. vier: in Sparta, auf dem Areopag, auf dem Kolonos Hippios und in Eteonos in Böotien.⁴ Die Lokalisierungen der trojanischen Helden im Mutterlande – z. B. die des Hektor in Theben –, von denen in der Diskussion über Homer so viel Aufhebens gemacht worden ist, unterliegen daher den schwersten Bedenken.⁵

Heroen gab es überall, und sie standen dem Volk nahe, viel näher als die vornehmen Götter, die in der Stadt oder auf dem Olympe wohnten. Um das richtig zu verstehen, muß man sich die einfachen Bedürfnisse der ländlichen Bevölkerung vergegenwärtigen. Es ist nichts Merkwürdiges, daß diese sich in ihren Angelegenheiten mit Vorliebe an die Heroen wandte. Deswegen sind die Heroen so oft Krankenheiler, wie in mohammedanischen Ländern die örtlichen Heiligen, deren Gräber mit Kleiderfetzen behängt werden. Für gewisse Fälle hatte auch diese Landbevölkerung besondere Götter: die Ackergöttin Demeter, die Flüsse als κούροτρόφοι, die sehr populäre Artemis als Geburtshelferin, die Nymphen u. a. Dadurch wurde der Machtbereich der Heroen freilich etwas begrenzt. Die enge lokale Verbindung der Heroen mit dem Volk, die für sie charakteristisch ist, erklärt aber auch, warum kleine Lokal- und Funktionsgötter, die nicht groß genug waren, um zu den eigentlichen Göttern gerechnet zu werden, unter die Heroen aufgenommen worden sind. So sind die Heroen eine sehr bunte Gesellschaft geworden. Diese Buntheit erklärt auch, warum der Kult nicht immer die richtigen Formen, d. h. die des Totenkultes, hat. Daß der Ausgangspunkt der wahren Heroenverehrung der Totenkult ist, wird dadurch nicht widerlegt.

¹ Hesperia VII, 1938, S. 31 ff. Z. 85 ff.

² Paus. X 4, 10.

³ Vgl. Paus. VI 24, 9; IX 18, 2; mehr bei Rohde, Psyche I S. 172; ἥρως ἀρχηγέτης in Rhamnus, Mnemosyne IV, 1936–37, S. 16.

⁴ Beispiele bei Pfister a. a. O. Warum ich entgegen C. Robert, Oidipus, 1915, S. 1 ff., das Grab in Eteonos nicht für ursprünglich halten kann, habe ich ausgeführt Gött. gel. Anz. 1922, S. 36 f. =

Opusc. I S. 336 f.

⁵ Besonders von E. Bethe, Homer III, 1927. Die Lokalisierung des Hektor in Theben wurde angeregt von F. Dümmler, Hektor, bei F. Studniczka, Kyrene, 1890, S. 194 ff. = Kl. Schr. II S. 240 ff., von Bethe aber später in Wirklichkeit aufgegeben, a. a. O. S. 80 ff. Zur Kritik s. Nilsson, Homer and Mycenae, 1933, S. 46 f.

Die Macht des Heros war an seine körperlichen Überreste, an sein Grab, gebunden. Diese Vorstellung tritt so stark hervor, daß sie dem oft zitierten Werk Pfisters über den Heroenkult den Titel „Reliquienkult“ gegeben hat, und bietet eine denkwürdige, oft aufgezeigte Parallele zum Kultus der Heiligen im Christentum. Nirgends tritt der Glaube an die im Leib des Toten fortwirkende Macht stärker und krasser hervor. Dieser Glaube führte zu den Translationen der Reliquien, von denen es viele mythische, ein paar halbgeschichtliche und einige geschichtliche Beispiele gibt; jene sind besonders wichtig, weil sie den Glauben der älteren Zeit zeigen.¹ Es handelt sich um die von Herodot I 67 erzählte Geschichte, wie die Spartaner die Gebeine des Orestes in Tegea entdeckten und nach Sparta brachten, um die Eroberung Arkadiens zu sichern, und um die in verschiedenen Brechungen vorliegende Legende von der Entdeckung der Gebeine des Theseus auf Skyros und ihrer Überführung nach Athen. Die Gebeine der Heroen waren eine Art Palladium, und so wurden sie auch betrachtet. Troja konnte nicht fallen, bevor nicht die Gebeine des Pelops zu den Griechen gebracht worden waren,² und die Asche des Solon wurde über die Insel Salamis ausgestreut;³ da sie nun kaum mehr entfernt werden konnte, war damit die Insel an seine Vaterstadt gebunden. Deshalb wurden auch die Heroen zuweilen im Tor der Stadt selbst begraben, Aitolos in Elis und Laomedon über dem skäischen Tor in Troja.⁴ Die schützende Kraft der Überreste der Heroen erklärt, warum die Heroen in der Stadt und gerade an ihrem hervorragendsten Platz, dem Markt, bestattet wurden, während die Griechen sonst außer in Sparta und ihrer Tochterstadt Tarent Grabstätten innerhalb der Stadt nicht zuließen. Das ist besonders von den Oikisten bekannt; es gibt hierfür viele geschichtliche Beispiele.⁵ Wie das zustande kam, lehren die Gräber der hyperboreischen Jungfrauen auf Delos, alte mykenische Gräber, die mitten in dem Heiligtum gelassen wurden, weil der Kult ihr Bestehen forderte,⁶ obgleich man die Insel sonst von Gräbern säuberte.

Die Ähnlichkeit des Heroenkults mit dem Heiligenkult der katholischen Kirche ist in der Tat sehr weitgehend und zeigt sich auch darin, daß das delphische Orakel einen neuen Heroenkult bestätigte, wie der Papst einen neuen Heiligen kanonisiert. In einem Punkt trifft sie aber nicht zu. Ein Heiliger wird wegen besonderer Verdienste, die durch Wunder erwiesen werden, kanonisiert. Die griechischen Heroen der geschichtlichen Zeit sind auch oft durch besondere Verdienste zu ihrer Würde gekommen, wie Oikisten und Gesetzgeber, wobei jedoch zu beachten ist, daß der Oikist den in einer Kolonie notwendigerweise fehlenden Ahnvater ersetzt. Trotzdem ergibt sich aber ein wesentlicher Unterschied: in Wirklichkeit wird ein Heros nicht wegen seiner Verdienste anerkannt, sondern weil eine besondere Kraft von ihm ausgeht, die nicht einmal wohlthätiger Art zu sein braucht. Es handelt sich

¹ Gesammelt von Pfister a. a. O. S. 188ff.

² Apollod., epit., V 10; Paus. V 13, 4.

³ Plut., Solon 33.

⁴ Paus. V 4, 4; Serv. in Verg. Aen. II, V. 241; S. Wide, Lak. Kulte, 1893, S. 280, vermutet, daß die πύλαι Καστορίδες in

Gytheion, Paus. III 21, 9, demselben Umstand ihren Namen verdanken, was unsicher ist.

⁵ Pfister a. a. O. S. 445ff.

⁶ S. unten S. 380f.

in diesem Falle um ein Wunder, das keinerlei Beziehung zu moralischen oder höheren religiösen Ideen hat, sondern ein Ausdruck nackter Macht oder Kraft ist.

Pausanias erzählt die Geschichte von dem Athleten Kleomedes aus Astypalaia.¹ Weil er im Wettkampf einen Gegner getötet hatte, verurteilten ihn die Hellanodiken und entzogen ihm den Siegespreis. Aus Gram wurde er wahnsinnig, und nach Hause zurückgekehrt, riß er den Pfeiler nieder, der das Dach eines Schulhauses stützte; es stürzte ein und begrub sechzig Kinder unter sich. Die Bürger wollten ihn daraufhin steinigen, und er suchte Zuflucht im Tempel der Athena, wo er in eine große Kiste hineinkroch. Es gelang den Verfolgern nicht, den Deckel der Kiste zu heben, und als sie die Kiste zerschlugen, fanden sie den Kleomedes nicht darin, weder lebendig noch tot. Darauf ging man das Orakel um Rat an, und es erklärte, daß Kleomedes der letzte der Heroen sei und daß man ihn ehren solle, da er nun kein Sterblicher mehr sei. Und so erhielt er in Astypalaia die Ehren eines Heros. Der Tyrann Onesilos in Salamis auf Cypern, der Amathus belagerte, wurde in einem Kampf mit den Persern getötet und sein Kopf über dem Stadttor von Amathus aufgehängt. Als ein Bienenschwarm sich in dem Schädel einnistete, nachdem das Fleisch verwest war, befragte man das Orakel, und dieses befahl, dem Onesilos jährliche Heroenopfer darzubringen. Herodot, der die Geschichte erzählt,² fügt hinzu, daß die Amathusier dies noch bis auf seine Zeit täten. Philippos, der seine Vaterstadt Kroton verließ, weil er um die ihm versprochene Braut betrogen worden war, sich dem Zug des Dorieus nach Sizilien anschloß und im Kampf mit den Phönikern und Segestanern fiel, hat ein Heroon und Opfer in Segesta erhalten, wie Herodot behauptet,³ aus keinem anderen Grund, als weil er der schönste Mann seiner Zeit war. Nicht viel anders steht es mit dem Perser Artachaias, der den Durchstich des Athos leitete und der größte aller Perser war, nämlich vier Finger breit weniger als fünf Ellen maß. Als er in Akanthos starb, wurde er von Xerxes prächtig bestattet, und das ganze Heer warf den Grabhügel über ihm auf. Die Akanthier opferten ihm noch zur Zeit des Herodot als einem Heros auf Grund eines göttlichen Spruches.⁴ Die Einwohner von Kition auf Cypern, wo Kimon während der Belagerung der Stadt starb, verehrten sein Grab, seit der Gott bei Pest und Hungersnot ihnen befohlen hatte, ihn nicht zu vernachlässigen.⁵ Eine sehr romantisch ausgestaltete Geschichte von dem Anführer der in die Berge entlaufenen Sklaven auf Chios, Drimakos, endet damit, daß die Chier ihm nach seinem Tod ein Heroon erbauten und ihn *ἥρωας εὐμενῆς* nannten. Entlaufene Sklaven entrichteten ihm aus ihrer Beute einen Zehnten, und den Herren offenbarte er die Anschläge ihrer Sklaven.⁶

Besonders die beiden aus Herodot geschöpften Erzählungen sind wertvoll, weil sie den Glauben und die Vorstellungen während des Übergangs von der archaischen zur klassischen Zeit wiedergeben. Der Vorfall mit Kleo-

¹ Paus. VI 9, 6ff.

² Herodot V 114.

³ Herodot V 47.

⁴ Herodot VII 117.

⁵ Plut. Kimon 19.

⁶ Nymphodoros von Syrakus bei Athen. VI p. 265 C ff.

medes ereignete sich im J. 496 v. Chr., und Onesilos nahm an dem Aufbruch der Cyprer gegen König Dareios teil. Die Heroen sind einfach *χρείττορες*, wie sie genannt werden, mächtige Tote, und ihre Macht ist an ihr Grab und ihre Überreste gebunden und wirkt in diesen. Sie können wohlthätig oder böseartig sein, sogar als Gespenster umgehen.¹ Das ist der uralte, anfängliche Glaube an die körperliche Macht des Toten; solche Toten wurden aber in Griechenland zu einer besonderen Kategorie gerechnet, weil der daneben entstandene Glaube an die kraftlosen Schatten im Hades die gewöhnlichen Toten zur Machtlosigkeit verurteilte. Unter den kleinasiatischen Griechen fehlen die Heroen, weil es dort keine alten Gräber gab, an denen ein Kult haftete.

5. Das Grabmal. Das Grabmal kann an die Stelle des darunter Bestatteten treten; an das Grabmal knüpfen sich dieselben Assoziationen wie an den Toten selbst,² und unter diesem Gesichtspunkt konnte man sogar von einer Grabmalseele sprechen (o. S. 44). Ein schlagendes Beispiel wurde schon ausgeführt (o. S. 187); bei der Totenfeier in Plataiai wusch und salbte der Archon die Grabsteine, wie man die Toten selbst wusch und salbte. Es war allgemeine Sitte, die Grabsteine zu salben, und auf den Gräbern wurden Salbgefäße aufgestellt, die weißen Lekythen, deren Bilder uns die Sitte veranschaulichen. Die eigentümliche Sitte, daß die Epheben an dem Grab des Diokles in Megara darin wetteiferten, wer den süßesten Kuß geben konnte, habe ich auf den Abschiedskuß, der dem Toten gegeben wurde, gedeutet.³

Erinnert sei vor allem an die Entwicklung des Grabsteines.⁴ In dem Kenotaph aus der mykenischen Zeit in Dendra sind zwei menhirähnliche, mit kleinen Höhlungen bedeckte Steine gefunden worden (Taf. 25, 2; u. S. 379), welche deutlich an die Stelle der Toten treten; andererseits ist ein Zusammenhang mit den mykenischen Grabsteinen unverkennbar, deren es mehrere gibt außer den bekannten Stelen des Schatzgräbergrunds. Nicht ohne Grund spricht Persson von der Entwicklung des Grabsteines zum Menhir.⁵ Bei Homer ist der Grabstein ein roher, länglicher Stein, der auf der Spitze des Grabhügels errichtet wird. Er behält seine längliche Gestalt, auch wenn er behauen und künstlerisch ausgestaltet wird, bis in die klassische Zeit, in der dann Grabdenkmäler in Gestalt figurenreicher Gruppen aufkommen, während der Grabstein, der keine Bilder hat oder auf dem diese einen untergeordneten Platz einnehmen, die längliche Form behält. In diese längliche Fläche werden in der archaischen Zeit Bilder eingezwängt, z. B. auf der Stele des Aristion u. a. Das Bildnis vertritt den unter dem Stein Ruhenden. Der Verzierungs des Steines mit einem Bildnis liegt die Vorstellung zugrunde, welche die

¹ Rose, *The Degradation of Heroes*, Studies to D. M. Robinson II, 1953, S. 1052ff., sucht den Grund der Entwertung des Wortes besonders in sozialen Verhältnissen, die Bedeutung „Gespenst“ ist aber alt, s. o. S. 183.

² Das Epigramm IG XIV, 1853 = Kaibel, *Epigr. gr.* 682, τοι γὰρ ἐγὼ τὸδε σῆμα φίλοις σταθμοῖσιν ἔτευξα, ὅθρα σε καὶ νέκυν οὖσαν ἱμοῖς μελάρροισιν ὀρώην, ist von einem Erinnerungsmal, nicht vom Begräbnis im Haus zu verstehen.

³ Theokr. XII, V. 30 mit Scholien, Nilsson, *Gr. Feste* S. 459; anders E. Bethe, *Rhein. Mus.* LXII, 1907, S. 451.

⁴ Vgl. B. Schweitzer, *Studien zur Entstehung des Porträts bei den Griechen*, *Berichte Akad. Leipzig*, XCI, 1939: 4, S. 8ff.; E. van Hall, *Over den Oorsprong van de Grieksche Grafstele*, *Arch.-hist. Bijdragen*, IX, 1942.

⁵ A. W. Persson, *The Royal Tombs at Dendra*, 1931, 2. 114.

Aramäer deutlich ausdrücken, wenn sie den Grabstein *nešesch*, Seele, benennen.¹ Demselben Zweck dient es, wenn der Grabstein mit Kopf und Phallos versehen wird, d. h. eine Herme als Grabmal verwendet wird.² Es gibt Zwischenstufen: eine, wie es scheint, gänzlich unbearbeitete Platte, die jedoch in ihrer Form den Umrissen einer menschlichen Gestalt nahek kommt, plattenförmige, gespaltene Blöcke, die unten schmaler sind, im oberen Teil häufig auf beiden Seiten eine Erweiterung und oben einen kurzen Ansatz haben.³ Aus Kyrene gibt es eine Reihe archaische Büsten, an denen die Haare plastisch wiedergegeben sind, mitunter ist auch der Schulterteil erhalten; statt des Gesichts findet sich eine glatte Fläche, die vielleicht bemalt war (Taf. 52, 5).⁴ Nahe dem an das Heiligtum der Demeter Malophoros in Selinus anschließenden Temenos des Zeus Meilichios ist eine Anzahl von Hermen oder eher längliche Steinplatten mit einem männlichen oder einem weiblichen Kopf gefunden, die offenbar Grabmäler sind. Picard, der dies erkannt hat,⁵ nimmt ferner an, daß die in Lebadeia gefundenen dem (Zeus) Meilichios geweihten Cippen des 3./2. Jahrhunderts v. Chr., die von einem Kegel oder Omphalos gekrönt sind und von denen zwei einen Phallos haben,⁶ ebenso aus einem Begräbnisplatz stammen.

6. Die Seele. Der grundsätzliche Irrtum bei der langandauernden Diskussion über die Seelenvorstellungen (vgl. o. S. 40f.) war, daß man von einem fixierten, scharf umrissenen Seelenbegriff ausging. Das war besonders verhängnisvoll beim Animismus, der nur eine Art von Seelenbegriff kannte, den schattenhaften Doppelgänger des Menschen, der in ihm wohnt und mit dem Tode frei wird, die sogenannte Freiseele oder Bildseele. Als es sich allmählich herausstellte, daß viele Völker eine Mehrzahl von Seelen in einem Menschen annehmen, suchte man auch diesen Seelen feste Umrisse zu geben und sie zu definieren. Daß die Lebenskraft, besser die Eigenbeweglichkeit, deren Schwinden den toten Menschen von dem lebenden unterscheidet, zum Entstehen der Seelenvorstellungen viel beigetragen hat und eine ihrer Wurzeln bildete, war offenbar, ebenso, daß die Lebenskraft mit verschiedenen Organen in Verbindung gebracht wurde. Man sprach demnach von Organseelen, der Blutseele, der Blutrauchseele, der Hauchseele usw. Eine sehr lebhaft und förderliche Diskussion knüpfte an die homerischen Seelenvorstellungen an. Sie ging von dem von Rohde vertretenen Animismus aus, dessen Unzulänglichkeit sich bald erwies. Der wichtigste Fortschritt bestand in der besonders von W. F. Otto betonten grundsätzlichen Trennung zwischen der Seele des lebenden und der des toten Menschen.⁷

¹ Ed. Meyer, Arch. Anz. 1913, S. 85f. = Kl. Schr. II S. 11.

² Literarische Belege: Solons Verbot, Cic., de leg. II 65; Babrius 30. Auf Grabreliefs E. Pfuhl, Arch. Jahrb. XX, 1905, S. 76ff.

³ R. Koldewey, Neandria, 51. Berliner Winckelmannsprogramm, 1891, S. 16f. mit Abb. 30. Zu der ganzen Frage L. Curtius, Die antike Herme, Diss. München 1903.

⁴ S. Ferri, Divinità ignote, 1929, mit Deutungen, denen man nicht beistimmen kann. Die Deutung der auf den Grab-

reliefs dargestellten Figuren braucht kaum erörtert zu werden; ich bemerke nur, daß P. L. Couchard, L'interprétation des stèles funéraires attiques, Rev. arch. XVIII, 1923, S. 233ff. in ihnen nicht Menschen, sondern Götter oder Heroen sieht. Dagegen P. Dévambez, Sur une interprétation de stèles funéraires attiques, BCH. LIV, 1930, S. 210ff.

⁵ S. unten S. 413f.

⁶ J. Jannoray, BCH, LXIV-LXV, 1940-41, S. 49f. Vgl. hierzu u. S. 412.

⁷ Vgl. die allgemeinen Ausführungen o.

Wenn die Diskussion, trotzdem wichtige Punkte geklärt worden sind, zu keinem allgemein angenommenen Ergebnis geführt hat, so beruht dies darauf, daß sie zu sehr nach festen Umrissen und scharfen Begriffsbestimmungen strebte. Sobald man aber anerkennt, daß die Seelenvorstellungen keine festen Begriffe, sondern lose und schillernde Assoziationen und Assoziationsbündel sind, die an verschiedenen Punkten ansetzen und erst allmählich befestigt und schärfer umrissen werden, so lösen sich die vielberufenen Schwierigkeiten der homerischen Psychologie auf natürliche Weise; sie war eben noch nicht zu festen Begriffen gelangt.

Die seelischen Regungen, die der Mensch in sich und bei anderen wahrnimmt und die im allgemeinen in Verbindung mit physischen Erscheinungen und Empfindungen auftreten, werden mit verschiedenen Körperorganen assoziiert, bei Homer mit den φρένες¹ und dem Herzen; es ist zu viel verlangt, daß eine scharfe Abgrenzung stattfinden sollte. Es gibt ferner Wörter, die, wie auch ihre ursprüngliche Etymologie gewesen sein mag, ohne solche Beziehung gewisse seelische Regungen bezeichnen, μένος, θυμός, νόος. Obgleich diese Wörter mehr oder weniger nach der einen oder der anderen Bedeutung gravitieren, sind auch sie gewissermaßen vieldeutig und schillernd; psychologische Kategorien waren noch nicht aufgestellt, und es bringt eine gewisse Gefahr mit sich, die Ausdrücke in solche einzuzwängen. Alle diese seelischen Regungen sind Ausflüsse des Lebens, sie sind nur dem Lebenden eigen, daher können einige von den erwähnten Wörtern, φρένες, μένος, θυμός, Leben bedeuten. Daß die Sprache in ihrer Auswahl willkürlich verfährt, ist eine allgemeine Erscheinung, die oft jeder Erklärung spottet. Erst ein gereiftes Denken hat die allgemeine Kategorie des Lebens aufgestellt und die seelischen Regungen und die Eigenbeweglichkeit, welche den Inhalt des Lebens bilden, von diesem getrennt. Die Wörter, welche hier erwähnt worden sind, beziehen sich nur auf den Lebenden und sind daher für die religiösen Vorstellungen weniger bedeutungsvoll; es gibt aber ein noch nicht erwähntes Wort, das nebst den daran geknüpften Vorstellungen von größter Wichtigkeit für die Religion ist: ψυχή.

S. 40ff. W. F. Otto, Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens, 1923; E. Bickel, Homerischer Seelenglaube, 1925; vgl. meine Besprechung, Gött. gel. Anz. 1926, S. 439ff. Joachim Böhme, Die Seele und das Ich im homerischen Epos, 1929. Für nichtantike Völker die wichtigen Aufsätze von E. Arman, Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien, Le monde oriental. XX, 1926, S. 85ff. u. XXI, 1927, S. 1ff., der unabhängig von Otto den Unterschied zwischen der Seele des lebenden Menschen und der des toten Menschen herausgearbeitet hat. Einseitig ist F. Rüsche, Blut, Leben und Seele, ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alexandrinischen Theologen, Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums, 13 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

Suppl.-Bd. V, 1930. Für die Kritik des Animismus s. auch den Abschnitt: Traum und Bildseele bei J. Hundt, Der Traumglaube bei Homer, 1935, S. 13ff.

¹ Das Wort bedeutet Zwerchfell. P. Justesen, Les principes psychologiques d'Homère, Kopenhagen 1928, und R. B. Onians, The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul etc. 1951, deuten es bei Homer auf die Lungen. Auf die sehr fraglichen Ausführungen des letztgenannten Gelehrten gehe ich im übrigen nicht ein; siehe meine Besprechung Gnomon XXIV, 1952, S. 430ff. B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, 1948, S. 19ff., kommt bei der Besprechung der Wörter für Körper und Seele bei Homer zu dem Ergebnis, daß es keine für das Ganze des Körpers oder der Seele zusammenfassende Bezeichnung gibt.

ψυχή bezeichnet bei Homer sowohl das Leben wie den schattenhaften Doppelgänger, der nach dem Tod des Menschen erscheint und im Hades fortexistiert. Die animistische Ansicht Rohdes, daß dieser Doppelgänger in dem lebenden Menschen hause und aus ihm mit dem letzten Atemzug oder wohl auch mit dem entströmenden Blut entweiche, konnte Otto leicht als irrig nachweisen. Soweit sich das Wort auf den lebenden Menschen bezieht, wollte Otto für ψυχή nur die Bedeutung „Leben“ zulassen. Diese scharfe Trennung fand Bickel zu eng. Er meint, daß dem Wort die Vitalempfindung der Respiration zugrunde liegt, und weist mit Recht auf dessen schillernden Sinn in dem Formelvers ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πατμένη 'Αιδόσδε βεβήκει. Für den Anfang des Verses kann man mit dem konkreten Vitalgefühl des Lebens auskommen, mitten im Verlauf des Satzes wird die Vorstellung von dem Subjekt durch das Wort πατμένη, „flatternd“, bereichert und verändert. Auf diese doppelte Beziehung des Wortes zum Totenwesen und zum Leben gründet er seine Ansicht, daß die ψυχή des Lebenden sich in ein Schattenwesen verwandele.

Es dürfte sicher sein, daß ψυχή eigentlich Atem bedeutet;¹ dieselbe Doppelbedeutung, bzw. die Anwendung völlig sinnverwandter Wörter, findet sich in vielen anderen Sprachen, z. B. lat. *anima*, schwed. *ande*. Es ist dem Wort ψυχή eigentümlich, daß es nie zur Bezeichnung der seelischen Regungen gebraucht wird; Böhme behandelt deshalb in einem Anhang die Frage, ob ψυχή eine Lebensseele ist. Die Vitalgefühle und die seelischen Regungen werden mit gewissen Organen verbunden gedacht; ein solches ist der Atem nicht, der kaum bemerkt wird, wenn er nicht stockt oder behindert ist. Das Vitalgefühl des regelmäßigen Atmens ist viel zu wenig auffällig, um besonders beachtet zu werden. Andererseits ist das Aufhören des Atmens das sicherste Merkmal des Todes. Daher geht ψυχή ganz naturgemäß in die Bedeutung „Leben“ über. Daß der letzte Hauch in die Luft hinausfliegt, ist eine sinnliche Wahrnehmung, die in dem angeführten Vers durch das Wort πατμένη ausgedrückt wird. So gelangte man dazu, das nach dem Tod fortlebende Schattenwesen mit dem Namen ψυχή zu benennen. Eine Verwandlung anzunehmen, ist unnötiger Rationalismus. Die Bildseele ist das Prius, sei sie nun aus dem Traumbild, aus dem Erinnerungsbild oder aus beiden herzuleiten. An dieses Bild werden alle dem lebenden Menschen geltenden Assoziationen angeknüpft, nur daß es als schattenhaft, als entkörperung gefaßt wird. Es existiert erst nach dem Tode des Menschen. Der Atem, der Lufthauch, der sinnlich wahrnehmbar im Tod verfliegt, ist wirklich eine naheliegende Bezeichnung für dieses flatternde Wesen. Es verhält sich so,

¹ So ist das bekannte Grabepigramm auf die bei Potidaia Gefallenen, αἰθήρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθονί, IG. I² 945, ohne weiteres verständlich; vgl. Eur. Suppl. V. 533f. Ders., Hel. V. 1014ff. sagt, daß der νοῦς der Verstorbenen nicht lebe, die unsterbliche γνῶμη dagegen in den Aither aufgehe (diese Verse werden von Dindorf getilgt). Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1950, S. 263, stellt die Hypothese auf, daß der Aither die gött-

liche Substanz sei; ders., *The Pre-Socratic World-Picture*, HThR, XLV, 1952, S. 87ff., schreibt sie den jonischen Naturphilosophen zu. Es handelt sich jedenfalls um die Philosophie, nicht um Volksglauben. Dieser scheint die in die Luft entflorenen Seelen in den Sternen wiedergefunden zu haben, Aristoph. Pac. V. 832f. (Eur. fr. 971 N ist andersartig), was in späterer Zeit weiter ausgesponnen wurde, s. u. S. 841, Bd. II S. 466 u. Nachtrag.

daß die Assoziationen, die sich an den lebenden Menschen knüpften, nach dem Tod auf die Bildseele übergehen. Dadurch erhält das Wort $\psi\chi\eta$ seine beiden verschiedenen Bedeutungen.

Die $\psi\chi\eta$ heißt auch $\epsilon\delta\omega\lambda\omicron\nu$, Bild, ein Wort, das die moderne Wissenschaft mit Vorliebe verwendet, um die Bildseele der Griechen zu bezeichnen, sowohl im Plural, wie es z. B. Ψ 72 auftritt: $\psi\chi\alpha\iota$, $\epsilon\delta\omega\lambda\alpha$ $\kappa\alpha\mu\acute{o}\nu\tau\omega\nu$, wie im Singular von der Seele eines bestimmten Menschen; die $\psi\chi\eta$ $\epsilon\lambda\pi\eta\nu\omicron\rho\omicron\varsigma$, λ 51, wird 83 $\epsilon\delta\omega\lambda\omicron\nu$ genannt usw.; $\epsilon\delta\omega\lambda\omicron\nu$ heißt auch das der Iphtime gleichende Traumbild, das Athena verfertigt und der Penelope sendet (δ 796), und das Bild des Aineias, das Apollon auf dem Schlachtfeld zurückläßt, während er ihn selbst nach Pergamon versetzt (E 449). Obgleich die $\psi\chi\eta$ des Patroklos sich im Traum dem Achill offenbart (Ψ 65), ist $\epsilon\delta\omega\lambda\omicron\nu$ keine spezifische Bezeichnung der Bildseele; das Wort behält immer seine Grundbedeutung und ist insofern geeignet, für die Bildseele verwendet zu werden.

Die Bildseele, die allgemeine Vorstellungsform für das Fortleben des Menschen nach dem Tod, bedarf kaum näherer Erörterungen. Sie kann mehr oder weniger entkörperlicht vorgestellt werden; in ihrer konkretesten Erscheinung kommt sie dem Gespenst nahe. Das ist aber nicht der Fall bei den Griechen,¹ bei denen die Vorstellung von der Machtlosigkeit der gewöhnlichen Toten durchdrungen war. Die homerische $\psi\chi\eta$ ähnelt in allem dem lebenden Menschen, hat dieselbe Größe, dieselbe Kleidung (Ψ 66), tritt genau so auf wie die Bildseele bei allen anderen Völkern, nur ist sie kraft- und bewußtlos; sie schwirrt wie eine Fledermaus (ω 5 ff.); sie schwindet aus der Umarmung wie ein Schatten oder ein Traum (λ 205).

In späterer Zeit bezeichnet $\psi\chi\eta$ den Inbegriff der Geistesfähigkeiten des Menschen. Wie es dazu gekommen ist, können wir nicht in Einzelheiten verfolgen; wir wissen nicht, ob etwa im Gebrauch des Wortes ein Unterschied zwischen der homerischen und der volkstümlichen Sprache bestanden hat. Der Sprachgebrauch der Lyriker ist homerisch gefärbt.² Nur das ist sicher, daß die erstarkende philosophische Reflexion dabei ihre Wirkung ausgeübt hat und die scharfe orphische Trennung von Leib und Seele mitwirkte. Im fünften Jahrhundert galt der Mensch allgemein als aus Leib und Seele bestehend.³

Vor allem werden die in der Vasenmalerei dargestellten Seelen jetzt $\epsilon\delta\omega\lambda\alpha$ genannt.⁴ In der älteren und der schwarzfigurigen Vasenmalerei ist der Typus nicht fest, es überwiegen kleine beflügelte Gestalten, die in Kleidung und Ausrüstung das Abbild des Lebenden darstellen, manchmal sind sie bewaffnet, da sie Seelen von Helden darstellen. Es gibt aber auch kleine bewaffnete Figuren ohne Flügel und nackte waffenlose Figuren mit Flügeln. Sie erscheinen in Darstellungen aus der Heldensage, z. B. in der Schleifung der Leiche Hektors, der Bergung der Leiche des Achill und der des Memnon,

¹ Was Bickel a. a. O. Kap. II S. 232 ff., *Psyche* als Gespenst, für die Griechen beibringt, ist fast nichts.

² W. Schrader, *Die Seelenlehre der Griechen in der älteren Lyrik*, *Philosophische Abh. f. R. Haym*, 1902, S. 1 ff.

³ Wilamowitz, *GdH. I* S. 373 ff.

⁴ Vorzügliche Übersicht von A. Körte in *PW. s. v. $\epsilon\delta\omega\lambda\omicron\nu$* . O. Waser, *Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen*, *Afrw. XVI*, 1913, bes. S. 360 ff.

der Opferung der Polyxena, der Psychostasie. Nur in einem Fall, der wohl hierher zu rechnen ist, ist die Figur groß: ein bewaffneter, geflügelter Krieger, der über dem Vordersteven eines Schiffes schwebt.¹ Besonders interessant sind zwei Bilder, die den Mythos der Danaiden oder richtiger das Los der Uneingeweihten in der Unterwelt darstellen; auf dem einen finden wir kleine, beflügelte Figuren, die Wasser in ein großes Gefäß leeren, und daneben Sisypheos,² auf dem anderen Frauen und Männer, welche Wasser herbeitragen, daneben Oknos mit seinem Esel.³ Charon in seinem Nachen von kleinen nackten, beflügelten Figürchen umschwirrt leitet zu der folgenden Periode über.

In der Vasenmalerei der klassischen Zeit, und zwar besonders auf den weißen Lekythen,⁴ die um die Bahre bei der Prothesis und auf dem Grab aufgestellt wurden, sind die kleinen beflügelten Figürchen ungemein häufig; sie schweben über der Kline, auf der der Tote ruht, umschwirren den Nachen des Charon und das Grabmal. Besonders interessant ist die vielberufene Jenaer Lekythos, auf der Hermes die Seelen durch die Mündung eines großen Pithos herauf- und hinabzwängt (Taf. 33, 3).⁵ Die Figuren sind sehr grazil

¹ A. Gerhard, Auserlesene Vasenbilder, Tf. 198, 1; danach S. Reinach, Répertoire des vases peints II S. 99.

² In München, Müller-Wieseler, Denkmäler II 866; Harrison, Proleg. S. 617 Abb. 166.

³ In Palermo, Arch. Zeitung 1870, Tf. 31, 2, danach Reinach a. a. O. I S. 408, besser bei G. Méautis, L'âme hellénique d'après les vases grecs, 1932, Tf. 44 u. 45. Kleine beflügelte Gestalten sind besonders häufig auf kyrenäischen Vasen. Obgleich A. Körte in dem S. 195 A. 4 zitierten umsichtigen Artikel in diesen am ehesten Seelen erkennen möchte, scheint mir dies sehr zweifelhaft. Vögel sind in dieser Vasengattung besonders beliebt, und mit diesen gehen die beflügelten Wesen zusammen. Daß der jugendliche Reiter, der auf drei Schalen (Arch. Zeitung 1881, Tf. 13, 2 = BSA. XXXIV, 1933-34, Tf. 45b, u. 3) von Vögeln und einer beflügelten Frauenfigur umgeben dargestellt ist, ein Totenreiter sei, ist höchst unwahrscheinlich. Trotz der Ausführungen L. Maltens, Arch. Jahrb. XXIX, 1914, S. 179ff., hat das Pferd keine besondere Beziehung zum Totenreich. Das Bild einer silphiontragenden Frauengestalt, die von männlichen und weiblichen beflügelten Gestalten und Vögeln umschwärmt ist, auf der Schale bei F. Studniczka, Kyrene, 1890, S. 18 Abb. 10 (danach Harrison, Proleg. S. 180 Abb. 23) wird dadurch in den Zusammenhang eingegliedert, daß es auf die Gärten der Hesperiden, eine Form des Totenreichs, gedeutet wird, eine sehr gezwungene Auslegung. Das merkwürdigste Bild (BCH. XVII, 1893, S. 238 Abb. 6; Harrison, Proleg. S. 207

Abb. 41; RL. IV S. 611; BSA. XXXIV, 1933-34, Tf. 42b) stellt vier gelagerte Männer dar, auf die kleine beflügelte Knaben und Sirenen, sämtlich mit Kränzen, zuschweben, daneben steht ein Mundschenk, ebenfalls mit einem Kranz. Die Bezeichnung Weickers, Der Seelenvogel, 1902, S. 14, συμπόσιον τῶν δόσιων kann ich nicht guthießen. In späterer Zeit würde man die Knaben Eroten nennen. Es scheint mir ein Symbolismus der Knabenliebe und der Musik zu sein, der durch die besondere Vorliebe der kyrenäischen Vasenmalerei für beflügelte Gestalten diese Form erhalten hat. Dazu kommt eine Schale aus Tarent, BSA a. a. O., Tf. 48a, mit einer Bankettszene, die unmöglich auf ein Totenmahl bezogen werden kann; eine kleine beflügelte Gestalt reicht einem gelagerten Mann eine Schale, vor ihm steht ein Leierspieler, ferner werden ein Vogel und zwei komische Tänzer, ein dritter kleinerer und eine Schlange dargestellt. E. A. Lane, Laconian Vase-painting, a. a. O., S. 158ff. u. 167ff., bestreitet die Deutungen Weickers. Wir müssen uns daran gewöhnen, daß die Dämonologie der Griechen reicher und ihre Totendarstellung ärmer ist, als die Wissenschaft bisher hat glauben wollen. Vgl. Pfuhl, Mal. u. Zeichn. d. Gr., I, S. 228 ff.

⁴ A. Riezler, Weißgrundige attische Lekythen, 1914.

⁵ P. Schadow, Eine attische Grablekythos, Diss. Jena 1897. Oft abgebildet, z. B. RL. III S. 3231 Abb. 17, am besten bei Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei, Text, III S. 29 Abb. 12, mehr u. S. 597.

und bestehen meistens aus dünnen Firnisstreifen. Um die Worte Körtes zu zitieren, ist das Individuelle bewußt gemieden und das Materielle der Erscheinung auf das Mindestmaß beschränkt. Daneben wird der Tote auch ganz wie ein lebender Mensch dargestellt, z. B. beim Einsteigen in den Nachen des Charon oder in dem auf den Stufen des Grabmals sitzenden Jüngling; daß dieser den Toten darstelle, ist zwar bestritten worden, scheint aber in gewissen Fällen sicher.

Diese Bilder sind für die Seelenvorstellungen lehrreich und entsprechen dem, was man auch bei anderen Völkern findet. Selbstverständlich kann der Tote ganz wie der Lebende dargestellt werden; das ist besonders der Fall, wo er handelnd abgebildet wird, d. h. in mythologischen Szenen, z. B. bei Darstellungen des Sisyphos u. a. Wenn gewöhnliche Menschen so dargestellt werden, fragt es sich, ob der Darsteller sich die Schattenhaftigkeit der Seele vergegenwärtigte. Wenn er aber das tat, strebte er eine Entkörperung des Bildes an, die er durch die Kleinheit und Grazilität der Figur auszudrücken suchte. Dasselbe deutet auch die Beflügelung an. Die Seelen schreiten nicht fest auf der Erde hin, sie schweben, wie z. B. die große Figur des Kriegers über dem Schiff. Diese Auffassung wird auch durch die Verse im Anfang der zweiten Nekyia in dem letzten Buch der Odyssee vertreten, wo die Seelen der Freier dem Hermes flatternd in die Unterwelt folgen. Der Versuch, in dem sogenannten εἰδωλον die entkörperte, schattenhafte Seele darzustellen, zeigt, wie Vorstellung und Bild notwendigerweise am Materiellen haften.

7. **Seelentiere.** Die Beflügelung hat das Eidolon gemeinsam mit der Mischgestalt aus Vogel und Mensch, die sehr oft als Seelenvogel angesprochen wird. Die Vorstellung ist bekannt, daß die Lebenskraft des Sterbenden in irgendein Tier, das ihm zufällig nahekommt, übergehen kann (s. o. S. 41). Die Erinnerungen an den Toten werden mit dem Tier assoziiert, ein Seelentier vertritt den Toten, ebenso wie dies sein Bild tut. Fliegende Tiere, wie Vögel und Insekten, sind dafür gut geeignet. Es war also nicht überraschend, wenn man den Seelenvogel auch bei den Griechen fand; man hat ihn gesucht, gefunden und seine Bedeutung maßlos übertrieben.¹ Das große Werk Weickers handelt eigentlich von den Sirenen, die aber als Totenseelen angesprochen werden, was man dadurch zu beweisen versucht, daß sie blutgierige, wollüstige und raffende Todesdämonen seien. Der Beweis ist aber nicht stichhaltig. Die Konstruktion, die hier bezüglich der Beschaffenheit der Seelen geboten wird, findet, obgleich sie im modernen Volksglauben gewisse Anhaltspunkte hat, keine Begründung durch das, was wir von dem griechischen Seelenglauben sicher wissen. Es gab bei den Griechen wie bei anderen Völkern schädigende und raffende Dämonen genug, die nicht Totenseelen waren. Unter dem großen Material, das Weicker gesammelt hat, gibt es in Wirk-

¹ Hauptwerk G. Weicker, *Der Seelenvogel*, 1902; gute Zusammenfassung von demselben in RL. s. v. Sirenen. Zwicker, s. v. Sirenen in PW. O. Waser, *Über die äußere Erscheinung der Seele usw.*, AfRw. XVI, 1913, S. 337ff. und s. v. Psyche in RL. Die Ansichten werden von vielen ge-

teilt, z. B. Harrison, *Proleg.* S. 197ff.; H. Güntert, *Kalypso*, 1919; M. Delcourt, *Oedipe*, 1943, S. 107 ff., u. a. R. Hackl, *Eine neue Seelenvogeldarstellung auf einem korinthischen Aryballos*, AfRw. XII, 1909, S. 204, befürwortet eine kluge Beschränkung im Gebrauch des Wortes.

lichkeit nur ein Bild, auf dem mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Seelenvogel erkannt werden kann, ein rotfiguriges Vasenbild mit dem Tod der Prokris, wo ein menschenköpfiger Vogel über der Niedersinkenden schwebt.¹ Es kann einen nicht wunder nehmen, wenn dieser Kunsttypus einmal anstatt des beschwingten Eidolons auftritt.

Der Schmetterling, der uns wie der Spätantike das geläufige Bild der Seele ist,² braucht uns nicht lange aufzuhalten, da der erste Beleg für das Wort ψυχή in der Bedeutung Schmetterling sich bei Aristoteles findet;³ es lebt im neugr. ψυχάρι fort. Das hindert selbstverständlich nicht, daß die Vorstellung älter ist, obgleich etymologische Verknüpfungen unsicher scheinen.⁴ Merkwürdig ist ein schwarzfiguriges Vasenbild, das einen die Doppelflöte blasenden Mann darstellt mit erigiertem Phallos, aus dem Spermatropfen auf einen flatternden Schmetterling niederträufeln.⁵ Ich bin nicht überzeugt, daß es sich um eine lüsterne Hexe in Faltergestalt handelt, oder daß der Seelenschmetterling in archaischer Zeit als geflügelter Phallos vorgestellt wurde.⁶ Evans hat behauptet, auf dem sogenannten Ring des Nestor nicht nur den Seelenschmetterling, sondern auch die Puppe als Symbol für den Totenglauben wiederzufinden;⁷ die Echtheit des Ringes ist zweifelhaft, und die Darstellungen des Schmetterlings in der minoischen Kunst haben sonst keine Beziehung auf den Totenglauben,

Sehr viel deutlicher redet die bildliche Überlieferung in bezug auf die Schlange, obgleich auch hier übertrieben worden ist, so daß jede Schlange als ein chthonisches Wesen angesprochen wurde; die Hausschlange ist nach dem Zeugnis der Volkskunde ebenso allgemein oder fast allgemeiner als die Totenschlange. In der minoischen Zeit tritt die Schlange nur im häuslichen Kult auf (u. S. 288ff.); in der geschichtlichen kommt die Totenschlange so häufig vor, daß es sich erübrigt, einzelne Beispiele anzuführen.⁸ Auf den geometrischen Gefäßen, besonders den als Grabvasen verwendeten, sind gemalte oder plastisch aufgesetzte Schlangen sehr gewöhnlich, sie winden sich an dem Gefäß empor, kriechen am Henkel aufwärts (Taf. 52, 1), legen sich um den Bauch des Gefäßes, auf den Mündungsrand oder den Deckel. Auf einigen Vasenbildern mit der Opferung der Polyxena und der Tötung des Neoptolemos⁹ sieht man die Schlange hinter dem Grabtumulus hervorschieben. Auf den archaischen spartanischen Grabreliefs streckt sich hinter dem sitzenden Paare eine große Schlange empor.¹⁰ Der Typus, dessen ältestes Beispiel das Relief aus Chrysafa ist, setzt sich unter manchen Umwandlungen

¹ Abgebildet in RL. s. v. Kephalos II S. 1102.

² Waser a. a. O. S. 382ff.

³ Arist., Hist. an. V 19, 5 p. 551 a Z. 14.

⁴ Güntert, Kalypso, 1919, Beil. II Vom Seelenschmetterling S. 213ff.

⁵ Vgl. Weicker a. a. O. S. 2 A. 4; Waser a. a. O. S. 383ff. u. RL. III S. 3234ff. R. Pagenstecher, Eros und Psyche, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg, 1911: 9 S. 4 ff.

⁶ O. Immisch, Sprachliches zum Seelenschmetterling, Glotta VI, 1915, S. 193ff.

⁷ A. J. Evans, Palace of Minos II S. 787ff.; III S. 148ff.; dagegen Nilsson, MMR. S. 551f., MMR² S. 45f.

⁸ Gut gesammelt und besprochen von E. Küster, Die Schlange in der griech. Kunst und Religion, RGVV XIII: 2, 1913. Einiges bei Harrison, Proleg. S. 236ff.; ein Beispiel s. o. S. 177.

⁹ Küster a. a. O. S. 71 A. 4; vgl. o. S. 196.

¹⁰ S. M. Bock, Die Schlange im Traum der Klytimestra, Hermes LXXI, 1936, S. 230ff.

fort; der Heros, wie man den Toten zu nennen pflegt, wird sitzend oder stehend mit einem Kantharos in der Hand dargestellt, aus welchem die Schlange trinkt. Hinter oder über dem gelagerten Mann auf den sogenannten Totenmahlreliefs windet sich eine große Schlange; in den jüngeren Darstellungen kriecht sie an der Kline oder einem Bein der Kline empor. Sie ist so notwendig, daß sie sich um einen Baum ringelt, wenn der Heros beritten dargestellt wird. Es gibt Altäre, an denen sich die Schlange plastisch dargestellt hinauf-ringelt (Taf. 52, 3).¹ Das einzige, was zu Zweifeln Anlaß geben kann und gegeben hat, ist der Umstand, daß der Tote in solchen Fällen augenscheinlich doppelt dargestellt wird, sowohl in Menschen- wie in Schlangengestalt.² Er trinkt die Schlange, oder die Schlange genießt mit ihm von den auf dem Tisch liegenden Speisen. Die Schlange, die in der geometrischen Grabkunst so überaus häufig war, ist schließlich zum kennzeichnenden Symbol des Toten geworden, das man nicht missen mochte, auch wenn der Tote in Menschengestalt abgebildet wurde. Sie wurde folglich beibehalten, als man später den Toten immer in menschlicher Gestalt wiedergab; daß die Schlange als Verkörperung des Toten galt, war den Künstlern nicht mehr gegenwärtig; sie brachten die aus alter Gewohnheit beibehaltene Schlange irgendwie mit dem Bild in Verbindung. Folgerichtiges Denken soll man auch, hier wie so oft in der Religion, nicht suchen.

Außerhalb des Totenkultes spielt die Schlange in der griechischen Religion und Mythologie ebenfalls eine sehr große Rolle. Auch diese anderen Seiten verdienen eine ordentliche Aufarbeitung, ohne daß dabei überall aus Vorurteil chthonische Beziehungen gewittert werden sollten. Doch gehört das nicht in den hier behandelten Zusammenhang.

VII

NICHT-ANTHROPOMORPHE KRAFTTRÄGER

1. Arten der Kraftträger. Das Amulett. Die Kraft kann mit allem assoziiert werden, mit Gegenständen, Lebewesen und Phantasiegeschöpfen. Aus der Beschaffenheit des Kraftträgers und aus seinem Verhältnis zu der Kraft, mit der er ausgestattet wird, ergibt sich eine Stufenleiter von Kraftträgern von dem niedrigsten, dem Amulett, bis zu den erhabensten, den Göttern, mit zahlreichen Zwischengliedern, die ineinander übergehen.

Wie es nicht selten der Fall ist, haben die niedrigsten Formen das zäheste Nachleben; Amulette gibt es noch, desgleichen Glückspfennige, Talismane, Maskotts, Gegenstände also, denen eine an sich glückbringende oder übelabwehrende Wirkung zugeschrieben wird. Ihre Kraft kann durch eingeritzte Bilder, Worte, Sprüche verstärkt werden. Solche Amulette waren in der Spätantike ganz allgemein; der Glaube an sie wucherte stark fort. Man erinnere sich der Eigenschaften, welche den verschiedenen Edelsteinen, Teilen von Tieren und Pflanzen zugeschrieben wurden, oder der vielen amulett-

¹ S. Wide, Grabesspende und Totenschlange, AfRw. XII, 1909, S. 221ff. Lei-

der ist die Zeit unbestimmbar.

² Vgl. Küster a. a. O. S. 81 A. 7.

artigen Gemmen oder der Vorschriften der Zauberpapyri.¹ Das Wort *amuletum* hat im Latein einen viel weiteren Sinn als in den modernen Sprachen. Dem entsprechen im Griechischen *περίπτον*, *περίαμμα*, *φυλακτήριον*, *ἀποτρόπαιον*, *βασκάνιον*. Die beiden ersten Wörter besagen nur, daß der Gegenstand an dem Körper festgebunden wird, die letzten bezeichnen ihn als übelabwehrend.

Aus der klassischen und älteren Zeit erfahren wir sehr wenig über Amulette. Das Bedürfnis nach solchen lag sicher vor; die Gorgoneia und die Augen an den Trinkschalen dienen demselben Zweck wie die *φυλακτήρια*, vielleicht auch die Schildzeichen.² Bezeichnend für das Amulett ist aber, daß es die Person, die es schützt, unmittelbar berührt; es ist ein *περίπτον*. Die meisten Schmucksachen dürften nicht nur Schmuck, sondern auch Amulette gewesen sein, es ist aber schwierig, Amulette unter dem, was uns vorliegt, nachzuweisen. Faden und Knoten dienten als Amulette nach dem Ausweis der Vasenbilder.³ Es gibt eine Nachricht, daß die Weiber dem kranken Perikles ein Amulett umbanden,⁴ und Bion sagt, daß die Weiber, was sie fanden, an ihm gleich wie an einem Nagel befestigten;⁵ der Brauch wird offenbar als ein allgemeiner, aber eines aufgeklärten Mannes unwürdiger Aberglaube dargestellt. Wichtiger ist eine ähnliche Äußerung des Theophrast, der den Gebrauch von Amuletten (*περίπτα*) und giftabwehrenden Dingen für Menschen und Häuser als einfältig und keinen Glauben verdienend bezeichnet.⁶

Bemerkenswert ist es, daß es sich in allen diesen älteren Zeugnissen um Krankheiten handelt, ein Gebiet, auf dem auch sonst in der klassischen wie in der modernen Zeit der niedere Aberglaube zum Vorschein kommt, der im übrigen in der klassischen Zeit wenig hervortritt. Die erwähnten Amulette waren übelabwehrend wie die meisten Amulette im antiken Volksbrauch. Das Amulett hat eine sehr geringe religiöse Bedeutung; es stellt die niedrigste Stufe, die reine Magie im Frazerschen Sinne dar; es ist ein kraftgeladener Gegenstand, der durch unmittelbare Berührung wirkt, und mag mit diesen kurzen Bemerkungen abgetan werden. In der Spätantike nimmt es wie jeder Aberglaube einen sehr breiten Platz ein.

Die Kraft kann mit einem Gegenstand assoziiert werden, die Verwendung und Auffassung des Gegenstandes kann aber sehr verschieden sein. Das Amulett ist ganz privat, hat nichts mit dem Kult zu tun und erhält auch keinen Kult; die Kraft wirkt an und für sich und nur für den Besitzer, d. h. denjenigen, der es trägt und mit dem es in unmittelbarer Berührung ist. Es gibt eine andere Klasse von Kraftträgern, die als Heiltümer bezeichnet und besprochen wurden, z. B. der Maizweig oder der Phallos (o. S. 118 ff. bzw. 122 ff.). An und für sich sind sie den Amuletten nicht unähnlich, der große Unterschied ist aber, daß sie im Kult gebraucht werden, sie sind ausgesprochen

¹ Siehe den Artikel Aberglauben von Rieß in PW. und Amulettum von Labatut in dem Dictionnaire des antiquités; G. Kropatschek, De amuletorum usu apud antiquos, Diss. Greifswald 1907. Vgl. Bd. II S. 501 f u. 514 f.

² M. Greger, Schildformen und Schildschmuck bei den Griechen, Diss. Erlangen

1908. F. Winter in Bonner Jahrbücher, 127, 1922, S. 244 ff.

³ P. Wolters, Faden und Knoten als Amulett, AfRw. VIII, 1905, Beiheft S. 1 ff.

⁴ Plut., Per. 38, nach Theophrast.

⁵ Plut., de superst. p. 168 D.

⁶ Theophrast, Hist. plant. IX 19.

sozial, auch wenn sie nicht zu den Göttern in Beziehung gebracht werden. Dadurch haben sie auch die Selbständigkeit verloren, die ihnen einmal zukam. Wichtig ist ferner, daß in diesen Fällen die Kraft mit dem betreffenden Gegenstand nicht dauernd verbunden ist, sondern daß für jede Gelegenheit ein neuer Maizweig gebrochen, ein neuer Phallos verfertigt wird; die Kraftvorstellung haftet nicht an dem individuellen Gegenstand. Aber auch wenn dies der Fall ist, kann ein Kraftträger, der nicht im persönlichen Besitz eines Einzelnen ist, nicht nur ein Kultrequisit, sondern selbst ein Kultobjekt werden: ein heiliger Stein, ein heiliger Baum, und da die Kraft auch mit Lebewesen assoziiert werden kann, ein heiliges Tier, sogar ein heiliger Mensch, wobei das Wort „heilig“ in dem hier angedeuteten Sinn, nicht in dem geläufigen verstanden werden muß. Solche Kraftträger pflegen in der deutschen Wissenschaft oft Fetische genannt zu werden; man spricht von Stein-, Baum-, Tierfetischen und sogar von Königsfetischismus, wenn der König als Kraftträger angesehen wird.¹ Das Wort ist bequem, sollte aber vermieden werden, weil das Wort Fetsch eine besondere Bedeutung hat, die oben (S. 53) auseinandergesetzt wurde. De Visser hat für seine sorgfältige Sammlung des Materials die Bezeichnung „die nicht menschengestaltigen Götter“ gewählt;² auch diese Bezeichnung ist nicht glücklich, da der Abstand zwischen diesen Kraftträgern und den Göttern zu groß und augenscheinlich ist, auch wenn sie mit Hilfe von Zwischengliedern ineinander übergehen. Ich ziehe die Bezeichnung „nicht-anthropomorphe Kraftträger“ vor, obgleich sie den Menschengott eigentlich ausschließt, der jedoch kaum im alten Griechenland vorkommt,³ des weiteren wird sie dem großen Gebiet, auf dem Geschöpfe der Phantasie, die zwischen Mensch und Tier stehen, nicht gerecht.

2. Der Steinkult. Heilige Steine⁴ sind in Griechenland zahlreich, ein eigentlicher Steinkult dagegen ist hier im Gegensatz zu den asiatischen Kulturen nicht häufig;⁵ die meisten heiligen Steine sind an den Kult der Götter angeschlossen worden. Es ist sehr verständlich, daß ein vom Himmel gefallener Meteorstein als göttlich betrachtet wurde und einen Kult erhielt.⁶ Ein Beispiel ist der im J. 468/67 bei Aigospotamoi niedergefallene, der noch zu der Zeit Plutarchs, bzw. seines Gewährsmannes, gezeigt und von den Einwohnern der Chersonnes verehrt wurde.⁷ Auch im Gymnasium zu Abydos und in Kassandreia wurden Meteorsteine verehrt.⁸ In Orchomenos in Böotien gab es ein Heiligtum der Chariten, in welchem Steine verehrt wurden, welche, wie man sagte, zur Zeit des Eteokles vom Himmel gefallen waren;⁹ die Tradition hatte vielleicht darin recht, daß sie Meteorsteine waren. Überhaupt stammen die wichtigsten Nachrichten von Steinen, die unter den Namen

¹ Siehe o. S. 54 A. 2.

² M. W. de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, 1903, zuerst als Dissertation, de Graecorum diis non referentibus speciem humanam, Diss. Leiden 1900.

³ Eine Spur des Glaubens, daß der König Segen und reiche Ernte bewirkte, τ 109ff.; Über Salmoneus s. o. S. 117.

⁴ de Visser a. a. O. S. 55ff. und besser

Latte, Art. Steinkult in PW. und Reisch ebd. Art. ἀγροὶ λίθοι. E. Maaß, Heilige Steine, Rh. Mus. LXXVIII, 1929, S. 1 ff.

⁵ Cook, Zeus III S. 881ff., The Cult of Meteorites.

⁶ Marm. Par. ep. 57 mit der von Jacoby in seinem Kommentar angeführten Parallelüberlieferung; Plut., Lys. 12.

⁷ Plin., N. H. II 150.

⁸ Paus. IX 38, 1.

von Göttern verehrt wurden, aus Böotien. Das Bild des Eros in Thespias war ein unbearbeiteter Stein¹ und ebenso in Hyettos das Bild des Herakles, der dort als Heilgott verehrt wurde.² Der Stein, der im Hain der Alkmene zu Theben stand, war wohl auch ein heiliger Stein; er wurde freilich nicht mit einem Gott identifiziert.³ Ein Stein, der wirklich einen Kult hatte, stand bei den Ainianen; es heißt, daß man ihn als heilig verehrte, ihm opferte und ihn mit der Fetthaut des Opfertieres umhüllte.⁴

Die Griechen teilten den weitverbreiteten Glauben, daß der Blitz als Steinwaffe niederfuhr und daß die prähistorischen Steinäxte Donnerkeile waren.⁵ Schon in einem spätminoischen Grabfund aus Phaistos hat man eine kleine Steinaxt gefunden, die durchlöchert ist, also wohl als Amulett getragen wurde;⁶ auch in dem mykenischen Heiligtum in Asine fand sich neben Idolen und Gefäßen eine Steinaxt.⁷ Aus der Spätantike stammen Steinäxte, die mit Inschriften versehen worden sind. Ein ähnlicher Glaube bestand wahrscheinlich in altgriechischer Zeit, obgleich auf andere Steine übertragen. Nahe Gytheion befand sich ein unbearbeiteter Stein, der Ζεὺς Καππώτας genannt wurde, d. h. der niederfahrende Zeus,⁸ und bei Mantinea ist ein Stein mit der archaischen Inschrift Διὸς Κεραυνῷ gefunden worden.⁹

¹ Paus. IX 27, 1; vgl. u. S. 495.

² Paus. IX 24, 3.

³ Anton. Lib. 33, mit ätiologischer Erklärung. Entgegen C. Robert, Gr. Heldensage S. 607, u. a. sei bemerkt, daß Antoninus Liberalis kein Wort von einem Kult sagt.

⁴ Plut., quaest. gr. 13 p. 294 C, mit ätiologischer Begründung. Halliday in seinem Kommentar S. 78 vermutet, daß es der nahe dem Aiakeion auf Aigina gezeigte Stein sei, mit dem Peleus nach Paus. II 29, 9 den Phokos erschlug; die Ainianen wohnten aber im Spercheios-Tal. Halliday wendet sich ebd. gegen meine Vermutung, Nilsson, Gr. Feste S. 167, daß Apollon, der eine Hekatombe erhielt, an die Stelle des heiligen Steines getreten sei. – Rein magisch ist die Bedeutung des Steines, an dem die athenischen Archonten schworen, Aristot., republ. Athen. 7; Plut., Solon 25. Das πέτρωμα in Pheneos, Paus. VIII 15, 1, ist etwas anderes, eigentlich nur ein Aufbewahrungsraum, dem die heiligen Schriften ihre Heiligkeit verliehen; die Mysterien sind jung, Nilsson, Gr. Feste S. 344. Magisch ist ebenso der lapis manalis. Usener hat aus einem Leben des heiligen Paulus d. J. (gest. 956) die Nachricht von einem Stein auf dem Latmosgebirge angeführt, zu dem man bei anhaltender Dürre in Prozessionen hinaufzog; Rh. Mus. L, 1895, S. 148 = Kl. Schriften IV S. 198.

⁵ C. Blinkenberg, The Thunderweapon, 1911, S. 15ff.; literarische und archäologische Belege S. 107ff.; Cook, Zeus II S. 505ff. Von den Schriftstellerzeugnissen

sind Plin., N. H. XXXVII 135 (aus Sotakos) und Dio Cassius LIX 28, 6, am wichtigsten.

⁶ Mon. ant. XIV: 2, 1905, S. 606f. Abb. 75.

⁷ Nilsson, MMR. S. XXI; MMR. S. 112.

⁸ Paus. III 22, 1. zum Sprachlichen Solmsen, Rh. Mus. LXII, 1907, S. 337.

⁹ IG. V: 2, 228. Wide, Lak. Kulte, 1893, S. 20ff. H. Usener, Keraunos, Rh. Mus. LX, 1905, S. 1ff. = Kl. Schriften IV S. 471 ff. Das Aition erzählt, daß Orestes, als er sich auf dem Stein in Gytheion niedersetzte, von seinem Wahnsinn befreit wurde. Das war etwas allgemein Bekanntes. Vor dem Tempel der Artemis Lykeia in Troizen lag ein heiliger Stein, auf dem Orestes von dem Mord an seiner Mutter gereinigt worden war, Paus. II 31, 4. Auf dem Weg zwischen Megalopolis und Mantinea befand sich ein „fingerförmiger“ Stein, der von den Modernen für einen Phallos gehalten wird (G. Kaibel, Nachrichten GdW. Göttingen 1901, S. 490; A. Dieterich, Mutter Erde S. 105); dort soll sich Orestes einen Finger abgebissen haben; der Ort hieß Μαντῖαι, Paus. VIII 34, 2. Der Stein, mit dem Athena den rasenden Herakles traf, wurde in Theben σφραγιστήρ genannt, Paus. IX 11, 2. Diesen Steinen wurde eine reinigende Kraft zugeschrieben. Daher kann man ungezwungen hier heranziehen, daß Pythagoras auf Kreta von den idäischen Daktylen mit Hilfe eines Donnerkeils (κεραυνὸς λίθος) gereinigt wurde, Porphyry, vita Pythag. 17.

Der Steinkult war im klassischen Griechenland sehr verbreitet. Xenophon spricht von Leuten, welche weder Tempel noch Altäre, wohl aber Steine, Holzklötze und Tiere verehrten,¹ und Theophrast läßt seinen Abergläubischen Öl auf die am Dreiecke stehenden gesalbten Steine (λιπαροὶ λίθοι) gießen und sie kniefällig mit einem Handkuß anbeten;² freilich ist es möglich, daß damit die Steine des Apollon Agyieus gemeint sind.

Mit der Säule des Apollon Agyieus,³ der von allen heiligen Steinen der häufigste war, kommen wir auf die bearbeiteten Steine zu sprechen. Nach den Beschreibungen der Lexikographen u. a. handelte es sich um eine spitz endende Säule, die vor den Türen stand.⁴ So stellen sie auch die Münzen von Ambrakia (Taf. 34, 4) und Oros mit Tänien geschmückt dar. Die Quellen erweisen, daß diese Säulen sehr verbreitet waren; der Brauch war so allgemein, daß sie sogar immer auf der Bühne, selbst vor dem Thesmophorion standen.⁵ μὰ τὸν Ἀπόλλω τουτονί bei Menander zielt auf den Agyieus.⁶ Gegen die Form der Spitzsäule scheint zu sprechen, daß die Säule zuweilen als Altar bezeichnet wird.⁷ Das ist aber nicht so merkwürdig; denn da die Säule mit Öl begossen und mit Tänien geschmückt wurde, also Gaben erhielt, konnte sie nach der gewöhnlichen Anschauung als Altar aufgefaßt werden. Rhomaios hat auf eine längst bekannte runde, spitz zulaufende Säule im Museum von Korfu aufmerksam gemacht, die oben eine Fläche zeigt, und wohl mit Recht geschlossen, daß die Spitze abgeflacht ist, damit Opfergaben daraufgelegt werden können.⁸ Um diesem Bedürfnis zu entsprechen, ist der Stein verdoppelt worden, vor die Säule wurde ein Altar gestellt.⁹ Hieraus geht hervor, daß der Stein selbst der Kultgegenstand war und daß der Anschluß an Apollon sekundär erfolgte; der Beiname des Gottes, Agyieus, rührt von dem Umstand her, daß die Steine auf den Straßen vor den Häusern standen. Die Anknüpfung an den besonderen Gott war aber nicht ganz fest. Neben Apollon Agyieus wird Loxias genannt;¹⁰ außerdem werden Dionysos, der auch einen

¹ Xenophon, Mem. I 1, 14.

² Theophrast, Char. 16.

³ Sammlung der Zeugnisse bei de Visser a. a. O. S. 65 ff.; Art. Agyieus von Reisch in PW.; Cook, Zeus II S. 160 ff., mit reichem Material deutet sie als *columna universalis*; J. E. Harrison, Themis, 1912, S. 406 ff. „fertility cone surmounting the grave-mound“. Vgl. S. Solders (zitiert u. S. 204 A. 2) S. 147; es ist möglich, daß in den zitierten Fällen eine Übertragung des geläufigen Namens vorliegt.

⁴ κίων εἰς ὀξὺ λήγων, Schol. Aristoph. Vesp., V. 875; Harpokration; Suidas s. v. ἀγυῖας; Schol. Eur. Phoen., V. 631; Eustath. zu B 12 p. 126, 1; κωνοειδὴς κίων Suidas a. a. O.

⁵ Aristoph. Thesmoph., V. 489; Vesp., V. 875.

⁶ Wilamowitz, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1911 S. 518.

⁷ Hesych s. v. ἀγυῖεύς· ὁ πρὸ τῶν θυρῶν ἐστὼς βωμὸς ἐν σχήματι κίωνος; Suidas s. v.

ἀγυαί· εἶναι δ' ἂν οἱ παρὰ τοῖς Ἀττικοῖς λεγόμενοι ἀγυεῖς οἱ πρὸ τῶν οἰκῶν βωμοί, mit Berufung auf Sophokl., Laokoon fr. 341 Nauck², λάμπει δ' ἀγυεὺς βωμὸς ἀτρίζων πύρι σμύρνης σταλαγμοὺς κτλ.; ebenso Harpokr. s. v. ἀγυῖας; vgl. Photios s. v. Λοξίας.

⁸ BCH. XLIX, 1925, S. 211 ff.; IG. IX: 1, 699; auf die Inschrift komme ich u. S. 205 A. 7 zurück. Reisch a. a. O. scheidet den Straßenaltar von der Säule.

⁹ Helladios bei Photios, bibl. cod. 279, p. 535, B 33 Bekker τὸν Λοξίαν γὰρ προσεκύοντων, ὃν πρὸ θυρῶν ἕκαστος ἰδρύοντο καὶ πάλιν βωμὸν παρ' αὐτῶν στρογγύλον ποιοῦντες καὶ μυρρίνας στέφοντες ἴσταντο οἱ παριόντες· τὸν δὲ βωμὸν ἐκείνον ἀγυῖαν Λοξίαν ἐκάλουν. Vgl. Suidas a. a. O., Eustath. zu B 12 p. 126, 2 ἔφη δὲ τις καὶ Ἀγυαίτιδας θεραπεύοντας τοὺς πρὸ τῶν θυρῶν βωμοὺς, οἱ πρὸς χάριν Ἀγυαίως Ἀπόλλωνος ἰδρύνοντι τιμωμένον πρὸ πυλῶν ὡς ἀλεξικάκου. IG. II², 4719, Ἀπόλλωνι Ἀγυεῖ τὸν βωμὸν οἱ πυλωροί; vgl. 4850.

¹⁰ Photios s. v. Λοξίας u. bibl. a. a. O.

Pfeilerkult hatte, und Helios erwähnt;¹ Helios kann aber erst in der Spätantike mit dem Aufblühen des Sonnenkults hinzugekommen sein.

Überhaupt ist Apollon mit dem Steinkult so eng wie kein anderer Gott verbunden; dieser ist für ihn sogar charakteristisch. Das hebt Solders richtig hervor, der seinen Namen etymologisch durch die Hesychglosse $\pi\acute{\epsilon}\lambda\lambda\alpha\cdot\lambda\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ erklären will,² eine Etymologie, die nicht schlechter als die vielen, gleichfalls unsicheren anderen ist. Im Gymnasium zu Megara stand ein kleiner, pyramidenförmiger Stein, der Apollon Καρινός genannt wurde; es gab dort einen anderen Stein, der die Töne der Zither wiedergab, die Apollon auf ihn gelegt hatte.³ In Malea stand Apollon $\lambda\acute{\iota}\theta\eta\sigma\iota\omicron\varsigma$ neben einem Stein.⁴ In der Prozession der milesischen Sängergilde wurden zwei würfelförmige Steine ($\gamma\upsilon\lambda\lambda\omicron\iota$) mitgetragen; der eine wurde, bekränzt und mit Wein begossen, bei Hekate vor dem Tor und der andere an der Tür des didymäischen Heiligtums niedergelegt.⁵ Hier sind die heiligen Steine fast zu Kultgeräten herabgesunken.

Der berühmteste von allen dem Apollon heiligen Steinen ist der delphische Omphalos, der zahlreiche Ableger hat. Er war ein konischer, von einem Flechtwerk aus Wolle ($\alpha\gamma\gamma\eta\nu\omicron\nu$) bedeckter Stein (Taf. 34, 3), an dessen Seiten zwei goldene Adler saßen. Die diesbezügliche Literatur ist sehr weitläufig,⁶ und es ist hier nicht möglich, auf eine Diskussion im einzelnen einzugehen. Ich kann nur die Ansicht aussprechen, der Latte beipflichtet, daß sowohl Miss Harrisons Deutung auf ein ursprüngliches Grabmal, wie Roschers Ansicht, daß der Mittelpunkt der Erde hier sinnfällig dargestellt werde, unhaltbar sind. Beides sind spätere Ausdeutungen.⁷ Vielmehr ist der Omphalos wie so viele andere Steine im Kult des Apollon ursprünglich ein heiliger Stein, über den, als der alte Glaube geschwunden war, verschiedene ätiologische Mythen erdichtet wurden.⁸

¹ Harpokr. s. v. Ἀγούας ; Suidas s. v.

² S. Solders, *Der ursprüngliche Apollon*, AfRw. XXXII, 1935, S. 142ff.

³ Paus. I 44, 2; auf Münzen von Megara und seiner Kolonie Ambrakia, K. Hanell, *Megarische Studien*, Diss. Lund 1934, S. 168f. Paus. I 42, 2.

⁴ Steph. Byz. s. v. Λιθήσιος .

⁵ Der Opferkalender der $\mu\omicron\lambda\pi\omicron\iota$ ist zuerst herausgegeben und grundlegend behandelt von Wilamowitz, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1904, S. 619ff. A. Rehm in *Milet III*, *Das Delphinion* S. 277 ff. Nr. 133; SIG.³, 57 Z. 25ff.

⁶ de Visser a. a. O. S. 84ff. W. H. Roscher, *Omphalos*, Abh. GdW. Leipzig, XXIX: 9, 1913; Neue Omphalosstudien, ebd. XXXI: 1, 1915; Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, Sitz.-Ber. GdW. Leipzig, LXXX: 2, 1918. J. E. Harrison, *JHS*. XIX, 1899, S. 225ff.; *Aegis* - $\alpha\gamma\gamma\eta\nu\omicron\nu$, BCH. XXIV, 1900, S. 254ff.; u. in *Themis*, 1912, S. 396ff. Letztes Verzeichnis von gefundenen Omphaloi, *Hesperia* VI, 1937, S. 112, A. 1 mit S. 110.

⁷ Es mag vielleicht der Omphalos in Delphi als Meilenstein gedient haben wie

der Altar der Zwölf Götter in Athen schon in der Zeit des Peisistratos. Daraus konnte die Vorstellung, daß er der Mittelpunkt der Erde sei, entstehen, da Leute von allen Ländern nach Delphi strömten. Später ist der Mythos, daß die beiden Adler, die Zeus in entgegengesetzter Richtung die Welt umfliegen ließ, sich in Delphi begegneten. Sie erscheinen auf Monumenten neben dem Omphalos.

⁸ Siehe meine Besprechung von Roschers Omphalos in *DLit.Ztg.* 1914, S. 332ff. J. Bousquet, *Observations sur l'omphalos archaïque de Delphes*, BCH. LXXV, 1951, S. 210ff., hat den Nachweis erbracht, daß der vielberufene Omphalos mit der angeblichen Inschrift $\Gamma\acute{\alpha}\varsigma$ (abgebildet in der ersten Aufl. Taf. 34, 2) modern ist. Nach der Reinigung des Steines wurde die Inschrift $\Pi\Lambda\text{IIA}\Lambda\delta$ gelesen; das Eisen, das darin steckt, ist ein Messer, auf dem die Jahreszahl 1860 gestempelt ist. Es gibt in Delphi eine Familie $\Pi\alpha\pi\alpha\lambda\omicron\upsilon\alpha\varsigma$. Vermutlich hat der Stein oben auf einem der zahlreichen Kapellen gesessen.

Es gab auch andere heilige Steine in Delphi, z. B. denjenigen, der Kronos anstatt des Zeuskindes gereicht worden war und den er wieder ausgespien hatte. Es ist dies offenbar ein ätiologischer Mythos, denn es handelte sich um einen Kultstein, der täglich mit Öl begossen wurde und auf den bei Festen unverarbeitete Wolle gelegt wurde.¹ Ein zweiter wurde mit dem Mythos von Leto verbunden.² Es gibt in Griechenland eine Reihe von Steinen, von denen ähnliche mythologische Erzählungen überliefert sind.³ Es ist nicht sicher, daß sie kultische Bedeutung hatten, obgleich es wahrscheinlich ist, daß wenigstens einige von ihnen halbvergessene, alte heilige Steine waren.

Es gibt eine besondere Art von Steinen, die nicht mit Apollon, sondern mit Zeus verbunden waren, die Grenzsteine, ὅροι; sie waren aber in Griechenland weder an sich heilig wie in Rom, noch wurden sie kultisch verehrt. Man kennt eine große Zahl von solchen Steinen mit Inschriften, die ihre Bestimmung zeigen; sie sind aber profan. Zwischen Pteleon und Leuke Akte auf der Chersonnesos stand als Grenzstein ein Altar des Zeus ὅριος mit einem Epigramm.⁴ Nach den Tetrapolis-Fasten wird dem Zeus ὅριος ein Schaf geopfert.⁵ Platon, der die Unantastbarkeit der Grenzsteine strengstens einschärft, stellt sie unter den Schutz des Zeus ὅριος.⁶ Die oben (S. 203) erwähnte Säule aus Korfu will Rhomaios als Grenzstein auffassen, eine eigentümliche Verquickung, die auf der Lesung der Inschrift beruht, die unsicher scheint.⁷ Schließlich findet sich in der Inschrift des Daduchen Themistokles aus den letzten Jahren des ersten vorchristlichen Jahrhunderts eine Erwähnung τοῦ λιθοφόρου τοῦ ἱεροῦ λίθου καὶ ἱερέως Διὸς Ὀρίου καὶ Ἀθηναῖς Ὀρίας.⁸ Die namhaft gemachten Priestertümer legen es nahe, an den Grenzstein zu denken, der sehr wohl in dieser späten Zeit in dem agrarischen eleusinischen Kult erhöhte Bedeutung bekommen haben kann.⁹

Weil die Grenzsteine die Form von Hermen hatten, wurden sie auch mit Hermes verbunden, der das Epitheton ἐπιτέρμιος erhielt, das jedoch vermutlich agonistisch ist.¹⁰ Es standen Hermen an der Grenze Arkadiens gegen Messenien, Argolis und Lakonien.¹¹ Ein Steinhaufen, ein ἑρμαῖος λόφος, konnte als Grenzmarke errichtet werden.¹² So ist es nicht auffallend, daß auch Apollon den Beinamen ὅριος trug.¹³

¹ Paus. X 24, 6.

² Athen. XV p. 701 D aus Klearchos von Soloi.

³ Aufgezählt von de Visser a. a. O. S. 97 ff.

⁴ Demosth. (Hegesippos) VII 39. Sehr spät, auf das J. 225/26 n. Chr. datiert ist eine Basis, die einst eine Grenzherme trug, mit der Inschrift α' Ἐρμῆς Ἀγρίρας. Ἀκύλλιος Μενεκράτος τι', MAMA, IV, 71, Taf. 2171.

⁵ IG. II² 1458 = FS. 26 A Z. 11.

⁶ Plat., de leg. VIII p. 842 E ff.

⁷ Siehe o. S. 203 A. 8. Früher las man ῥόος Πυθαῖος; Rhomaios schlägt vor ὄρφος Πυθαῖος. ῥόος scheint rätselhaft. Es wäre nicht befremdlich, wenn der Grenzstein eines Apollonheiligums die Agyieusform erhalten hätte.

⁸ K. Κουρουγιώτης, Ἐλευσινιακά I,

1932, S. 225 Z. 15 f. Sesselinsschrift aus dem Dionysostheater, IG. II² 5077, ἱερέως λιθοφόρου; IG. II² 3658 (aus Eleusis) M. Αὐρήλιος λιθοφόρος κατ. Peek, Athen. Mitt. LXVII, 1942, S. 76, liest jetzt IG. II² 5172 Ἦρας ὀρίας, diese Inschrift ist mit der des Themistokles etwa gleichzeitig.

⁹ Träger eines Bätlys Graindor, Athènes sous Hadrien, Kairo 1934 S. 146; Roussel, Mélanges Bidez, 1934, S. 824 f., rechnet ihn zum Geschlecht des Kerykes.

¹⁰ Hesych s. v.; Farnell, Cults V S. 19.

¹¹ Paus. II 38, 7; VIII 34, 6; auf der Grenze zwischen Lato und Olus, SGDI., 5075 Z. 55.

¹² Zwischen Lampsakos und Parion, Polyän, Strateg. VI 24, wo ἑρμαῖον einfach Grenzmarke bedeutet.

¹³ In Hermione Paus. II 35, 2.

Es gab auch andere Götter, die in der Gestalt eines bearbeiteten Steines verehrt wurden, in Sikyon Zeus Meilichios als eine Pyramide und Artemis als eine Säule.¹ Am wichtigsten ist bei weitem die Diskussion, die sich an die Hermen geknüpft hat. Man hat Material aus Arkadien herangezogen, das früher zwar nicht ganz unbekannt, aber nicht genug gewürdigt war und jetzt wesentlich bereichert worden ist. Es bestätigt in überraschender Weise die Angabe des Pausanias im Anschluß an den Altar und das viereckige Bild (ἄγαλμα τετράγωνον) des Zeus Teleios in Tegea, wonach die Arkader ganz besonders diese Form liebten,² und veranschaulicht schlagend, was er von Pharai in Achaia berichtet: ganz nahe dem Bild des Hermes standen ungefähr dreißig viereckige Steine, welche die Einwohner verehrten, jedem den Namen eines Gottes beilegend. Er macht den Zusatz, daß früher alle Griechen unbearbeitete Steine an Stelle von Götterbildern verehrten.³ Im Museum von Tegea befinden sich achtzehn Hermen, von denen zehn mit Inschriften versehen sind, und dazu eine Reihe fragmentierte, die von verschiedenen Orten stammen, z. B. dem Heiligtum am H. Sostis und dem der Artemis bei Doliana usw. Es handelt sich um viereckige Pfeiler, deren Spitze durch eine oder zwei Hohlkehlen von dem Schaft getrennt ist. Sie tragen den Namen eines Gottes im Genitiv oder Nominativ, zuweilen den Namen des Weihenden, dem mitunter der Name des Gottes im Dativ beigefügt ist.⁴

Nach der Schrift zu urteilen reichen diese Hermen von der spätarchaischen bis tief in die hellenistische, vielleicht bis in die römische Zeit. Am merkwürdigsten ist Nr. 11: drei zusammenhängende Hermen mit getrennten Spitzen und der Inschrift Νυμφῶν (Taf. 33, 2); denn die Dreizahl zeigt, daß man wirklich die Götter durch diese Steinpfeiler dargestellt wissen wollte. Sie wurden von frommen Verehrern geradezu als Götterbilder gestiftet.⁵

Dies führt uns weiter auf die θεῶν ἀγορά von Thera. Es gibt in Thera Felsnischen mit beigeschriebenen Götternamen im Nominativ; wahrscheinlich standen in diesem nicht Altäre, sondern Steine, welche die Götter darstellten.⁶ Es handelt sich vermutlich um die θεῶν ἀγορά, die in dem Epigramm des Agloteles erwähnt wird.⁷

Daß diese anikonischen Hermen zu Hermen mit Köpfen wurden, zeigt eine Reihe mit handwerksmäßigen Köpfen, die sich ebenfalls in Tegea

¹ Paus. II 9, 6.

² Paus. VIII 48, 6.

³ Paus. VII 22, 4.

⁴ K. 'Ρωμαῖος, 'Αρκαδικὸν Ἑρμαῖ, Eph. arch. 1911, S. 149ff.; IG. V: 2, 59-66. 1. Διὸς στορπάω (ἀστραπαίου), 2. Δαίμων [ἀ]γαθός, 3. 'Αριστομ[α]χίδας ἀνέθηκε, 4. 'Αρτεμις, Κληνίας ἀνέθηκε, 5. 'Ηρως, 6. Κ[ρ]εοίτας 'Αγαθοὶ θεοὶ ἀνέθηκε. 7. Διὸς Πασίω, 8. ein schräges Kreuz, darunter der Kopf einer Schlange(?) 9. 'Αντίλοχος κα(ὶ) Δαμόστρατος Διὶ Πατρώϊω, 11. Νυμφῶν. Eine schon Bull. del Instituto, 1865, S. 131 = IG. V: 2, 76, veröffentlichte Herme ist der 'Αθηναια geweiht. Bemerkenswert ist, daß Hausgötter verhältnismäßig zahlreich sind, Agathos Daimon kommt zweimal vor,

auch Zeus Pasios, d. h. Ktesios; vielleicht sollte auch Zeus Astrapaaios hierher gerechnet werden; vgl. S. 72 f.

⁵ Über hermenähnliche Grabmäler s. o. S. 192. In der Form ähnlich sind in einem Grottenheiligtum von Lokroi in Süditalien gefundene Tontäfelchen, die am oberen Rand das Relief dreier weiblichen Köpfe zeigen; Arch. Anz. 1941, S. 652 mit Abb. 130 nach Le Arti, III, 1940-41, S. 177ff.

⁶ IG. XII: 3, 350-63; Hiller von Gärtringen, Thera III S. 62 ff.; darüber wurde später der Tempel des Apollon Karneios erbaut.

⁷ Hiller von Gärtringen a. a. O. und Hermes XXXVI, 1901, S. 134ff.; Studniczka, Gött. gel. Anz. 1901 S. 544.

befinden und Inschriften mit verschiedenen Götternamen tragen.¹ Auch unter diesen kommt ein Beispiel der eigentümlichen, miteinander zusammenhängenden Hermen vor, diesmal sogar sechsfach, mit sechs bärtigen Köpfen. Ein dreiköpfiges Beispiel trägt die Namen Zeus, Poseidon, Demeter.²

Das Vorkommen dieser Hermen gerade in Arkadien ist eine wertvolle Stütze für die Ansicht, daß der ebenfalls arkadische Gott Hermes aus dem Steinhaufen und dem darauf errichteten Stein entstanden ist (u. S. 504).³ In diesem Fall hat sich aus dem heiligen Stein ein anthropomorpher Gott entwickelt; wie das vor sich gegangen ist, wird unten a. a. O. näher auseinanderzusetzen sein. Es scheint aber sehr verständlich, daß, gleichwie die dem Stein innewohnende Macht, so auch der Kraftträger selbst anthropomorphisiert wurde; die Herme erhielt menschliche Formen, aber nur Kopf und Zeugungsglied; das Bild wurde, weil an seinem Ursprung haftend, nicht völlig menschengestaltig.⁴

Wie so vieles Primitive in der Religion erlebte der Steinkult eine Renaissance in der Spätantike; besonders im ländlichen Kult waren damals heilige Steine und Bäume sehr populär und verbreitet.⁵ Eine besonders große Rolle hat der Steinkult in den orientalischen Religionen gespielt.⁶

3. Klötze, Pfähle, Waffen. In dem Kult des Dionysos gibt es ein dem Steinkult verwandtes Beispiel, ein Pfahl, dem man ein Kleid umhängt und eine Maske aufsetzt, wodurch er zum Götterbild wird (u. S. 572). In Theben gab es ein vom Himmel gefallenes Holzstück, das Dionysos Kadmos genannt wurde;⁷

¹ A. Σ. Ἀρβανιτόπουλλος, Eph. arch. 1906 S. 36ff., IG. V: 2, 67–74. 1. Ἀρροδίτ(α)υ Ὀλυμπίου, 2. Σαστάτα Ἀρροδίται, 3. Ἀγαθὸς θεός. Die Inschrift der sechsköpfigen Herme ist leider zerstört, vielleicht [πᾶσι θεοῖς], Arvanitopullos wenig wahrscheinlich ὁρίσ[ι]ς θεοῖς.

² Rhomaïos a. a. O. S. 156 Abb. 12: Ζεύς, Ποσειδάν, Δαμ[ά]τηρ. Die Köpfe sind bis auf wenige Spuren abgeschlagen.

³ J. F. Crome, Ἰππάρχιοι ἐρμαί, Athen. Mitt. LX–LXI, 1935–36, S. 300ff., trägt die Ansicht vor, daß die ersten Hermen mit menschlichem Kopf in Attika von dem Tyrannen Hipparchos als Meilensteine errichtet worden sind und daß der Hermenkult von diesen seinen Ausgang nahm; die Schöpfung werde dem bäuerlichen Phallos- und Fruchtbarkeitskult verdankt. Herodots Aussage, II, 51, daß die Athener von den Pelasgern gelernt hätten, die Hermen mit einem Phallos zu versehen, ist nichts als eine Vermutung. Von ihm hängt Pausanias IV 33, 3, ab, der sich mehr auf die künstlerische Form bezieht. Das wichtige arkadische Material läßt Crome gänzlich beiseite. Ein großes Fragment von einer dieser Hermen ist wiedergefunden worden; W. Peek, Eine Herme des Hipparch, Hermes LXX, 1935, S. 461ff. Literaturangaben und Übersicht von Herter

in PW. XIX, S. 1688ff.

⁴ Siehe ferner L. Curtius, Die antike Herme, Diss. München 1903; R. Lullies, Die Typen der griech. Hermen, Königsberger kunstgesch. Forschungen III, 1931. Der Versuch von Hetty Goldman, The Origins of the Greek Herm, Amer. J. Arch. XLVI, 1942, S. 58ff., die Herme aus dem Pfahl, an dem die Maske und das Kleid des Dionysos aufgehängt wurden (s. u. S. 572) zu erklären, ist nicht glücklich; Dionysos ist nie phallisch, die phallischen Hermen der Vasenbilder, auf die sie sich beruft, stellen nicht ihn dar.

⁵ Siehe die S. 209 A. 8 zitierten Stellen. In der hellenistisch-römischen Architekturlandschaft M. Rostowzew, Röm. Mitt. XXVI, 1911, bes. S. 130f.

⁶ Ich lasse den Bätyl geflissentlich aus, da das Wort erst bei Philon von Byblos unter Hadrian vorkommt, obgleich es modern sehr oft für heilige Steine überhaupt verwendet wird. Es bedeutet richtiger λίθος ἐμψυχός. Gegen die mißbräuchliche Verwendung des Wortes G. F. Moore, Baetylia, Amer. J. Arch. VII, 1903, S. 198ff. Siehe ferner H. Meltzer, Der Fetisch im Heiligtum des Zeus Ammon, Philol. LXIII, 1904, S. 186 f.

⁷ Paus. IX 12, 4.

es war von Efeu umrankt,¹ und der Gott hieß daher *περικιώνιος*.² Es kann zweifelhaft sein, was hier die Hauptsache ist, das Holstück oder der Efeu. Noch in sehr später Zeit wird erzählt, daß die Bauern den Dionysos in Gestalt eines naturgewachsenen Baumstumpfes verehrten.³

Es gibt aber ähnliche Säulen,⁴ die anderen Göttern zugehören; es ist mitunter zweifelhaft, ob sie von Holz oder Stein waren, so die vom Haus des Oinomaos in Olympia übriggebliebene Säule.⁵ In Delphi scheint das Bild des Apollon eine Säule gewesen zu sein.⁶ Das älteste Bild der Hera in Argos war eine Säule,⁷ wie das der Hera auf Samos eine *ἄξοος σάνις*. Das Wort mag hier wie in einigen anderen Fällen auf ein altertümliches Xoanon gehen.⁸ Xenophon spricht von einem solchen Kult wie von etwas Geläufigem (s. o. S. 203), und Clemens Alexandrinus zählt eine Anzahl solcher als Götter verehrten Klötze auf: Artemis in Ikaros, Hera Kithaironia in Thespiiai, Hera auf Samos;⁹ nach Tertullian wurden Athena und Demeter in Attika in dieser Weise dargestellt.¹⁰

Um auf das Dionysosidol zurückzukommen, so erscheint es auf einer großen Zahl von Vasenbildern von Frauen umgeben, die mit Wein hantieren oder einen Mänadentanz aufführen (Taf. 37, 1). Es besteht aus einer Säule mit Kapitäl, an der eine Maske aufgehängt und um die ein Kleid geschlungen ist; außerdem werden grüne Zweige hinzugefügt.¹¹ Die Frage, ob und wie dieses Maskenidol mit dem Dionysos Perikionios in Theben zusammenhängt, mag auf sich beruhen; eine unleugbare Verwandtschaft besteht darin, daß in beiden Fällen eine mit Efeu umrankte Säule vorkommt. An diesen Bildern ist jedenfalls nicht die Säule die Hauptsache, sondern sie ist vielmehr nur ein Träger der Maske, des Kleides und der Zweige, durch welche das Idol hergestellt wird. Die Maske ist eben für den Dionysoskult charakteristisch,¹² und die grünen Zweige verbinden das Idol mit dem Baumkult, der dem Dionysos als einem Vegetationsgott zukommt.

Es ist oft behauptet worden, daß es in Griechenland einen Kult der Waffen gegeben habe; das wäre nicht verwunderlich, denn dieser Kult ist weit verbreitet. Die Skythen verehrten ein eisernes Schwert und brachten ihm jährlich Opfer von Pferden und Schafen, und die Alanen steckten ein Schwert in die Erde und verehrten es als den Kriegsgott.¹³ In Rom wurde eine in der

¹ Eur. fr. 203 Nauck².

² Schol. Eur. Phoen., V. 651. Vgl. den Orakelvers bei Clem. Alex., Strom. I 24, p. 418 P, *στῦλος Θηβαίοις Διόνυσος πολυγυθής*. O. Kern, Dionysos Perikionios, Arch. Jahrb. XI, 1896, S. 113ff.

³ Max. Tyr. 38, *γεωργοὶ Διόνυσον τιμῶσι ἐν ὀρχατῷ αὐτοφύεες πρέμνον πῆξαντες, ἀγροικὸν ἄγαλμα*.

⁴ Das Material bei de Visser a. a. O. S. 108ff.

⁵ Paus. V 20, 6.

⁶ Das ist jedoch eine unsichere Auslegung bei Clem. Alex., Strom. I 24 p. 419 P; die aus der Europa zitierten Verse können sich sehr wohl auf eine Säule des Tempels beziehen.

⁷ Clem. Alex., Strom. I 24, p. 418 P, aus

der Phoronis; A. Frickenhaus in Tiryns, I S. 20; C. Robert, Hermes LV, 1920, S. 376; F. Jacoby, ebd. LVII, 1922, S. 372. Vgl. Callimachus fr. 100 Pfeiffer in der Ausgabe von 1949.

⁸ Z. B. das Bild der Leto auf Delos, Athen. XIV p. 614 B.

⁹ Clem. Alex., Protrept. IV 46, p. 40 P; Hera in Thespiiai bezieht sich auf das bei den Daidala verfertigte Bild, s. S. 130 f.

¹⁰ Tertul., Apol. 16, *quanto distinguitur a crucis stipite Pallas Attica et Ceres Raria, quae sine forma, rudi palo et solo staticulo ligni informis repraesentantur*.

¹¹ Siehe u. S. 572.

¹² W. Wrede, Der Maskengott, Athen. Mitt. LIII, 1928, bes. S. 81 ff.

¹³ Herodot IV 62; Amm. Marc. XXXI

Regia aufgestellte Lanze Mars genannt.¹ Im geschichtlichen Griechenland gibt es dagegen kaum ein Beispiel des Waffenkults; auf die Frage, ob der Schild in minoisch-mykenischer Zeit verehrt wurde, kommen wir unten zurück (S. 304).² Denn daß jemand bei seinem Speer schwört,³ deutet ebenso wenig auf einen Kult, als wenn Achill bei seinem Zepter schwört (A 234). Die Erzählung, daß Alexandros von Pherai den Speer, womit er Polyphron getötet hatte, weihte, bekränzte und ihm als einem Gott mit Namen Τόχων opferte,⁴ gehört einer so späten Zeit an, in der die Religion sich schon in Auflösung befand, daß der Fall nicht beweiskräftig ist.

Als das einzige Beispiel bleibt die Erzählung des Pausanias von dem Zepter des Agamemnon in Chaironeia übrig.⁵ Es war ein Speer – die Einwohner bezeichneten es als solchen –, der zusammen mit vielem Gold an der Grenze von Panopeus gefunden worden war; die Chäroneer nahmen den Speer als ihren Anteil, der jährliche Priester bewahrte ihn in seinem Haus, man opferte ihm täglich, und es stand vor ihm ein Tisch mit Fleisch und Backwerk. Mit diesem Speer hat es eine besondere Bewandnis; er war offenbar ein Grabfund, und daß die Griechen solche mit religiöser Scheu betrachteten, zeigt die Geschichte von Agesilaos und dem Grab der Alkmene.⁶ Der Speer wurde also nicht als Waffe verehrt, sondern weil er einem Heros gehörte.

4. Der Baumkult. Von den volkswissenschaftlichen Elementen in der griechischen Religion ist der Baumkult wohl der am meisten beachtete. Lange vor dem Auftreten Mannhardts schrieb Bötticher ein großes Werk darüber.⁷ Seit dem Aufblühen der ethnologischen und volkswissenschaftlichen Wissenschaft ist man ihm noch eifriger nachgegangen. In der minoischen Religion nahm er, wie unten (S. 260ff.) dargestellt werden wird, einen sehr bedeutenden Platz ein. In der Kaiserzeit war er außerordentlich verbreitet und wurde sogar mit einer gewissen Inbrunst begangen; überall sah man mit kleinen Gaben behängte Bäume neben heiligen Steinen, und es galt als Zeichen der Gottlosigkeit, wenn solche auf der Gemarkung eines Gutsbesitzers fehlten.⁸ Die Belege hierfür stammen freilich aus lateinischen Schriftstellern und sind also

2, 23. Andere Beispiele in dem Kommentar Frazers zu Pausanias IX 40, 11. F. Schwenn, AfRw. XX, 1921, S. 299ff.

¹ Plut., Romulus 29 und Clem. Alex., Protrept., IV 46 p. 41 P. Siehe zuletzt E. Norden, Aus altrömischen Priesterbüchern (Acta soc. humaniorum litt. Lund, XXIX, 1939) S. 173f.

² Eine geometrische Scherbe, BSA. XII, 1905–06, S. 81 Abb. 2b = J. Harrison, Themis, 1912, S. 77 Abb. 10, zeigt einen Schild auf einer breiten Basis (Altar?) stehend und daneben einen sitzenden Mann mit eigentümlichen Geräten oder Gefäßen in den Händen. Ein Kult kann es nicht sein, denn dann würde der Mann nicht sitzen. Man denkt eher an Agonistisches und könnte vielleicht την ἐξ Ἀργεῖος ἀσπίδα vergleichen.

³ Parthenopaios, Aisch., Septem V. 529f. Idas, Apoll. Rhod. I, V. 466f.; Kaineus, 14 H. d. A. V, 2, 12 A.

Schol. Apoll. Rhod. I, V. 57; Schol. A 264 und Eustathios z. St. p. 101, 14.

⁴ Plut., Pelop. 29; anders F. Schwenn, AfRw. XX, 1921, S. 299ff.

⁵ Paus. IX 40, 11.

⁶ Plut., de gen. Socr. p. 577 Eff.

⁷ C. Bötticher, Der Baumkultus der Hellenen, 1856; neuere Monographien L. Weniger, Altgriechischer Baumkultus, 1919 (weniger ergebnisreich). Art. Baumkultus von O. Kern in PW. Das Material bei de Visser a. o. S. 201 A. 2 a. O. S. 117ff.

⁸ Ich nenne einige charakteristische Stellen, aus denen die Popularität sowohl des Baumkults wie des Steinkults hervorgeht: Plin., N. H. XVI 242; XII 3; Fronto, ep. ad Verum II 6; Apul., de magia 56; Arnob. adv. nat. I 39. Sueton, Galba 1, Lebensbaum. Über die zugrunde liegende sentimentale Stimmung s. S. Eitrem, Symb. Osl. VIII, 1929, S. 31. Zum Kampf

an sich für Griechenland nicht beweiskräftig. Daß aber die heiligen Bäume auf den Landschaftsdarstellungen der Wandmalereien (Taf. 50, 1) und Reliefbildern der hellenistisch-römischen Kunst so häufig sind, zeigt, wie bekannt und beliebt sie auch bei den Griechen waren.¹

In der klassischen Zeit Griechenlands sind die Zeugnisse so spärlich, daß Wilamowitz den Baumkult glatt verneinen konnte.² Es gibt aber aus dieser Zeit wenigstens ein Bild, das den minoischen und hellenistischen Bildern mit heiligen Bäumen genau entspricht, ein streng rotfiguriges Vasenbild aus Gela (Taf. 35, 1); es stellt einen dionysischen Thiasos vor den geschlossenen Doppeltüren eines Heiligtums dar, über dem sich Zweige eines Baumes erheben.³ Die Griechen kannten die Macht, die in den Bäumen und den grünen Zweigen wohnt; welche große Rolle der Maizweig im Leben und im Kult spielte, wurde oben dargestellt (S. 122f.). Der Ölbaum im Heiligtum des Erechtheus auf der Akropolis zu Athen, der von den Persern verbrannt am folgenden Tag einen ellenlangen Schößling getrieben hatte,⁴ ist ein sprechendes Beispiel des Lebensbaumes. Der Baumkult war aber wie auch die anderen niederen Kultformen von der konsequenten anthropomorphischen Auffassung in den Hintergrund gedrängt worden. Es gab viele heilige Bäume, sie wurden aber nicht an sich als heilig betrachtet, sondern weil sie den Göttern gehörten oder im Mythos eine Rolle spielten. In Boiai wurde aber ein Myrtentbaum unter dem Namen der Artemis Soteira verehrt (s. S. 486).

Offene Haine waren wohl die ältesten Kultplätze, und die Bäume des Haines waren heilig, weil sie dem Gott gehörten; es gibt Bäume, die im Kult der Götter eine besondere Bedeutung hatten, auch sie sind nach griechischer Auffassung um des Gottes willen heilig. Zu dieser Gruppe gehören weitaus die meisten Fälle, die in den Werken über den Baumkult besprochen werden, die heilige Orakeleiche des Zeus in Dodona,⁵ der Lorbeer des Apollon in Delphi und in Tempe, der Ölbaum und die Palme der Leto auf Delos,⁶ der wilde Ölbaum des Herakles in Olympia, der Keuschlamm der Hera auf Samos. Daß ein Baumkult zugrunde liegt, ist in den Fällen wahrscheinlich, in denen von einem mit Zweigen umwundenen Götterbild gesprochen wird.⁷ Ebenso dürfte es sich verhalten, wenn ein Götterbild in einem Baum aufgestellt war, wie das der Artemis Kedreatis in Kaphyai; die Errichtung des Dionysoskults in Magnesia am Mäander wurde veranlaßt dadurch, daß man ein Bild des Gottes in dem vom Wind zertrümmerten Stamm einer Platane fand.⁸ Ganz eigentümlich ist, was von einem Bild der Aphrodite zu Temnos in Aiolis gesagt wird: es sei gemacht ἐκ μυστίνης τετρηλίας.⁹ Weniger einschlägig sind die Fälle, wo ein Götterbild mit Zweigen verhüllt war.¹⁰

des Christentums gegen den Baumkult, der nicht immer erfolgreich war, vgl. Callinicus, vita S. Hypatii, 41, Umhauen und Verbrennen der heiligen Bäume in Bithynien; Cod. Theod. XVI 10, 12.

¹ M. Rostowzew, Die hellenistisch-römische Architekturlandschaft, Röm. Mitt. XXVI, 1911.

² Wilamowitz, GdH. I S. 125.

³ Mon. ant. XVII, 1906, S. 510 Abb. 359.

⁴ Herodot VIII 55.

⁵ Siehe u. S. 424.

⁶ Sie stand vielleicht in dem Letoon, E. Bethe, Hermes LXXI, 1936, S. 358f., der sie mit dem heiligen Ölbaum auf der Akropolis vergleicht.

⁷ Artemis Lygodesma, Paus. III 16, 11; Phakelitis, Probus zu Verg. Ecl., Einl.; Hera auf Samos, Athen. XV p. 672 D; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 109; 205; 47ff.

⁸ Siehe u. S. 576.

⁹ Paus. V 13, 7.

¹⁰ Dionysos Akratophoros in Phigalia, Paus. VIII 39, 6; Hermes im Tempel der

Tatsächlich gibt es nur zwei Beispiele, die von dem Kult eines Baumes sprechen. Das eine ist der Baum auf dem Kithairon, in den Pentheus hinaufgeklettert war, um die Mänaden zu bespähen; das Orakel befahl den Korinthern, den Baum ebenso wie den Gott zu verehren.¹ Das zweite ist die Platane der Helena zu Sparta; in der betreffenden Erzählung des Theokrit hat Mannhardt das Aition eines Baumkults erkannt.² Die Gespielfinnen der Helena versprechen, an ihrer heiligen Platane einen Lotuskranz aufzuhängen, über die Wurzeln Öl auszugießen und in die Rinde folgende Inschrift einzugraben: „Verehere mich; ich bin Helenas Baum.“ Die alte minoische Vegetationsgöttin Helena hat starke Beziehungen zum Baumkult, die auch auf ihren Gemahl Menelaos übertragen worden sind. Bei Kaphyai war eine Quelle, neben der eine schöne Platane stand, die *Μενελαίς* genannt wurde.³

Es mag sein, daß einige Bäume durch auffallende Eigentümlichkeiten Anlaß zu ätiologischen Erzählungen gegeben haben wie der Ölbaum des Herakles in Athen, dessen Blätter angeblich so angewachsen waren, daß ihre graue Seite nach oben gekehrt war.⁴ In Gortyn gab es eine Platane, die immergrün war, während alle anderen ihre Blätter im Winter fallen ließen; Theophrast erzählt, daß das Beilager des Zeus und der Europa unter dieser Platane stattgefunden habe.⁵ Es gibt Münzen aus Gortyn (Taf. 27, 3 und 4), welche eine junge Frau in der Krone eines Baumes sitzend darstellen, andere Münzen fügen einen Adler oder seinen Kopf hinzu; er ist der Vogel des Zeus, den Münzen von Phaistos ebenfalls in einem Baum sitzend darstellen (Taf 27, 5); er heißt hier Zeus Velchanos;⁶ auf dem Revers ist ein Stier. Diese Darstellungen beziehen sich unzweifelhaft auf den von Theophrast erwähnten Baum – obgleich der Baum auf den Münzbildern nicht einer Platane ähnlich sieht – und lehren, daß der Baum nicht einfach eine Naturmerkwürdigkeit, sondern sehr wahrscheinlich ein heiliger Baum war, dessen Kult man durch die Beziehung auf den Mythos von Zeus und Europa zu begründen suchte. Wenn der Name der Platane in Kaphyai, Menelais, dadurch erklärt wird, daß Menelaos sie gepflanzt hatte, so ist dies eine sekundäre Erklärung; der Name wird auf der Verbindung des Menelaos mit dem Baumkult beruhen.

Es gab im alten Griechenland eine große Zahl von Bäumen – ich verweise diesbezüglich auf die Sammlung de Vissers – welche in Beziehung zur Heldensage gesetzt worden waren. Einige, wie die Platane in Aulis neben einer Quelle, bei der die Griechen vor ihrer Abfahrt nach Troja geopfert hatten,⁷ sind auf Grund von Mythen lokalisiert worden, andere sind heilige Bäume gewesen, deren Heiligkeit man sich durch eine solche Beziehung erklärte; die Art der Nachrichten läßt aber keine Entscheidung zu. Jedenfalls hat es einen Baumkult im alten Griechenland gegeben; ich möchte sogar vermuten, daß er unter der Landbevölkerung viel allgemeiner und stärker

Athena Polias zu Athen, ebd. I 27, 1.

¹ Paus. II 2, 7, *ἴσα τῷ θεῷ σέβειν*.

² Theokr. XVIII, V. 39ff.; Mannhardt, *Antike Feld- und Waldkulte* S. 22ff., dazu G. Kaibel, *Hermes* XXVII, 1892, S. 255f; Nilsson, *Gr. Feste* S. 426f.

³ Paus. VIII 23, 4; Wide, *Lak. Kulte* S. 345.

⁴ Ps.-Aristot., *mir. ausc.* 52.

⁵ Theophrast, *Hist. plant.* I 9, 5.

⁶ Die Münzen sind gesammelt von Cook, *Zeus* I S. 528ff. Abb. 391–400 bzw. II S. 946 Abb. 838–41; vgl. Nilsson, *MMR.* S. 479f.

⁷ B 305ff. u. Paus. IX 19, 7.

verbreitet war, als die Zeugnisse uns vermuten lassen. Er ist verschwunden, ohne archäologische Spuren zu hinterlassen; in der Literatur war er vor Theokrit nicht hoffähig, erst die idyllische Stimmung der hellenistischen Zeit brachte ihn zur Geltung. Er wurde von der herrschenden anthropomorphistischen Anschauung zurückgedrängt und verkappte sich in das Gewand des Mythos. Daß er viel schlechter als der Steinkult überliefert wurde, wird darauf beruhen, daß Kultgegenstände von Stein – Altäre und Steine, in welchen man Götterbilder erkannte – unveränderlich bestehen blieben. Ein lebender Baum, der Veränderungen unterworfen war, konnte keinen so festen Platz im Kult einnehmen, er konnte nicht ohne weiteres als Bildnis eines Gottes angesprochen werden. Der Maizweig und der Kranz wurden für jede Gelegenheit neu gebrochen oder geflochten und nach der Verwendung fortgeworfen; die Heiligkeit haftete nicht beständig an ihnen wie an den Steinen. Die Heiligkeit eines Baumes konnte man durch die Beziehung auf einen Gott oder Heros begreiflich machen. So führte der Baumkult eine verborgene und verhüllte Existenz; für sein Fortleben von der vorgeschichtlichen Zeit, aus der wir ihn kennen, bis in die klassische gibt sein Wiederaufblühen in der hellenistisch-römischen Epoche Gewähr.

5. Der Tierkult. Ebenso wie der Baumkult ist der Tierkult¹ in Griechenland zurückgedrängt worden. Es gibt einige wenige Notizen über die kultische Verehrung von Tieren, die aber verdächtiger erscheinen als diejenigen über den Baumkult. Dagegen wurden Götter oft theriomorph vorgestellt, besonders die niederen Gottheiten, aber auch größere Götter. Auch ihre Diener trugen zuweilen Tiernamen. Dazu kommen Epitheta, die auf ein Tier hinweisen, Tiere, welche die Götter begleiten, und die vielen Tierverwandlungssagen, welche mitunter zu dem ätiologischen Zweck, die Tiergestalt eines Gottes zu erklären, erdichtet worden sein können.

Christliche Schriftsteller haben eine Reihe von Beispielen für den Tierkult zusammengestellt,² die anderweitig bestätigt und bereichert werden. Sie sind nicht alle gleichwertig. Wenn das Wort *τιμᾶν* oder *σεβειν* gebraucht wird, bedeutet dies nur, daß das Tier Gegenstand religiöser Scheu, d. h. tabu war, nicht daß es kultisch verehrt wurde. So galt in Thessalien für die Tötung eines Storches dieselbe Strafe wie für Menschenmord;³ die Argiver töteten keine Schlangen;⁴ die Athener bestatteten einen getöteten Wolf;⁵ die Troizenier fingen keine Polypen und rührten Meerschildkröten nicht an;⁶ die Seriphier warfen die im Netz gefangenen Meerkrebse ins Meer zurück, bestatteten und beweinten die toten, welche sie fanden;⁷ und schließlich galt

¹ Das Material bei de Visser a. a. O. S. 157ff. K. Γερογιάννης, 'Η Ἑλληνικὴ θρησκεία καὶ ἡ ζωολατρεία, Eph. arch., 1934–35, S. 18ff., verneint prinzipiell den Tierkult, was nur berechtigt ist, insofern der Tierkult als eine notwendige Übergangsstufe zum Anthropomorphismus dargestellt wird; das wird aber jetzt kaum noch von irgend jemand aufrechterhalten werden. Ein neben dem Anthropomorphismus herlaufender Theriomorphismus, aus dem

ein Tierkult hervorgehen kann, ist gesichert.

² Z. B. Clem. Alex., Protrept. II 39 p. 34 P.

³ Ps.-Aristot., Mir. ausc. 23; Plut., de Isid. p. 380 F.

⁴ Alīan, N. A. XII 34.

⁵ Et. m. s. v. πολλοὶ λύκοι p. 680, 21; Schol. Apoll. Rhod. II, V. 124.

⁶ Athen. VII p. 317 B.

⁷ Alīan, N. A. XIII 26.

es für gottlos, den *πομπίλος* genannten Fisch zu verzehren.¹ In diesen Fällen handelt es sich um Tabus der gleichen Art, wie sie noch heute unter Fischern und Jägern gang und gäbe sind; weitgehende Schlüsse daraus zu ziehen, ist nicht rätlich. In anderen Fällen wird die sogenannte Verehrung nur durch einen ätiologischen Mythos begründet, wie in betreff des Wiesels in Theben,² der Ameisen in Thessalien,³ des Schafes auf Samos, des Wolfes in Delphi.⁴ Oft besprochen worden ist der besonders im nordwestlichen Kleinasien verbreitete Kult des Apollon Smintheus. Das Kultbild in Chryse stellte den Fuß auf eine Maus, und im Tempel in Hamaxitos hielt man zahme Mäuse.⁵ Wie Zeus Apomyios der Abwehrrer von Fliegen, Apollon Parnopios der von Heuschrecken ist, so ist Apollon Smintheus der Abwehrrer der Feldmäuse, die in Griechenland großen Schaden an der wachsenden Saat anrichten.⁶ Der Monat Sminthios auf Rhodos fällt in den Frühling, wo die Feldmäuse in der größten Zahl auftreten.⁷

Ganz ähnlich liegt die Sache in einem Fall, wo von einem Opfer an Tiere die Rede ist, nämlich an die Fliegen, denen bei dem Opfer an den aktischen Apollon ein Stier als Voropfer dargebracht wurde.⁸ Dieses Opfer ist einer von den vielen als Opfer bezeichneten Zauberriten; der Ritus bezweckt in diesem Fall die Abwehr der Fliegen. Daraus haben sich ein Heros *Μυιάγρος* und ein fliegenabwehrender Zeus entwickelt.⁹

Es bleibt noch ein Beispiel eines Tierkultes übrig. Die Praisier opferten dem Schweine, was damit begründet wird, daß eine Sau das Zeuskind ernährt und sein Wimmern durch ihr Grunzen übertönt habe; sie hielten das Schwein für heilig und genossen sein Fleisch nicht.¹⁰ Aber auch dies Opfer war ein Voropfer. Ob es, wie das am Aktion, eigentlich ein magischer Ritus war, geht aus der Überlieferung nicht hervor. Ferner ist zu bemerken, daß Praisos die Stadt der Eteokreter war, in der Fragmente von Inschriften in nicht-griechischer Sprache gefunden worden sind; das vorgriechische Bevölkerungselement lebte hier bis tief in die geschichtliche Zeit fort.¹¹

Mit Ausnahme dieses etwas unsicheren Beispiels¹² gibt es kein Zeugnis für einen wirklichen Tierkult in Griechenland. Was dafür von den Alten angeführt wird, sind Ausdeutungen, auf welche die allbekannte Tierverehrung

¹ Athen. VII p. 282 E ff.

² Älian, N. A. XII 5.

³ Clem. Alex. a. a. O.

⁴ Älian, N. A. XII 40; X 26; vgl. Paus. X 14, 7.

⁵ Strab. XIII p. 604 u. a.; Älian, N. A. XII 5, u. a.; Feste Nilsson, Gr. Feste S. 142f.

⁶ H. Grégoire, Asklepios, Apollon Smintheus et Rudra, Mém. in 8° Acad. de Belgique, XLV: 1, 1950, hat trotz aller aufgebotener Gelehrsamkeit seine These, Asklepios sei ein Maulwurfsgott, nicht überzeugend machen können.

⁷ Siehe u. S. 534f.

⁸ Clem. Alex. a. a. O. nach Herakleides Pontikos, Tresp, Fr. d. Kultsch. RGVV. XV: 1, 1914, Nr. 144 S. 184; Älian, N. A. XI, 8.

⁹ Dem Zeus *ἀπομυιος* opferten die Eleer in Olympia zur Abwehr der Fliegen, Paus. V 14, 1; Plin., N. H. X 40, nennt an seiner Statt *Myiacores*. In Aliphera in Arkadien verrichtete man bei einem Athenafest ein Voropfer an den *Μυιάγρος*, Paus. VIII 26, 7.

¹⁰ Agathokles von Babylon bei Athen. IX p. 375 F f. Ich führe die letzten Worte an: *Πράιστοι δὲ καὶ ἱερὰ βέζουσιν ὅτι καὶ αὕτη προτελής θυσία γίνεται.*

¹¹ Zuletzt herausgegeben von J. Friedrich, Kleinasiatische Sprachdenkmäler (Lietzmann, Kleine Texte 163) S. 146ff.

¹² Der von Tümpel in seinem Artikel „Enchelys“ in PW. u. sonst mit großer Gelehrsamkeit vertretene Kult des Aales ist nicht ernst zu nehmen.

der Ägypter nicht ohne Einfluß gewesen ist. Dagegen werden Götter oft theriomorph oder zur Hälfte tiergestaltig vorgestellt, besonders niedere Götter, von denen in einem folgenden Abschnitt (u. S. 229ff.) gehandelt werden wird, aber auch mitunter die großen Götter.¹ Nicht nur Heroen wie Asklepios und Trophonios, sondern auch die Hausgötter Zeus Ktesios, Zeus Meilichios, Agathos Daimon wurden als Schlangen dargestellt. Es handelt sich hier um die Hausschlange, deren Verehrung unter vielen Völkern weit verbreitet ist; sie verkörperte sich in der minoischen Zeit in einer Göttin (u. S. 289f.) und wurde bei den Griechen zu einem Gott.² Auch die Dioskuren, die gleicherweise Hausgötter waren, wurden als Schlangen dargestellt.³ Dies ist das deutlichste Beispiel eines tiergestaltigen Gottes; es hat sich erhalten, weil der populäre Hauskult auf einer primitiven Stufe stehen blieb und die Schlange als besonders unheimlich galt. In Athen wurde dagegen die Schlange, welche die Akropolis hütete, die οἰκουρὸς ὄφις, der Burggöttin Athena als ihr Attribut untergeordnet.

Ein zweites Beispiel stammt aus Arkadien, das an tiergestaltigen Dämonen besonders reich ist. In Phigaleia gab es ein pferdeköpfiges Bild der Demeter Melaina. Sowohl in Phigaleia wie in Thelpusa, wo die Göttin Demeter Erinys hieß, erzählte man, daß Poseidon die Demeter in Liebesverlangen verfolgt habe, bis sie sich in eine Stute verwandelte; Poseidon verwandelte sich jedoch in einen Hengst, und Demeter gebar ihm eine Tochter und das Pferd Areion;⁴ wahrscheinlich war die Tochter auch ursprünglich pferdegestaltig. Es ist ein ätiologischer Mythos, der die Pferdegestalt der Götter erklären will; Poseidon ἵππιος kommt auch in Arkadien vor. Außerdem erzählte man dort, daß Rhea, als sie den Poseidon geboren hatte, den Kronos glauben machte, sie habe ein Füllen geboren, das er daraufhin verschluckte.⁵ Demeter ist hier nicht die gemeingriechische Demeter, sondern eine der arkadischen großen Göttinnen, die, obgleich sie mit ihr und ihrer Tochter identifiziert wurden, von einer primitiven Wildheit sind und von tierköpfigen Dämonen umgeben auftreten.⁶ In Arkadien haben sich primitive Vorstellungen zäh erhalten; es nimmt nicht wunder, unter ihnen Reste des Theriomorphismus zu finden.

Ein anderer arkadischer Verwandlungsmythos, hinter dem eine theriomorphe Göttin stecken dürfte, ist der von Kallisto, die Artemis in eine Bärin verwandelte. Ihr Grab wurde bei Trikolonoi nahe Megalopolis gezeigt, ein großer baumbewachsener Hügel, auf dessen Spitze ein Tempel der Artemis Kalliste lag.⁷ Kalliste ist deutlich eine Nebenform der Artemis. Daß sie Bärengestalt hatte, wird einigermaßen gestützt durch den attischen Brauch der ἀρκτεία. Junge Mädchen, die Tempeldienerinnen der Artemis Brauronia waren, wurden ἀρκτοὶ genannt.⁸

¹ Dies wurde zuerst nachdrücklich hervorgehoben von Wide, Lak. Kulte S. 79 A. 1.

² Siehe u. S. 405f.

³ Siehe u. S. 408f.

⁴ Paus. VIII 42, 1ff.; 25, 4f.; andere Belege bei de Visser a. a. O. S. 185.

⁵ Paus. VIII 8, 2.

⁶ Nilsson, Gr. Feste S. 346ff.; unten S. 477ff.

⁷ Paus. VIII 35, 8. An der Akademie in Athen war ein Bezirk der Artemis mit Xoana der Ariste und Kalliste. Die Funde zeigen, daß sie sich der Frauen annahm; BCH. LI, 1927, S. 165ff.; vgl. u. S. 494.

⁸ Suidas s. v. ἀρκτος u. a.; Aristoph., Lys.,

Daß Dionysos als Stier vorgestellt wurde, ist wohlbekannt. Er wird in dem Kultlied der Eleerinnen als Stier bezeichnet;¹ sechs Stelen aus Thespiai mit der Inschrift θεοῦ ταύρου² müssen sich auf ihn beziehen. Er wird mit Stierhörnern dargestellt, die auch die Mänaden trugen, und hat Beinamen, die ihn als Stier erweisen.³

Ein Beispiel von Tiernamen, die Kulddienern beigelegt wurden, ist schon angeführt worden: die Bärinnen der Artemis Brauronia. Außerdem gibt es „Stiere“ des Poseidon.⁴ Eine lakonische Inschrift nennt eine Priesterin πῶλος τοῦν ἀγιοτάτου θεοῦ.⁵

Die zahlreichen Tiere, welche verschiedene Götter als Attribute begleiten, und die auf Tiere bezüglichen Beinamen, welche Göttern beigelegt werden, hier im einzelnen zu besprechen, verbietet die Knappheit des Raums, zumal keine sicheren Schlüsse für einen Tierkult daraus gezogen werden können; insoweit sie bedeutungsvoll sind, werden sie bei der Besprechung der verschiedenen Götter behandelt werden. Über das Epitheton des Apollon Λύκειος bzw. Λύκιος, das zu weitgehenden Schlußfolgerungen Anlaß gab, ist noch eingehend zu handeln (u. S. 536 f.).

Zuletzt müssen auch die Schlüsse auf die ehemalige Existenz eines Totemismus, die aus dem hier einschlägigen Material gezogen worden sind, geprüft werden.⁶ Zugunsten des Totemismus wurden besonders die oben angeführten Tabus, mit denen einige Tiere belegt waren, und verschiedene Mythen, welche Stämme aus Tieren hervorgehen lassen, ins Feld geführt. Wie schon angedeutet, sind die Tabus aus dem Jäger- und Fischerglauben zu verstehen. Die Mythen, daß Zeus Ameisen, μύρμηκες, in Menschen, Myrmidonen, verwandelte, und daß Psamathe in eine Robbe verwandelt den Phokos gebar, sind durchsichtige etymologische Spielereien, wie der Mythos, daß Menschen, λαοί, aus den Steinen, λίθες, die Deukalion und Pyrrha hinter sich warfen, entstanden. Andere Argumente, die angeführt werden, sind noch schwächer. Es ist übrigens zu bemerken, daß diejenigen Tiere, welche mit dem griechischen Kult in Verbindung standen, zum großen Teil domestizierte Tiere sind – das Pferd, der Stier, der Bock –, und gerade diese sind nie Totentiere gewesen, weil der Totemismus einer Stufe angehört, die der Domestizierung von Tieren vorangeht, der vor der Pflugkultur liegenden Stufe der Sammler und Jäger. Der Ackerbau hat mit dem Totemismus aufgeräumt, falls dieser bei den Indogermanen überhaupt je existiert hat, wovon

V. 645 mit Scholien; s. weiter u. S. 485.

¹ Plut., quaest. gr. 36 p. 229 A f. mit dem Kommentar Hallidays.

² IG. VII, 1787; die vier anderen BCH. L, 1926, S. 393; ein sechster wird erwähnt ebd. A. 4.

³ Athen. XI p. 476 A; Lykophr., V. 209 u. Scholien zu V. 1237; Sophokles, fr. 874 Nauck²; Eur., Bacch., V. 100 u. a.

⁴ Athen. X p. 425 C; Hesych s. v. ταύροι.

⁵ IG. V: 1, 594. Es gab in Sparta ein Kultkollegium der Leukippiden, Paus. III 13, 7. Dazu die unverständliche Hesychglosse πῶλις. Diese Leukippiden sind von den mythischen nicht zu trennen, sie sind

die Gemahlinnen der Dioskuren, die λευκῶ πῶλις genannt werden, weil sie zu Pferd erscheinen; sie stellen das weibliche Gegenstück zu jenen dar. Vgl. Wilamowitz, Hermes XXVI, 1891, S. 242; Textgesch. der griech. Bukoliker, 1906, S. 188 A. 1. Otto-Bengtson, Zur Gesch. des Niederganges des Ptolemäerreiches, 1939, S. 89, A. 1 und 2.

⁶ Vgl. o. S. 44f. Der eifrigste Vorkämpfer des Totemismus war S. Reinach; s. besonders Phénomènes généraux du totémisme animal, Cultes, mythes et religions I S. 9ff.; La mort d'Orphée, ebd. II S. 85ff. = Rev. arch. 1902, II S. 242ff.

es keine sicheren Spuren gibt. Bei den Griechen nach Totemismus zu fahnden, ist übel angebrachter Scharfsinn und erklärt sich nur aus dem einmal herrschenden Vorurteil von der Allgemeingültigkeit des Totemismus.

VIII

DIE NIEDEREN GÖTTLICHEN WESEN

Wenn die übernatürliche Kraft mit etwas tatsächlich Vorhandenem, sei es mit einem Gegenstand oder mit einem Lebewesen, assoziiert wird, gerät, wie oben bemerkt wurde (S. 58), die Religion in eine Sackgasse; die Griechen haben diese vermieden. Der Animatismus, der Gegenstände belebt, ist immer fakultativ, so auch der Glaube, der Bäumen, Tieren, Menschen übernatürliche Kraft zuschreibt. Er kann nur zu leicht mit der Wirklichkeit konfrontiert werden, was immer zuletzt Zweifel hervorruft. Jedenfalls ist der Weg zu einer höheren Religion verschlossen, wenn die religiösen Vorstellungen am Gegenständlichen haften bleiben. Die Kraft oder richtiger ihre Wirkung ist da, sie ist eine Tatsache, die wahrgenommen wird, und der Rückschluß, daß sie von irgend etwas herrühren muß, ist nicht nur eine theoretische Spekulation. Die Tendenz zur Personifikation und Anthropomorphisierung, die bereits besprochen wurde (o. S. 44 u. 47), schafft Kraftträger, die nur in der Vorstellung existieren. Sie sind manchmal sehr blaß, kaum mehr als Äußerungen der Kraft; die am Konkreten haftende Phantasie stattet sie mit Zügen aus, die der Welt der Wirklichkeit entnommen sind, jedoch willkürlich kombiniert und umgeschaffen werden. In erster Reih steht die Menschengestalt, da man ja in der Welt der Menschen lebt, daneben treten auch Tiere u. a. auf. Eine Gestaltungskraft und Kombinationsgabe, die man dichterisch zu nennen versucht ist, gestaltet die Geschöpfe der Phantasie, die gewöhnlich Dämonen genannt werden. Im Brausen des Stromes oder in dem Eilen der Wogen glaubt man einen brüllenden Stier oder ein dahinjagendes Pferd wahrzunehmen; die Furcht vor den Schadendämonen stattet sie mit Zügen aus, die gefürchteten Tieren entnommen sind, und um sie noch schauerlicher zu machen, werden alle möglichen Einzelheiten kombiniert und gesteigert. Auch die Vorstellungen der Griechen durchlaufen die ganze Stufenleiter.

1. *Δαίμων*. Wie schon bemerkt wurde (o. S. 68), fehlte der griechischen Religion der vorklassischen und klassischen Zeit eine einheitliche Vorstellung der Kraft; es bestehen aber Annäherungen an eine solche, die richtig eingeschätzt werden müssen. Es gibt zwei verschiedene Fälle, die besonders bei Homer einander vertreten können, einmal die kollektive oder unbestimmte Beziehung auf die Götter: *θεός (τις)*, *θεοί*, auch *Ζεός*, der zu einer solchen Allgemeinheit gesteigert wird, daß er für die kollektiven Götter eintreten kann;

zweitens die mangelnde Personifikation des Kraftträgers, die dem Wort δαίμων eigen ist, bei dem der Träger hinter der Kraft verschwinden kann.¹

Das Wort δαίμων wird, wenn auch seltener, zur Bezeichnung der großen Götter gebraucht, es hat aber eine weitere Bedeutung, die nicht für die Götter paßt, weil sie viel unbestimmter und allgemeiner ist, als mit dem Anthropomorphismus vereinbar wäre. Diese Bedeutung ist schillernd und nähert sich bald dem einen, bald dem andern Pol, charakteristisch scheint aber, daß man nicht an einen Kultgott denkt;² daher können Wesen, die keinen Kult haben, auch wenn sie personifiziert werden, δαίμων genannt werden. So nennt Hesiod die dahingeschiedenen Helden des goldenen Zeitalters δαίμονες . . . ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, πλουτοδόται, und Phaethon, den Aphrodite geraubt und zu ihrem nächtlichen Tempelwächter gemacht hat, δαίμονα δῖον.³ Aischylos nennt den verstorbenen König Darius δαίμων und in demselben Satz θεός, Euripides die Alkestis μάκαιρα δαίμων.⁴ Dadurch ist der Weg bereitet für die spätere Auffassung, nach der die δαίμονες Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen sind; Platon betrachtet sie sogar als uneheliche Kinder der Götter mit den Nymphen oder auch sterblichen Frauen;⁵ dies soll uns nicht hier beschäftigen.

Andererseits wird die Bedeutung des Wortes Daimon mitunter so verallgemeinert, daß es dem Wort Schicksal gleich- oder nahekommt. Hektor fordert den Aias auf zu kämpfen, bis ein Daimon die Entscheidung gibt. Der Daimon spinnt das Schicksal: wer gegen den Schützling eines Gottes kämpft, streitet gegen den Daimon; mehrmals kehrt der Ausdruck σὺν δαίμονι bzw. πρὸς δαίμονα (kämpfen) wieder, was inhaltlich gleich ὑπὲρ μόρον ist. Aus solchen Wendungen wird es erklärlich, daß Θ 166, πάρος τοι δαίμονα δώσω, einfach das Schicksal des Todes bedeutet. In zahlreichen Stellen der Schriftsteller der archaischen und klassischen Zeit konnte das Wort ungefähr, obgleich unrichtig, mit „Schicksal“ wiedergegeben werden;⁶ den Unterschied, der jedoch vorhanden ist, zeigt der bei den Tragikern vorkommende Ausdruck ὁ παρὼν δαίμων. Daimon ist der rechte Augenblicksgott, um mit Usener zu sprechen. Wie man besonders zwischen dem guten und dem bösen Geschick unterscheidet, so unterscheidet man auch zwischen einem guten und einem bösen Daimon, was in den Adjektiven ὀλβιο-, εὖ-, κακοδαίμων besonders zu empfinden ist, in welche das Zustandsmäßige hineingelegt werden kann. Diese Seite tritt ausgeprägt hervor in dem Wort des Heraklit:

¹ Das Folgende stützt sich auf meinen Aufsatz, Götter und Psychologie bei Homer, AfRw. XXII, 1924, S. 363ff. = Opusc. I S. 355ff. Ferner: H. J. Rose, Numen inest, HThR. XXVIII, 1935, S. 243ff.; H. Usener, Götternamen, 1896, S. 290ff.; Wilamowitz, GdH. I S. 362ff. R. Karsten, Studies in Primitive Greek Religion, Öfversigt af Finska Vetenskaps-societens Förhandlingar XLIX, 1906 bis 1907: 1, Kap. 3, S. 69ff.; E. Leitzke, Moira und Gottheit im alten griech. Epos, Diss. Göttingen 1930 S. 42ff., als Materialsammlung dienlich.

² Das Wort ist im Kult äußerst selten, s.

Wilamowitz, GdH. I S. 362 A. 1.

³ Hesiod, Op., V. 122 bzw. Theog., V. 991.

⁴ Aisch., Pers., V. 641ff.; Eur., Alk., V. 1002.

⁵ Plat. Apol. p. 27 D. Siehe weiter Bd. II S. 199ff.

⁶ Vgl. die Ausdrücke κατὰ δαίμονα, δαίμονια; δαίμων und τύχη werden nicht selten zusammengestellt; sehr charakteristisch Sophokles, Ichneutai, V. 73, θεοί, τύχη καὶ δαίμον ἰθύνει, gesprochen von Silenos, die gestohlenen Rinder aufspürend. Stellen bei Wilamowitz, GdH. I S. 364 A. 1; Karsten a. a. O. S. 86ff.

ἥθος ἀνθρώπων δαίμων,¹ „dem Menschen ist sein Charakter sein Daimon“, und ebenso in den Worten des Epicharmos: ὁ τρόπος ἀνθρώποις δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός.² So kann Daimon zum Schutzgeist bzw. Quälgeist des Menschen werden. Der Sprachgebrauch lehrt, daß auf den Unterschied zwischen dem Zustandsmäßigen und dem Augenblicklichen kein Gewicht gelegt wird, daß dagegen das Unpersönliche, nicht Anthropomorphe charakteristisch ist. Das kommt noch mehr in Ableitungen zum Vorschein, z. B. in dem Verb δαιμονάω oder κακοδαιμονάω.³ Das Adjektiv δαιμόνιος bezeichnet schon bei Homer (A 561) das Wunderliche, Unverständliche, während man bei dem entsprechenden Wort ἐνθεος immer an eine bestimmte Art von göttlicher Eingebung denkt.⁴ Davon soll die Personifikation getrennt werden, welche allen möglichen Abstrakta den Namen θεός beilegt.⁵

Die einzige annehmbare, wenn auch nicht unbestrittene Etymologie leitet das Wort δαίμων aus δαίωμαι „teilen“ her,⁶ und Wilamowitz übersetzt demnach „Zuteiler“. So könnte es scheinen, als läge die Schicksalsbedeutung von Anfang an in dem Wort, sicher ist das aber nicht. δαίωμαι bedeutet „teilen“, nicht aber „zuteilen“, jedenfalls darf die Etymologie uns nicht verleiten, das Zustandsmäßige für ursprünglicher als das Augenblickliche zu halten. Auf einer unsicheren Etymologie läßt sich nicht aufbauen, da die Bedeutung eines Wortes immer Verschiebungen ausgesetzt ist und war. Der Sinn muß dem tatsächlichen Sprachgebrauch entnommen werden. Es bleibt noch eine Besprechung der ältesten Zeugnisse, der homerischen, übrig, die hier besonders wichtig sind, weil hier ausnahmsweise ein wirklicher Volksglaube durch das epische Gewand hindurchzublicken scheint.

In einem bedeutsamen Aufsatz hat der dänische Forscher Ove Jørgensen⁷ nachgewiesen, daß in bezug auf die Götter und das Göttliche bei Homer ein scharfer Unterschied besteht zwischen den eigenen Ausführungen und Erzählungen des Dichters und den Reden, die er seinen Personen in den Mund legt. Nur zu den eigenen Ausführungen des Dichters und den ihnen gleichartigen, in die Reden eingeflochtenen mythischen Erzählungen gehört der vielberufene Götterapparat, die Menschenrede kennt ihn kaum oder gar nicht. Dort, wo der Dichter genau anzugeben weiß, welcher Gott eingegriffen hat, da redet der Mensch ganz unbestimmt von irgendeinem Gott oder Daimon oder höchstens von den kollektiven Göttern oder dem allumfassenden Gott Zeus, Begriffe, welche ebenfalls unbestimmt sein können. Es herrscht ein deutlicher Unterschied zwischen der hergebrachten mythologischen Form

¹ Heraklit fr. 119 Diels.

² Epicharm fr. 248 Kaibel (136 Ahrens).

³ Scharf bei Aischylos, Cheoph., V. 566, δαιμονῶ δόμος κακοῖς.

⁴ Z. B. Eur., Hipp., V. 141ff., οὐ γὰρ ἐνθεός, ὦ κούρα, εἴτ' ἐκ Πανός εἴθ' Ἑκάτας ἦ σεμνὸν Κορυβάντων ἢ ματρός ὀρείας φοιτᾷς.

⁵ Siehe u. S. 813.

⁶ Porzig, *Δαίμων*, Indogerm. Forsch. XLI, 1923, S. 169ff., findet mit Recht diese ursprüngliche Bedeutung frostig und will das Verb δαίωμαι nebst δατέωμαι in der Bedeutung „Beute teilen, zerteilen,

zerreißen“ nehmen und übersetzt „Zerreißer, Fresser der Leichen“. Das ist gewaltsam und streitet gegen die Verwendung des Wortes δαίωμαι. Wie so oft, müssen wir uns damit abfinden, daß die spätere Bedeutung von der ursprünglichen weit abgewichen sein kann.

⁷ O. Jørgensen, Das Auftreten der Götter in den Büchern τ-μ der Odyssee, Hermes XXXIX, 1904, S. 357ff.; weiter ausgeführt von E. Hedén, Homerische Götterstudien, Diss. Uppsala, 1912.

des Epos und dem wirklichen Glauben des homerischen Menschen, den der Dichter in den Reden seiner Personen dem Leben abgelauscht hat.

Dieser Unterschied ist begreiflich. Dem Dichter stellt das Schema des Götterapparates eine leichte Handhabe zur Verfügung, er ruft z. B. Athena hernieder, damit sie Achill verhindere, Agamemnon niederzuhauen. Der gewöhnliche Sterbliche, von dem Standpunkt des homerischen Menschen gesehen, fühlt oft das Wirken einer höheren Macht, die in sein Geschick eingreift, kennt aber nur Götter mit qualitativ und quantitativ begrenztem Wirkungskreis. In gewissen Vorkommnissen und an bestimmten Orten erkennt er die Wirkungen bestimmter Götter, die sanften Geschosse des Apollon bei plötzlichem Tod, das Wüten des Poseidon, wenn das Meer in Aufruhr ist, die Gnade der Athena, wenn jemand Kunstfertigkeit oder Tapferkeit besitzt, den Einfluß des Ares bei Wagemut (ξ 216). Die Götter sind nicht allgegenwärtig, sondern lokal gebunden, so daß sie dorthin kommen oder wenigstens ihre Aufmerksamkeit dorthin lenken müssen, wo sie eingreifen sollen. Ihr Gebiet, ihre Wirkungsmöglichkeit ist ihnen durch ihre Eigenart vorgeschrieben. Als Helfer im Kampf treten sie manchmal über ihren Bereich hinaus, ihr Eingreifen ist aber immer durch besondere Bedingungen bestimmt, sie helfen ihrem Volk, ihren Schützlingen, ihren Priestern, ihren Söhnen.

Der gewöhnliche Mensch, der keine besonderen Beziehungen zu einem Gott oder zu den Göttern hat, der weder Sohn noch Schützling eines Gottes ist, kann sich nicht auf einen Gott berufen. Wenn der Anlaß seines Handelns im Inneren seines Seelenlebens liegt, kann er nicht irgendeinen Gott dafür verantwortlich machen. Es begegnet ihm oft, daß er in der Aufwallung seines Gemüts eine Handlung begeht – wie es Achill im ersten Buch der Ilias beinahe getan hätte – oder einen Entschluß faßt, welche sich in ihren Folgen als verderblich erweisen und seinen Absichten zuwiderlaufen. Der homerische Mensch ist der Herrschaft des Augenblicks unterworfen; wenn der Rausch verflogen ist, wenn die unheilvollen Folgen sich einstellen, meint er ehrlich, daß er diese nicht gewollt, also auch nicht herbeigeführt hat; denn sein eigenes Verhalten ist ihm fremd geworden, und er begreift es nicht; es erscheint ihm als etwas Fremdes, das von außen in ihn eingedrungen ist. Dies kann nicht von einem Schutzgott herrühren, sondern nur von einer unheimlichen und sogar feindseligen Macht.

Der Mensch nennt diese Macht δαίμων oder θεός (τις), θεοί, auch Ζεύς, Bezeichnungen, die zum Teil einander decken und auswechselbar sind. Die Götter sind individuell; in diesen kollektiven oder unbestimmten Bezeichnungen wird das Individuelle verwischt, das Allumfassende des höchsten Gottes wird zu einer solchen Allgemeinheit gesteigert, daß auch bei ihm das Individuelle dahinter verschwindet. So können die Götter in ihrer Allgemeinheit und Unbestimmtheit für diese geheimnisvolle Macht eintreten, gewöhnlich wird sie freilich δαίμων genannt. Der δαίμων hat keine eigentliche Individualität, diese besteht im Gegensatz zu der eines Gottes hier ganz in der gelegentlichen Manifestation, in der die Kraft sich äußert. Um zu den Belegen zu kommen, so sind die Stellen besonders zahlreich, wo ein Daimon einen Menschen gegen dessen Willen oder gegen dessen Absicht oder

Erwartung irgendwohin führt, wie den Odysseus nach Scheria, nach der Insel Kalypso und zurück zum Aiolos, den Eperitos nach Sikania, den Telemachos am Hinterhalt der Freier vorbei nach Hause, den Lykaon zum zweitenmal in die Hände des Achill usw. Der Schweinehirt äußert den Wunsch, daß ein Daimon den Odysseus heimführe, und Odysseus hofft, daß ein Daimon den mitleidigen Amphinomos von dem Treiben der Freier hinweg nach Hause führen möge. An nicht wenigen Stellen gibt ein Daimon dem Menschen plötzlich einen Gedanken ein, wie der Penelope, das Leichentuch für Laertes zu weben, oder dem Telemachos, die Waffen aus dem Männersaal zu entfernen. Es heißt, daß ein Daimon den Achill nicht zu demselben Groll wie den Meleagros verleiten solle und daß Patroklos ihn vielleicht mit Hilfe eines Daimons überreden könne. Ein Daimon verleitet den Odysseus, sich ohne Mantel in einen Hinterhalt zu begeben, sendet einen Löwen oder ein Meerungeheuer, hält die Schiffe des Odysseus zurück, führt den Elpenor im Rausch ins Verderben, macht den Schlachtplan zunichte, sendet Unglück und böse Träume; als Odysseus sich seinem Sohn zu erkennen gibt, fürchtet dieser, daß ein Daimon ihn betrüge. Nur einmal rührt eine spezifische Wirkung, eine Krankheit, von einem Daimon her. Kurzum, der Daimon führt das Unerwartete, das Irrationale im Menschenleben herbei; er muß für alles herhalten, was man sonst nicht erklären kann.

Ein französischer Forscher¹ hat längst darauf aufmerksam gemacht, daß das Wort δαίμων bei Homer fast nie im Plural vorkommt und daß es im Gegensatz zu θεός keine Femininform hat; δαίμων ist anonym, geschlechtslos, und ermangelt bestimmter Attribute. Vom Standpunkt der achtziger Jahre aus sieht Regnaud in dem Daimon eine Gottheit, die als die Ursache alles Bestehenden betrachtet wird, das Embryo eines rationalen Monotheismus und den Samen einer entstehenden Philosophie. Das ist selbstverständlich unzutreffend, aber insofern richtig beobachtet, als man damals noch den Monotheismus mit der ungegliederten Kraft verwechseln konnte. Es nimmt einen nicht wunder, daß Usener in dem Daimon ein typisches Beispiel seiner Augenblicksgötter fand. In der Tat scheint nichts diesem Begriff so nahezukommen wie der Daimon in der zuletzt besprochenen und wichtigsten Verwendung des Wortes. Damit ist aber das Wesen der Vorstellung nicht erschöpft; es bleibt die Frage übrig, wie der Daimon als Ausdruck für das Einzelne, Gelegentliche sich zu dem Allgemeinen verhält, das in gewissen Verwendungen des Wortes, und zwar besonders in seinen Ableitungen, erscheint. Der Daimon hat keine echte Individualität, sondern verdankt seine Individualität dem Geschehnis, in dem er sich manifestiert, er ist nur ein Ausdruck des Glaubens, daß eine höhere Kraft das Geschehnis hervorgebracht hat. Die Differenzierung des Daimons liegt nicht in den religiösen Erscheinungen, sondern in den Erscheinungen des Menschenlebens und der Natur. Ein Gott ist durch das religiöse Bedürfnis, den Kult, zu einer charakteristischen Individualität ausgebildet worden,² der Daimon ist ein dem gelegentlichen Geschehnis angepaßter Teil der supranormalen Kraft, die sich

¹ P. Regnaud, Le δαίμων, histoire d'un mot et d'une idée, Rev. hist. rel. XV, 1887, S. 156ff. Der Titel ist viel zu an-

spruchsvoll für den zwei Seiten umfassenden Aufsatz.

² G. M. A. Grube, The Goos of Homer,

in Erscheinungen äußert, welche der Mensch aus seiner gewöhnlichen Erfahrung heraus nicht verstehen und nicht in den normalen Gang der Dinge einordnen kann. Die Kraft, die wir und auch schon gewisse Halbkulturvölker als undifferenziert hinstellen, äußert sich in Einzelfällen und wird also der gelegentlichen Manifestation gleichgestellt. Dahinter liegt jedoch die, wenn auch unbewußte allgemeine Vorstellung von einer Kraft (o. S. 48). Die Kraft ist an sich nicht spezialisiert, oder richtiger gesagt, sie kann jedes auch noch so spezielle Geschehnis decken, weil sie ihrer Art nach allumfassend ist. Daher bietet sie sich immer dar, wenn etwas begegnet, was nicht den charakteristisch spezialisierten Göttern zugeschrieben werden kann. Ihre Manifestationen, die Daimones, sind daher ein Passepartout, das dem gewöhnlichen Menschen, wo er keine besondere Beziehung zu einem Gott finden kann, immer zustatten kommt. Deswegen werden die Daimones für unerwartete Geschehnisse verantwortlich gemacht, für Wallungen des Gemüts und Regungen des Seelenlebens, die der Mensch, wenn sie verrauht sind, nicht als seinem Ich zugehörig anerkennt, in denen er also die Wirkung einer höheren, außerhalb seiner Person stehenden Macht empfindet.¹

So wird hinlänglich klar, auf welchem Boden die Daimones gewachsen sind; sie sind die Kraft, in ihre einzelnen Manifestationen zerlegt. Obgleich in Wirklichkeit bereits Karsten dieses Verhältnis erkannte, ist es verschleiert worden, weil man in den lebhaften Erörterungen über die Kraft, das Mana, Orenda usw. bei den primitiven Völkern, die Vorstellung von der allgemeinen Kraft, geradezu den Kraftbegriff in den Vordergrund geschoben und fast vergessen hat, daß die Kraft sich immer in Einzelmanifestationen äußert. Das Mana, von dem so viel die Rede gewesen ist, bildet das Extrem nach der einen Seite, die griechischen Daimones sind das nach der anderen Seite hin. Daher hat man ihre Zusammengehörigkeit nicht erkannt. Es gibt noch einen anderen Grund für diese mangelnde Erkenntnis. Das Mana usw. tritt am häufigsten in Zusammenhang mit besonderer Vortrefflichkeit, Tüchtigkeit u. dgl. auf, die Daimones dagegen macht man für das Irrationale, das Verhängnisvolle verantwortlich, wodurch sie die düstere Färbung erhalten haben, die ihnen oft eigen ist und für die spätere und die moderne Vorstellung von den Dämonen die Voraussetzung bildet. Das rührt daher, daß die Griechen Götter verehrten, von denen das Gute kam, das man zu erlangen suchte. Das Allgemeine, Zustandsmäßige fehlt den Daimones auch nicht ganz; der Daimon kann dem allgemeinen Begriff des Schicksals sehr nahe kommen, wie oben bemerkt wurde (S. 217). Die Daimones sind die Form, durch die sich in der altgriechischen Religion der Glaube an die Kraft offenbart.² Mit der Wandlung der Religion hat sich auch diese Vorstellung

The Phoenix, the Journal of the Classical Association of Canada, V, 1951, S. 62ff., meint, daß bei Homer die Kraft der Götter das Primäre, die Persönlichkeit sekundär sei; der Zwiespalt trat erst hervor mit dem vollen Anthropomorphismus, der die Kraft in die Persönlichkeit hineinlegte.

¹ M. Untersteiner, Il concetto di δαίμων in Omero, Atene e Roma, XLI, 1939,

S. 93ff., sucht nachzuweisen, daß δαίμων die widerspruchsvolle Persönlichkeit des Menschen darstellt. Das ist zum mindesten sehr einseitig und vernachlässigt die Fälle, wo ein δαίμων ein ganz äußerliches Ereignis herbeiführt, z. B. den Odysseus nach Scheria treibt. Die Deutungen der Homerstellen sind manchmal sehr fraglich.

² Dagegen Bianchi, Διὸς αἶσα (zitiert

gewandelt und ist zu dem geworden, was die Spätantike unter dem Wort versteht.

2. Die Keren. Noch stärker als bei dem δαίμων tritt das Verderbliche hervor bei der Κήρ, den Κῆρες, die füglich in diesen Zusammenhang eingereiht werden können.¹ Wie bei den Daimones muß man auch hier von Homer ausgehen. Er ist der älteste Zeuge, der zugleich weitgehenden Einfluß auf die spätere Literatur gehabt hat; die Sonderstellung, die das homerische Epos im übrigen einnimmt, indem es die Anschauungen einer Oberschicht, der ritterlichen Gesellschaft, und der von dem heimatlichen Boden losgerissenen jonischen Kolonisten widerspiegelt, ist in diesen beiden Fällen weniger von Belang, da die Keren nicht aus den Vorstellungen der Oberschicht hervorgegangen, sondern ihrer ganzen Art nach weit urwüchsiger sind. Das Wort ist im Gegensatz zu δαίμων bei Homer ebenso geläufig im Plural wie im Singular; es bedeutet „Verderbnis“ und sogar fast ausschließlich „Tod“, auf welche Art auch immer dieser Tod erfolgt: auf dem Schlachtfeld, in den Wellen des Meeres oder auf dem Krankenlager (λ 170 ff., 397 ff.); oft wird der Zusatz κήρ θανάτοιο hinzugefügt. Das Wort hat eine allgemeinere und eine konkretere Verwendungsmöglichkeit; jene ist von dem homerischen Schicksalsglauben (u. S. 361ff.) gefärbt; durch ihn gelangt das Wort zu der Bedeutung „Todeslos“, die jedoch sekundär ist. Da I 410 f. Thetis von dem Schicksal des Achill sagt: διχθαδίας Κήρας φερέμεν θανάτοιο τέλοςδε, bedeutet κήρ wie in den eben zitierten Stellen in λ „Todesart“, kann aber freilich mit „Todeslos“ übersetzt werden. So auch Ψ 78, wo es heißt, daß die Ker, die dem Patroklos bei seiner Geburt zugeteilt wurde, ihn erfaßt hat. Man sieht die Ker voraus, N 665, Σ 115 ff. sind κήρ und μοῖρα auswechselbar. Viel besprochen ist die sogenannte Kerostasie;² Zeus wägt (X 209ff.) die beiden κῆρε des Achill und des Hektor: ῥέπε δ' Ἐκτορος αἰσιμον ἥμαρ, ὥχετο δ' εἰς Αἶδα. Crusius' Erklärung ist richtig: „die schwerere, also gewaltigere Ker bringt ihr Opfer ins Verderbnis“. In der Kerostasie (Θ 70ff.) haben die Völker der Achäer und der Troer je eine Ker.

An der zuletzt zitierten Stelle folgen zwei Verse, welche berichten, daß die Keren der Achäer sich auf die Erde niederließen, die der Troer dagegen in den weiten Himmel hinaufflogen. Die Stelle ist schon im Altertum beanstandet worden, weil zuerst von einer Ker jedes Volkes und darauf von einer Mehrzahl von Keren gesprochen wird. Grusius fügt hinzu, daß es bei Homer keine zweite Stelle gibt, wo einer Mehrzahl von Personen eine Ker zugeschrieben wird. Aber weil κήρ „Verderben, Todeslos“ bedeutete, konnte es so verwendet werden, um so mehr als der Dichter alte Formelverse über-

u. S. 361 A. 2) S. 115 ff., il δαίμων in Omero. „A differenza di μοῖρα . . . il daimon è originariamente la persona agente, l'autore della sorte, non la sorte medesima“ (S. 127 A. 3). „Persönlichkeit“, das ist aber gerade das Fragliche, in Wirklichkeit handelt es sich um eine Fiktion. Der Einwand, daß die Kraft immer von einer Person oder einem Gegenstand ausgehe, übersieht, daß sie auch von einem fiktiven Wesen ausgehen kann. Ein Daimon ist eben der Anfang,

ein Gott das Endergebnis. S. Nachtrag.

¹ O. Crusius, s. v. Keres in RL. mit guter und übersichtlicher Materialsammlung; gleichzeitig Rohde, Psyche I S. 10 A. 1 u. 239; Harrison, Proleg. S. 43ff. u. bes. Kap. V S. 163ff. E. Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht I, Homer, 1923, S. 95ff. L. Maltén s. v. Ker in PW. Suppl. bd. IV S. 883 ff. Wilamowitz, GdH. I S. 270ff.

² Siehe auch u. S. 224.

nahm. Schlimmer wird der Widerspruch, wenn in den folgenden Versen von einer Mehrzahl von Keren gesprochen wird, die sich als Dämonenscharen gebärden. Aber auch dies ist homerisch. Die Ker wird sehr anschaulich und konkret geschildert. Daß sie schwarz genannt wird, bedeutet nicht so sehr viel; dies wird auch von dem Sinn gesagt. Daß sie den Menschen „umgähnt“ (ἀμφέχανε Ψ 79), ist bedeutungsvoller, da das Griechische nicht so frei mit Metaphern umgeht wie wir. Die Keren „umstehen“ die Menschen, die ihnen nicht „entfliehen“ können (ἐφροσῶσιν, M 326f.), sie führen die Menschen nach den Toren des Hades (ξ 207, B 302). Wenn es heißt, daß Antinoos μελαίνῃ κηρὶ ξοικεν (ρ 500), hat der Vergleich wirklichen Anschauungsgehalt, die Ker ist gestaltet gedacht. In der Schildbeschreibung (Σ 534ff.) wird sie breit ausgemalt; da waren dargestellt Eris, Kydoimos und die verderbliche Ker, die einen eben Verwundeten und noch Lebenden und einen anderen unverwundeten festhielt und einen Toten im Kampfgewühl an den Füßen schleifte; um die Schulter trug sie ein vom Blut der Männer rotgefärbtes Gewand. Man behauptet, daß diese Stelle spät sei, was möglich ist, sie knüpft aber an andere Stellen an, wo die Ker in anschaulicher Gestalt auftritt. Diese von einem wirklichen Glauben herrührende Anschaulichkeit tritt besonders bei einem Vergleich mit der Allegorie von der Ate und den Litai hervor.

Die zuletzt angeführte homerische Stelle wird überboten von der grau-sigen Schilderung in der Schildbeschreibung Hesiods V. 249 ff., wo die Keren zähneknirschend, blutrot und unersättlich um die Gefallenen streiten, ihr Blut trinken und sie mit ihren Klauen ergreifen. Anders erscheinen die Keren in der Erzählung von dem Gefäß der Pandora in einem Vers, den man sehr oft zu ändern versucht hat: Früher lebten die Menschen ohne schwere Mühen und böse Krankheiten, αἱ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν.¹ Eine Änderung ist, wie zumeist anerkannt wird, unnötig, sobald man sich erinnert, daß das Wort auch appellativisch gebraucht wird: „welche den Tod den Menschen bringen.“² In der Theogonie werden die Ker bzw. die Keren in das genealogische Schema als Kinder der Nyx eingereiht,³ was bedeutsam ist, da dies dem Daimon nicht zuteil wurde. Mit der Schilderung der Aspis geht das von Pausanias beschriebene Bild auf dem Kypseloskasten zusammen.⁴ Hinter Polyneikes stand eine inschriftlich als Ker bezeichnete Figur, die Zähne wie ein wildes Tier und gebogene Krallen hatte. Die Lyriker und die Elegiker bewegen sich in den von Homer vorgezeichneten Bahnen und fügen eine Ker des Todes und eine des Alters hinzu,⁵ was dann später noch erweitert wird. δισσαι τοι πόσιος κῆρες —, δίψα τε λυσιμελής καὶ μέθυσις χαλεπή, sagt Theognis. Noch charakteristischer ist eine andere Stelle bei ihm: θάνατος γὰρ ἀναιδὴς πρόσθεν ἐπὶ βλεφάροις ἔζετο κῆρα φέρων.⁶ Wenn das Wort den geringsten Anschauungsgehalt gehabt hätte, würde es umgekehrt κῆρ — θάνατον φέρουσα heißen. Die Bedeutung schwächt sich ab zu „Unglück,

¹ Hesiod, Op. V. 92. Miss Harrison befürwortet ἄστ' — — κῆρες, JHS. XX, 1900, S. 104; Proleg. S. 169 A. 2.

² Vgl. Theognis V. 207, zitiert unten.

³ Hesiod, Theog., V. 211 u. 217. Die letztere Stelle ist schwierig; m. E. sind unter den Keren hier die Erinyen zu verstehen; vgl. u. S. 756. Das Adjektiv κηριτερφής,

Op., V. 418 ist rätselhaft. Das homerische κηρεσσφόρητος hat Crusius als proleptisch richtig erklärt; vgl. Wilamowitz, GdH. I S. 271.

⁴ Paus. V, 19, 6.

⁵ Mimnermos fr. 2 Bergk; Theognis, V. 767f.

⁶ Theognis, V. 837 f. bzw. 207f.

Widerwärtigkeit“ aller Art.¹ Dem widerspricht nicht, daß die Tragiker die Erinyen und auch die Sphinx Keren nennen, es bedeutet soviel wie verderbliche Ungetüme, wenn auch die epischen Beschreibungen ihrer Schreckgestalt mitgewirkt haben mögen. An einer Stelle bei Platon² spielt offenbar ein Vergleich mit den Harpyien des Phineusmythus hinein.

Dies ist der Tatbestand. Die allgemeine Bedeutung von „Verderbnis“ geht von Anfang an her neben der konkreteren. Es ist nicht so, daß das Wort allmählich zu einem Appellativum abgeschwächt worden ist; es ist von Anfang an ein solches, die Bedeutung wird aber erweitert, so daß sie von dem älteren Sinn „Verderbnis des Todes“ sich auf alle Widerwärtigkeiten des Lebens ausdehnt. Das paßt zu der Etymologie. *κῆρ* gehört zu *κηραίνειν*· *φθείρειν*, nach Hesych. Das Wort ist wahrscheinlich ein Appellativum, das als passender Name den Schadendämonen, und besonders dem schlimmsten, dem Tod, beigelegt wurde.

Dem widerspricht die besonders von Crusius und Rohde vertretene Lehre – gegen welche jedoch Malten entschieden opponiert – daß die Keren ursprünglich die Seelen der Toten sind, die bei vielen Völkern als den Lebenden feindlich und sie in die Unterwelt entführend vorgestellt werden. Diese Ansicht wird auch von Miss Harrison geteilt; doch kannte sie die primitiven Vorstellungen zu gut, um die Sache so einseitig darzustellen, und verquickt sie mit der Anschauung, daß die Keren Schadendämonen sind, indem sie sie mit Bazillen vergleicht. Abgesehen von einer einseitig animistischen Anschauung im Tylorschen Sinn, die nicht mehr aufrechtzuerhalten ist, beruht die Ansicht, daß die Keren Totenseelen sind, auf zwei Zeugnissen. Das eine ist der Titel eines Dramas des Aischylos, *Ψυχοστασία*, im Verein mit einigen Vasenbildern, welche darstellen, wie die Keren des Achill und des Memnon von Hermes gewogen werden.³ Die meisten dieser Bilder sind älter als Aischylos, schwarz- bzw. streng rotfigurig. Die Darstellung gibt eine Szene der Aithiopis wieder und ist leicht erklärlich. Da die Maler nicht die Todeslose abbilden konnten, setzten sie dafür deuthlichkeitshalber kleine Figuren der Helden, die aufs Haar den Eidola ähnlich sind. Dazu ist die Wägeszene des Bostoner Thrones⁴ zu vergleichen, obgleich sie noch nicht einwandfrei gedeutet ist. Diese Figuren wurden als die *εἰδωλα*, *ψυχαί* der Helden aufgefaßt, es ging ja um ihr Leben. Folglich kann die Identität der Keren mit den Seelen nicht durch den Titel des äschyleischen Dramas bewiesen werden.

Wichtiger ist das zweite Zeugnis, der vielberufene Spruch: *θύραζε Κῆρες, οὐκέτ' Ἀνδραστήρια*, der am Schluß dieses Festes gesprochen wurde (o. S. 167). Miss Harrison hat daran anschließend das Bild einer weißgrundigen Lekythos in Jena gedeutet, welches zeigt, wie Hermes mit Kerykeion und Zauberstab an einem in die Erde eingegrabenen Pithos die Seelen durch dessen

¹ Z. B. Semonides fr. 1, V. 20 Bergk⁴ und noch deutlicher bei Empedokles B fr. 121 Diels, *ἀτερπέα χῶρον, ἔνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν αὐχμηραί τε Νόσοι καὶ Σήψιες, ἔργα τε βρυστά* „Ατης ἂν λειμῶνα κατὰ σκότον ἡλάσκουσιν, und Demokrit B fr. 191 Diels, *κῆρας ἐν τῷ βίῳ διώσκει, φθόνον καὶ ζῆλον καὶ δυσμενίην*; fr. 285, *βιοτήν* – *πολλῆσιν τε κηροῖ συμπεφυρμένην*

καὶ ἀμηχανίῃσι.

² Plat., de leg. XI p. 937 D, *πολλῶν δὲ ὄντων καὶ καλῶν ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ, τοῖς πλείστοις αὐτῶν οἷον κῆρες ἐμπεφύκασι, αἱ καταμαίνουσί τε καὶ καταρρυπαίνουσιν αὐτά.*

³ Zusammengestellt von F. Studniczka, Arch. Jahrb. XXVI, 1911, S. 131ff.

⁴ Studniczka a. a. O.

Mündung herauf- und hinabzwingt (Taf. 33, 3).¹ Eine besondere Beziehung des Bildes auf die Anthesterien ist keineswegs erweislich, es ist einfach eine Darstellung des Begräbnisplatzes, wo die Seelen durch die Mündung des Grabpithos aus- und einflattern, wie sie oft auf den weißen Lekythen das Grabmal umflatternd dargestellt werden. Es liegt durchaus kein Anlaß vor, die Eidola hier Keren zu benennen. Bleibt also noch der Spruch. In diesem las man früher *Kḗρες* und bezog ihn auf die Sklaven, die nach den frohen Festtagen zur Arbeit hinausgetrieben wurden, bis Crusius nachwies, daß *Kḗρες* die ältere Form ist.² Obgleich die andere Form und Deutung auch alt sind, muß die Feststellung von Crusius anerkannt werden; auch Malten tut dies und führt eine Reihe von Parallelen aus dem slavischen Brauchtum an, zu denen noch hinzugefügt sei, daß im nordischen Volksbrauch die Seelen, die an Weihnachten die Häuser besuchen, am Ende des Festes hinausgejagt werden. Der Spruch beweist aber nicht, daß die Keren ursprünglich Seelen waren, er zeigt nur, daß die Griechen die Seelen nicht ebenso, wie die Slaven taten, höflich behandelten, sondern ihnen, wenn sie sie wegjagten, das zutreffende Prädikat Keren beileigten, das auch den Erinyen zukam und angesichts der griechischen Vorstellung von der Boshaftigkeit der wiederkehrenden Toten verständlich ist.

Die Keren sind also keineswegs Seelen oder aus Seelen hervorgegangene Todes- und Unglücksdämonen. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde ein altes Apellativum *κῆρ*, „Verderbnis“, zur Bezeichnung der Schadendämonen des Volksglaubens gebraucht. Die appellativische Bedeutung erhielt sich durch die Zeiten hindurch, und die grausige Anschaulichkeit, mit der jene Todes- und Schadendämonen in der Volksphantasie lebten, machte die Ker zu einer konkreten Gestalt, die in den grellsten Farben ausgemalt wurde. Man hat sich bemüht, bildliche Darstellungen der Ker zu finden; sicher, weil beschriftet, ist nur das von Pausanias beschriebene Bild des Kypselokastens; wir besitzen keine sicheren Bilder, weil Inschriften fehlen.³

3. Gorgo und andere Dämonen. Der Hauptgewinn der Diskussion über die Keren ist, daß wir durch sie in die Dämonologie der Griechen eingeführt werden und dabei sehen, daß diese nicht so schwach entwickelt und belanglos war, wie es nach den wenigen in der Literatur bewahrten Spuren erscheinen könnte und meistens angenommen wird. Davor hätte schon die Beliebtheit der Fratze in der archaischen Kunst warnen sollen. Es gibt wirkliche Spukgestalten; die kinderraubende Lamia, die nach Aristophanes einen kupfer-

¹ Harrison, Proleg. S. 43f. Die Lekythos ist am besten abgebildet bei Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei, Text, III S. 29, Abb. 12. Vgl. u. S. 597.

² O. Crusius, *Analecta critica ad paroemiographos graecos*, 1883, S. 48f. u. 146. Vgl. Nilsson, *Eranos* XV, 1916, S. 185 = Opusc. I S. 150. R. Ganzyniec, *Θύραζε Κῆρες*, *Eranos* XLV, 1947, S. 100ff., behauptet wieder, *Kḗρες* sei das Ursprüngliche und entstamme einer Komödie. Rose, *Keres und Lemures*, *HThR.* XLI, 15 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

1948, S. 127ff., hält dagegen *κῆρες* für ursprünglich; das Wort bezeichne nicht die Toten im allgemeinen, nicht diejenigen, die in ihren Gräbern Ruhe hätten, sondern diejenigen die vernachlässigt umherstreifen. Das Wort *Kḗρες* komme nicht vor in der Bedeutung von 'ghost', es bezeichne 'dangerous beings' und entspreche den Lemures.

³ Eine Diskussion der auf die Keren bezogenen Bilder verlohnt sich daher nicht, s. Malten a. a. O. S. 899f.

nen Fuß hat oder in eine Blutblase eingehüllt ist,¹ Ephialtes, den Dämon des Alpdruckes,² dann die Harpyien, die bei Homer als räuberische Dämonen erscheinen; letztere hat die Erwähnung im Epos hoffähig gemacht und ihnen Eingang in die Literatur, Kunst und Mythologie verschafft. Zwar sind manche dieser Wesen in den Bereich der Kinderstube herabgesunken wie Akko, Alphito und Mormo. So zäh war aber ihre Lebenskraft, daß sie noch unter den alten Namen im neugriechischen Volksglauben fortleben;³ man wird wohl nicht annehmen dürfen, daß sie erst in geschichtlicher Zeit geschaffen wurden. Es handelt sich um weibliche, meistens kinderraubende Spukgestalten. Für die volkstümliche Neigung, überall das Wirken schädlicher Dämonen zu sehen, ist das pseudo-homerische Töpferlied bezeichnend,⁴ in dem Athena angerufen wird, ihre schützende Hand über dem Töpferofen zu halten, und in dem die Dämonen aufgezählt werden:

συγκαλέω δὴ ἔπειτα καμίνων δηλητῆρας,
Σύντριβ' ὅμως Σμάραγόν τε καὶ Ἄσβεστον ἡδὲ Σαβάκτην
Ὠμόδαμόν θ', ὅς τῃδε τέχνη κακὰ πολλὰ πορίζει.

Die meisten Namen sind neu geschaffen;⁵ sie sind sozusagen Funktionsgötter, ein spezialisierter Ausfluß des volkstümlichen Dämonenglaubens.⁶ Andere ähnliche Schadendämonen sind der Taraxippos, der die Pferde auf der Rennbahn scheuchte, und wohl auch die neckischen Kerkopen.⁷

Die wichtigste dieser Gestalten ist die im heutigen Griechenland noch nicht ganz vergessene Gorgo. Wir haben hier nicht mit ihrer Mythologie, sondern mit den mehr volkstümlichen Vorstellungen und den bildlichen Darstellungen zu tun, in denen sie in der archaischen und der älteren klassischen Zeit sehr häufig erscheint, und zwar nicht nur auf Vasen, sondern in der alten Zeit auch als Mittelschmuck des Giebelfeldes der Tempel.⁸ Schon Homer kennt das Gorgoneion. E 741 erscheint auf dem Chiton der Athena

Γοργεῖη κεφαλῇ, δεινοῖο πελώρου
δεινὴ τε σμερδνὴ τε, Διὸς τέρας αἰγίοχοιο,

¹ Aristoph., Ran., V. 293f., bzw. Ekk., V. 1056.

² W. H. Roscher, Ephialtes, Abh. GdW., Leipzig, philol.-hist. Kl. XX: 2, 1900.

³ Schmidt, Volksleb. S. 131ff.; Lawson, Gr. Folklore S. 173 ff.

⁴ Ps.-Hdt., vita Homeri 32, ed. Wilamowitz, Lietzmanns Kleine Texte 137.

⁵ Ἄσβεστον ist metrisch falsch. Stephanus konjizierte Ἀσβετον. E. Pernice, Festschrift f. Benndorff, 1898, S. 75, erkennt einen von diesen Kobolden in einem phallischen Männlein auf einer korinthischen Pinax; es ist vielmehr, wie die ebd. S. 77 angeführten Stellen aus Bekker, Anecd. I p. 30, 5 und Pollux VII 108, zeigen, eine apotropäische Figur, phallisch, wie diese oft sind, vgl. γελοῖα bei Pollux. Viel eher möchte ich einen Schadendämon erkennen in dem über der Tongrube schwebenden menschenköpfigen Vogel, abgebil-

det in RL. IV S. 610 Abb. 3.

⁶ Hierzu darf auch an die apotropäischen, fratzenhaften Köpfe der Kohlenbeckenhenkel aus der hellenistischen Zeit erinnert werden, A. Furtwängler, Arch. Jahrb. V, 1890, S. 118ff.

⁷ K. Friis Johansen, Acta archaeologica VI, 1936, S. 204ff.

⁸ Roscher und Furtwängler s. v. in RL.; Harrison, Proleg. S. 190ff.; Wilamowitz, GdH. I S. 275. H. Payne, Necrocorinthia, 1931, S. 251; und der feinsinnige Aufsatz von E. Lapalus, La représentation médiane dans la décoration des frontons majeures, BCH., LXXX, 1946, S. 299ff. Ein besonders eindrucksvolles, von großen Schlangen umgebenes Bild bietet die Fikelluravase, Athen. Mitt. LIX, 1934, Beil. XI (doppelt gezählt!), leider auf den Kopf gestellt und mit Unterschrift an der Seite.

neben Personifikationen wie Φόβος, Ἔρις, Ἀλκή, κρυόεσσα Ἴωκή, und nochmals auf dem Schild des Agamemnon (Δ 36f.) von Δεῖμος und Φόβος umgeben. Schließlich verläßt Odysseus die Unterwelt λ 633 ff.,

ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἥρει,
μή μοι Γοργεῖνν κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου
ἔξ Ἀΐδεω πέμψειεν ἄγαυή Περσεφόνηα.

Die letzte Stelle ist spät, die beiden anderen hat Furtwängler mit der Zustimmung Wilamowitz' entfernen wollen, weil das Gorgoneion nicht auf mykenischen und geometrischen Denkmälern vorkommt. Dies ist ein unzureichender Grund, da es mythologische Darstellungen in dieser Zeit überhaupt so gut wie gar nicht gibt. Die Herkunft des Kunsttypus ist umstritten; er wird aus dem Löwenkopf, dem Hathorkopf und sogar aus der minoischen Kunst hergeleitet.¹ Es soll nur bemerkt werden, daß ein bärtiger und ein unbärtiger Typus existiert und daß man neuerdings meistens nur den unbärtigen Typus Gorgo nennt, den bärtigen, angeblich männlichen, jedoch Phobos, weil der Meister der Kypseloslade diesen auf dem Schild des Agamemnon mit einem Löwenkopf dargestellt hatte. Der Unterschied ist nicht stichhaltig; es gibt unzweifelhafte Darstellungen der Gorgo mit Bart, was sich aus der Herkunft des Typus aus dem mähnenumrahmten Löwenkopf erklärt.² Für unseren Zweck ist es ausreichend zu konstatieren, daß dieser fratzenhafte Kopf, woher er auch stammen mag, dem Dämonenglauben sehr zustatten kam und durch diesen zu seiner Popularität in der archaischen Zeit gelangt ist. Dieser Kopf soll einem mythologischen Scheusal angehören, das dem Märchen entstammt; es trägt den bezeichnenden Namen Medusa, Herrscherin. Ferner erhält auch ein paarmal die πότνια θηρῶν das Gorgonenhaupt (Taf. 30, 2). Gerade die πότνια θηρῶν, neben der es einen πότνιος θηρῶν gibt, ist von allen griechischen Göttern diejenige, die den Dämonen am nächsten steht; sie hat eine wilde Seite, die von der Art anderer griechischer Götter stark absticht, und weil sie in Artemis aufging, konnte die unheimliche Zauberkönigin Hekate mit dieser identifiziert werden. Schließlich und vor allem wurde das Gorgoneion als ἀποτρόπαιον auf Trinkgefäßen, Schilden, Gräbern, sogar in den Giebelfeldern der Tempel und auf Statuenbasen angebracht.³ Dies ist so recht das beste Zeugnis für die Dämonenfurcht der archaischen Zeit, die nicht erst in dieser entstanden sein kann, wenn sie auch im Mutterlande viel stärker hervortritt als bei der

¹ Zuletzt K. Γερογιάννης, Γοργὼ ἢ Μέδουσα, Eph. arch., 1927-28, S. 128 ff., Σπ. Μαρινάτος, Γοργόνες καὶ Γοργονεῖα, ebd. S. 7 ff., bei denen (bes. S. 13 A. 1) die Literatur verzeichnet ist. Dazu Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter, 1914, S. 113 f. u. Gesch. des Altertums, II: 1², S. 523, der es aus dem hethitischen Löwenkopf herleiten will. Clark Hopkins, Assyrian Elements in the Perseus-Gorgo Story, Amer. J. Arch. XXXVIII, 1934, S. 341 ff., leitet die Gorgo aus dem assyrischen männlichen Dämon Humbaba und

seiner bildlichen Darstellung her.

² C. Blinkenberg, Gorgone et lionne, Rev. arch. XIX, 1924, S. 267 ff. Das Gorgoneion sei „eine Form der Ablösung früherer ritueller Bekleidung mit Tierfell und Tiermaske“, Kerényi, Ziegenfell und Gorgoneion, Mélanges Grégoire, 1949, S. 312.

³ Z. B. auf dem rhodischen Teller, JHS XV, 1885, Tf. LIX, öfters abgebildet z. B. bei Harrison, Proleg. S. 193 Abb. 34; vgl. u. S. 308.

ritterlichen Gesellschaft Homers, der sie zu schwül und gespenstig vorkommen mochte.

4. Der Menschenvogel. Wenn dem Gorgoneion von Anfang an etwas Schrecklich-Dämonisches anhaftet, so liegt die Sache etwas anders bei der Mischgestalt aus Vogel und Mensch; diese tritt in verschiedenen Formen auf, von denen die der Sirenen am bekanntesten ist. Alle diese Gestalten wurden unter dem Einfluß der einmal herrschenden Anschauung für Totenseelen gehalten;¹ dafür soll nicht die vergleichende Religionswissenschaft als solche, sondern nur eine einseitige Richtung verantwortlich gemacht werden. Der menschenköpfige Vogel tritt auf einigen Vasenbildern in so unverkennbar nahe Beziehung zu Athena, daß er als ihr Attribut anerkannt werden muß.² Die Sirene, die in der archaischen Kunst so häufig rein dekorativ verwendet wird, war wie die Sphinx³ ein vom Osten her übernommener Kunsttypus, der wie alle solche Typen verschiedenartig gebraucht wurde, wo er eben geeignet schien. Anfangs gehört die Sirene nicht in die mythische Sphäre;⁴ sie war aber sehr willkommen, wo es galt, dämonische Wesen darzustellen. Der Menschenvogel wurde als fertiger Typus übernommen, um die Sirenen der Odyssee darzustellen,⁵ die nicht als schreckhaft, sondern als lieblich-betörend geschildert werden. Die betreffende Erzählung in der Odyssee ist ein altes Märchen derselben Art wie das von Skylla und Charybdis, das die Gefahren der Seefahrt in die Märchenwelt versetzt. Wenn der Seefahrer, wie man es in der Antike immer tat, nahe am Ufer entlang fuhr, konnte er allzu nahe an ein gefährliches Gestade geraten, wo der Tod auf ihn lauerte. Die Sirenen ähneln der neugriechischen Lamia des Meeres oder der Königin des Ufers,⁶ falls die letzteren nicht sogar unmittelbar von den Sirenen abstammen. Es liegt wirklich kein Grund für die Annahme vor, daß die Sirenen dieses Märchens Totenseelen sind; sie gehören der großen Schar der Schädendämonen an, die vielfach im Märchen fortleben und weiter ausgemalt werden. So erhielt der Menschenvogel seinen Namen, der auch einmal inschriftlich bezeugt ist.⁷

Andere Darstellungen zeigen einen menschenköpfigen Vogel, der einen Menschen davonträgt; man hat diese Wesen Keren oder Harpyien genannt, so auf dem sogenannten Harpyienmonument. Für die raffenden Todesdämonen war dieser Kunsttypus eine passende Veranschaulichung, der Name muß aber unsicher bleiben. Bekanntlich wurden Sirenen mit Leiern in den Hän-

¹ Siehe o. S. 197 f.; die Literatur ebd. A. 1.

² A. Kiock, *Athene Aithya*, *Afrw.* XVIII, 1915, S. 127 ff.; C. Anti, *Athene marina ed alata*, *Mon. ant.* XXVI, 1920, S. 269 ff.

³ Außer den Nachlagewerken C. Robert, *Oidipus* 1915, II S. 18; vgl. o. S. 222.

⁴ E. Kunze, *Sirenen*, *Athen. Mitt.* LVII, 1932, S. 124 ff. Die Sirene wird von dem Orient hergeleitet von Chapouthier, *L'Homme-oiseau et l'origine de la Sirène* in dem Werk von F. Bisson de la Roque etc., *Le trésor de Tod*, 1953, S. 37 ff. Eine männliche Sirene bezeugt durch eine alte

Inschrift an dem samischen Heraion, *Athen. Mitt.* LV, 1940, S. 47. Über die Etymologie O. Lagercrantz, *Sirene*, *Eranos* XVII, 1917, S. 101 ff., der das Wort als thrakisch-phrygisches Lehnwort anspricht und mit *σῆρ* zusammenstellt, was sehr unsicher ist.

⁵ Franz Müller, *Die antiken Odysseeillustrationen*, 1913, S. 32 f.

⁶ Schmidt, *Volksleb.* S. 132; Lawson, *Greek Folklore* S. 171 ff.

⁷ G. Weicker, *Der Seelenvogel*, 1902, S. 20 Abb. 13.

den oder mit klagenden Gebärden oft als Grabschmuck verwendet. Hierin hat man den Beweis dafür gesehen, daß die Sirenen Seelen sind, ohne zu bedenken, daß allerlei Bilder als Grabschmuck verwendet werden, die sicher keine Seelenwesen darstellen.¹ Wenn eine fliegende Sirene ein paarmal mit der Leier² dargestellt wird, liegt es wirklich näher, an den lieblichen Gesang der Vögel als an die himmlische Musik zu denken; der Gesang hat freilich seinen Ursprung von jenem Märchen der Odyssee. Als Grabschmuck stehen die Sirenen auf einer Linie mit der Sphinx; es soll vielleicht auf die raffende Macht des Todes hingedeutet, nicht aber eine Seele dargestellt werden. Die üppig fortwuchernde Mythologie der Sirenen ist hier nicht von Interesse, es darf aber zum Schluß an ein Relief erinnert werden, das allerdings hellenistisch ist³ und eine Sirene darstellt, die sich über einen schlafenden Mann kauert (Taf. 50, 5). Es ist ein schwüler Mittagstraum, ein erotischer Alptraum; um zu erklären, weshalb man für die Darstellung des Alpdämons eine Sirene wählte, braucht man sich wirklich nicht auf die sexuelle Begierde der Toten zu berufen. Latte weist auf Vasenbildern nach, daß die Sirene schon im 6. und 5. Jahrhundert als *daemon meridianus* vorkommt.⁴ Der Menschenvogel ist für das hier behandelte Thema insofern wichtig, als man sieht, wie die archaische Zeit einen übernommenen Kunsttypus begierig aufnahm, um ihrem bunten Dämonenglauben bildlichen Ausdruck zu verschaffen.

5. Die Kentauren. Viel enger ist das Verhältnis zwischen bildlicher Darstellung und mythologischer Anschauung bei den Kentauren. Zwar will Buschor nachweisen, daß das Menschenpferd anfangs zur Darstellung verschiedenartiger Wesen verwendet wurde.⁵ Die angeführten Beispiele scheinen jedoch eher zufällige Erscheinungen zu sein aus einer Zeit, ehe sich der Typus gefestigt hatte, denn die Kentauren gehören zu einem sehr alten Mythenbestand. A 268 werden sie $\phi\eta\rho\epsilon\varsigma \delta\rho\epsilon\sigma\kappa\omega\iota$, im Gebirge lagernde Tiere, B 743 $\phi\eta\rho\epsilon\varsigma \lambda\alpha\chi\eta\epsilon\nu\tau\epsilon\varsigma$ genannt mit Beibehaltung der äolischen Form des Wortes, was bekanntlich bei gleicher metrischer Form des äolischen und des jonischen Wortes ($\theta\eta\rho$) sehr selten ist. Ihr Kampf mit den Lapithen bei der Hochzeit des Peirithoos und der Hippodameia wird mit Hinzufügung von Einzelheiten im Schiffskatalog erwähnt (B 742ff., vgl. ϕ 295ff.). Derselbe Kampf wird in der Schildbeschreibung des Hesiod V. 178ff. geschildert; die Kentauren sind mit Fichtenstämmen bewaffnet und erhalten charak-

¹ Dagegen scharf Wilamowitz, GdH, I S. 268f.

² Weicker a. a. O. S. 18 Abb. 11 u. 12.

³ Th. Schreiber, Hellenistische Reliefbilder Tf. LXI; RL. IV S. 615 Abb. 8; O. Crusius, Die Epiphanie der Sirenen, Philol. L, 1891, S. 93ff. mit Tafel und wertvollen Ausführungen über ähnlichen Spukglauben besonders der spätantiken Zeit. Die Sirene dieses Bildes kommt Unholdinnen wie der Strinx nahe; vgl. S. 252 A. 1. W. Roscher, Ephialtes S. 36f.

⁴ Latte, Die Sirenen, Festschrift der Akad. Göttingen, 1951, S. 67ff.; er deutet

so auch die Erzählung der Odyssee μ 176ff.

⁵ E. Buschor, Kentauren, Amer. J. Arch. XXXVIII, 1934, S. 128ff. Einen Kentaur im Kampf mit Zeus auf einer protokorinthischen Lekythos deutet er als Typhon; um die Zeit um 675 v. Chr. soll der Typus auf die Kentauren begrenzt worden sein. Kentauren, die mit Ästen gegen mit Doppelaxt und Schwert bewaffnete Männer kämpfen, auf rhodischen und karischen Reliefpithoi; Medusa als Kentaur auf dem böotischen Reliefpithos, BCH XXII, 1898, Tf. 5; vereinzelt beflügelt oder ithyphallisch.

teristische Namen: Πετραῖος, Ἀσβολος, Ἀρκτος, Οὐρειος, Μίμας, Πευκίδας, Περιμήδης, Δρύαλος. In einem Fragment des Hesiod, das von dem Mythus des Peleus handelt,¹ wird die Erwartung ausgesprochen, daß die Kentauren den Peleus auf dem Pelion verderben werden. Im Mythus sind die Kentauren auf das Peliongebirge und das nordwestliche Arkadien mit angrenzenden Gegenden beschränkt, wo der Mythus von Pholos und Herakles' Kampf mit den Kentauren spielt. Aus der Reihe fallen die Mythen von Nessos, der der spätesten Schicht des Heraklesmythus angehört und vielleicht anfangs kein Kentaur, sondern ein Flußgott war, und von Chiron, dem gerechtesten und weisesten der Kentauren, dem Lehrer des Achill und anderer Helden; A 832 wird er als Lehrer des Achill in der Arzneikunst erwähnt.

Die bildlichen Darstellungen der Kentauren sind älter als die irgendeines anderen mythologischen Wesens. Zwei Kentauren mit Dolchen erscheinen schon auf einer spätmykenischen Steatitgemme (Taf. 26, 2), die bei Blegens Ausgrabungen an dem argivischen Heraion gefunden wurde.² In der archaischen Kunst treten die Kentauren sehr früh mit dem Ende des geometrischen Stiles auf, und zwar zuerst in dem Mythus von ihrem Kampf mit Herakles. Sie werden stets so gebildet, daß ein Pferdeleib hinten an einen ganzen menschlichen Körper angesetzt wird, also nur mit zwei Pferdebeinen; erst seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts setzt sich der geläufige Typus durch, der den Oberteil eines Menschen auf einen Pferdeleib aufgesetzt zeigt.³ Charakteristisch ist, daß die Kentauren oft Baumstämme als Waffen tragen; zuweilen hängen auch an einem Baumast, den sie tragen, Wildpret, Hasen und Vögel und neben ihnen steht ein Hund.⁴ Bemerkenswert ist, daß frauenraubende Kentauren auf archaischen Münzen der Insel Thasos und einiger makedonischer Städte vorkommen;⁵ das bietet aber keine Gewähr dafür, daß sie dort heimisch waren.

Die vergleichende Mythologie bemühte sich eifrigst um die Kentauren und stellte sie, auch etymologisch, mit den indischen Gandharvas zusammen.

¹ Hesiod fr. 79 Rzach^a.

² C. W. Blegen, *Prosymna*, 1937, S. 461ff. u. Taf. 191. Das frühminoische Prisma bei P. V. C. Baur, *Centaurs in ancient Art, The archaic period*, Berlin 1912, S. 1 = JHS. XIV, 1894, S. 344 Abb. 69 = A. Evans, *Scripta Minoa*, 1909, S. 11 Abb. 5b, scheidet aus.

³ Baur a. a. O. P. Demargne, *BCH. LIII*, 1929, S. 117ff., nimmt an, daß der Kentaurentypus der orientalischen Kunst entliehen wurde; in Wirklichkeit gibt es in dieser keine guten Vorbilder. Zu seiner Behandlung der Kentaurendarstellungen der Inselsteine wäre zu bemerken, daß das häufige Vorkommen der Kentauren auf diesen zeigt, daß sie im Glauben verbreiteter waren. Durch das Fehlen eines Kults sind ihre Spuren außer in der Mythologie verwischt. Es sei auch auf die Kentaurendarstellungen der archaischen Terrakottafriesplatten hingewiesen in: Larisa am Hermos, II, L. Kjellberg, *Die architek-*

tonischen Terrakotten, 1940, bes. S. 156ff. Ebenso R. Hampe, *Frühe griech. Sagenbilder*, 1936, S. 67, der eine zweimalige Übernahme aus dem Orient annimmt, zuerst in der mykenischen und dann wieder in der geometrischen Zeit. Lorimer, *BSA XXXVII*, 1936-37, S. 184 A. 2. Ein hocharchaisches Siegel mit einem Kentauren aus Siphnos, *JHS. LVI*, 1936, S. 151 Abb. 8.

⁴ Z. B. Furtwängler-Reichhold, *Griech. Vasenmalerei*, Text III S. 238 Abb. 112, als Chiron gedeutet.

⁵ B. V. Head, *Historia numorum*², 1911, S. 194f. Man kann fragen, ob das nicht von dem am Pangaion wohnenden Stamm der Orreskioi ausgeht, und vermuten, daß eine Anspielung auf die φῆρες ὄρεσκιῶται vorliegt. E. H. Sturtevant, *Centaurs and Macedonian Kings*, *Class. Philol. XXI*, 1926, S. 235ff., meint, daß das Wort κένταυρος thrakisch und mit φίλιππος gleichbedeutend ist.

Das ist neuerdings von Dumézil wieder aufgenommen worden, der mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit ein luftiges Hypothesengebäude errichtet hat,¹ in welches er nicht nur Griechen und Inder, sondern auch Perser, Slaven usw. hineinzieht. Diese halbtierischen Gestalten sollen von Maskenfiguren herkommen, die von Männerbünden an der Feier des Jahresschlusses dargestellt wurden. Was die griechischen Kentauren betrifft, so bietet die Überlieferung keine Stütze dafür. Schon vor langem hat Mannhardt² die schlagenden Parallelen zu den wilden Männern des germanischen Volksglaubens aufgezeigt und wollte sowohl die Kentauren wie auch die Lapithen als Windgeister deuten, von denen der heutige Volksglaube viel zu erzählen weiß. Seine Etymologie (κεντέω, αὔρα) ist später von Kretschmer in anderem Sinn wieder aufgenommen worden;³ in dem zweiten Bestandteil des Wortes sieht er einen Ausdruck für Wasser (vgl. Ἀναυρος, ἔπαυρος und den Nymphenamen Πληξάυρη) und deutet das Wort als „Wasserpeitscher“. Er nähert sich also der Ansicht, daß die Kentauren Personifikationen der Wildbäche seien. Wenn Kretschmer sich auf die Individualnamen der Kentauren beruft, so muß dagegen bemerkt werden, daß die älteren, z. B. die in der hesiodischen Schildbeschreibung erwähnten, sich auf das Gebirge und den Wald beziehen, lateinisch überlieferte wie Crenaeus, Erigdupus sind nicht beweiskräftig.

Die Etymologie und die Deutung des Ursprungs sind unsicher und mögen auf sich beruhen; was dagegen sehr deutlich hervortritt, ist die Vorstellung von den Kentauren als ungeschlachten, halbtierischen Bewohnern des Waldgebirges, die, wie es eben solche Wesen sind, sich gewalttätig benehmen, Frauen rauben und den Wein lieben. Sie ähneln stark den wilden Leuten des späteren Volksglaubens⁴ auch darin, daß sie halbtierisch sind. Natürlich geraten sie in Kampf mit den Menschen und werden von diesen überwunden, was die Mythologie weiter ausgestaltet hat. Die Kentauren sind eine Gattung jener Naturdämonen, mit welchen die primitive Phantasie die ganze Natur erfüllt, und zwar sind sie im besonderen Dämonen der unwegsamen Gebirge und der dichten Wälder, die von wilden Tieren bewohnt den Menschen Furcht und Schrecken einjagten. Dahinter steckt etwas Elementares, das sich bei der einfachen Landbevölkerung durch alle Zeiten hindurchzieht, und mit dieser Erklärung können wir uns für unseren Zweck, die Dämonologie der Griechen zu beleuchten, begnügen. Wie es mit dem Ursprung der Kentauren steht, das ist eine interessante, aber weniger wichtige Frage, da Neubildungen dem alten Boden wieder entspringen. Dafür zeugen die Kallikantzaren des heutigen griechischen Volksglaubens, schreckliche mißgestaltete Dämonen, die besonders in den Zwölften umhergehen. Die Kentauren, die auf gewisse Gebirgsgebiete beschränkt gewesen zu sein scheinen, sind aus dem Volksglauben so früh in die Mythologie übernommen worden, daß sie uns

¹ G. Dumézil, Le problème des centaurs, Annales du musée Guimet, 41, 1929. Vgl. auch O. Höfler, Keltische Geheimbünde der Germanen, I, 1934.

² W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, 1877, S. 39ff.

³ P. Kretschmer, Glotta X, 1920,

S. 50ff.

⁴ Ob die neugriechischen Kallikantzaren mit den Kentauren einen Zusammenhang haben, muß dahingestellt werden; es besteht die Möglichkeit eines slavischen Einflusses, Schmidt, Volksleb. S. 142ff.; Lawson, Greek Folklore S. 190ff.

nur durch diese bekannt sind. Daß einer von ihnen, Chiron, friedlich, gerecht und heilkundig war, ist nichts Befremdliches. Es kommt auch sonst vor, daß irgendeines der Naturwesen als gütig und den Menschen wohlgesonnen dargestellt wird.

6. **Satyrn und Silene.**¹ Den Kentauren sind die Silene darin ähnlich, daß sie pferdeartige Züge tragen: Pferdebeine und ein halbtierisches Gesicht; im Gegensatz zu den Kentauren werden sie gewöhnlich ithyphallisch dargestellt, ein Anzeichen dafür, daß die Vorstellung von diesen Wesen sich in einer anderen Sphäre bewegt. Sie sind in der archaischen Kunst sehr häufig, und der Name ist z. B. auf der Françoisvase inschriftlich bezeugt; ihre Darstellung ist auf die jonische, chalkidische und attische Kunst beschränkt, außerdem kommt ein Silen auf archaischen Münzen von Thasos und der Stadt Lete in Makedonien vor, zusammen mit einer Nymphe, die vor ihm steht oder die er davonträgt. Das ist bemerkenswert, da nach Hesych σαυάδαι, σαῶδοι makedonische Namen der Silene waren.² Diese Wörter können nicht von dem Namen des thrakisch-phrygischen Gottes getrennt werden, der Σαβάζιος, Σαυάζιος, Σάβος geschrieben wird; die letzte Form bezeichnete auch seine Verehrer. Er wird von den Mythographen mit Dionysos, in den Inschriften mit Zeus identifiziert, was eine *interpretatio graeca* von dem Wesen eines fremden Glaubens ist, aus der man keineswegs auf Identität schließen darf (vgl. u. S. 566f.). Auf den Bildern treten die Silene in der Gefolgschaft des Dionysos auf, oder mit den Nymphen sehr frei verkehrend. So erscheinen sie auch in dem homerischen Hymnus auf Aphrodite V. 262. Sie nennen sich παῖδες Νυμφῶν und βαρχίου ὑπηρέται in dem Satyrdrama eines unbekannten Verfassers.³ Die Verbindung mit Dionysos mag ursprünglicher sein als diejenige mit Aphrodite, denn es wird mit Recht angenommen, daß die Silene ursprünglich selbständige Naturwesen waren und erst nachträglich unter die Herrschaft des Dionysos gerieten.⁴ Auf einem klazomenischen Sarkophag tritt ein Silen an eine aufgebahrte Leiche heran. Mit Baumstämmen in den Händen greifen Silene Tiere an auf einem Tierfries aus Xanthos in Lykien. Eine Vermischung mit den Kentauren lag sehr nahe. Zu der Verbindung mit Dionysos muß aber ein Anlaß vorgelegen haben, und dieser bestand sicher darin, daß die Silene wie der Gott Dionysos fruchtbarkeitsfördernde Vegetationsdämonen waren.

Die Satyrn, die ebenso geil wie Silene sind und gleich diesen zu der Gefolgschaft des Dionysos gehören und den Nymphen nachstellen, wurden früher als bocksgestaltig von den Silenen geschieden.⁵ Die Satyrn werden schon bei

¹ F. Brommer, *Satyroi*, Diss. München 1937, bes. als Zusammenstellung des Bildmaterials wertvoll.

² Hesych s. v., den Ameinias zitierend, einen hellenistischen, aus Makedonien stammenden Lexikographen, der in einem Werke Glossen, und zwar besonders makedonische, gesammelt hatte. Cornutus, *Theol. gr.* 30 p. 59, 9 Lang nennt sie σαυάδαι.

³ Pap. Oxyrh. VIII 1083 = Trag. graec. fragm. pap. ed. Hunt, 1912, fr. VIII, V. 7.

⁴ Daher ist die Herleitung der Silene aus thrakischem Glauben, P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, 1896, S. 199, der O. Lagercrantz, *Zur Herkunft des Wortes Silen*, *Sertum philologicum* K. F. Johanson oblatum, Göteborg 1910, S. 117ff., bestimmt, fraglich.

⁵ Die sehr weitläufige Literatur ist in den Artikeln in RL. von Kuhnert und später in PW. von A. Hartmann, jedoch lücken-

Hesiod als οὐτιδανοὶ καὶ ἀμυχανοεργοί erwähnt.¹ Da sie ferner mit dem Drama verbunden sind, würde man erwarten, sie früh in der bildlichen Überlieferung, und zwar in der attischen, zu finden. Das ist aber nicht so; bocksgestaltige Figuren treten erst nach der Perserzeit auf, und zwar mit einer Ausnahme nur auf rotfigurigen Vasen nach der Zeit des strengen Stils.² Dieser Widerspruch zwischen der monumentalen Überlieferung und der herkömmlichen Ansicht führte zu einer lebhaften Kontroverse, da das Problem tief in die Ursprungsgeschichte der Tragödie eingreift, die nach dem Sinn des Worts Bocksgesang war und aus dem Satyrdrama entstanden sein soll. Diese Sachlage veranlaßte damals den paradoxen Ausspruch Wilamowitz', daß der Bocksgesang von Halbgäulen, d. h. von den Silenen, aufgeführt worden sei.³ Die Diskussion führte allmählich zu einer Auflockerung des Unterschiedes zwischen den beiden Bezeichnungen „Silen“ und „Satyr“, so daß die jetzt geläufige, auch in den angeführten Nachschlagewerken vertretene Ansicht die ist, daß Silene und Satyrn nur örtlich verschiedene Bezeichnungen derselben pferdegestaltigen Wesen sind; die Bocksgestalt der Satyrn sei erst durch den Satyr des Praxiteles bezeugt.⁴ Ganz abgesehen von dem Vers aus einem Satyrspiel des Aischylos: τράγος γένειον ἄρα πενθήσεις σύ γε⁵, mit dessen Wegerklärung man sich so viel gequält hat, spricht dagegen, wie Wilamowitz bemerkt, die feste Tradition der antiken Gelehrten, die einen Unterschied zwischen den beiden Wesen machen, und der Umstand, daß die Satyrn in dem Peloponnes verwurzelt sind. Hesiod läßt a. a. O. die Satyrn von dem argivischen Urheros Phoroneus abstammen, und der argivische Herakles, Argos, erschlägt den Satyros, der die Arkader behelligte und ihre Herden raubte.⁶ Es gibt ein mit σάτυρος offenbar verwandtes Wort, obgleich die aufgestellten Etymologien nicht sicher sind, nämlich τίτυρος, das sowohl Bock, im lakonischen Dialekt Leitbock, wie Satyr bedeutet;⁷ demnach ist es begreiflich, daß ein Ziegenhirt Tityros benannt wird; auch Silenos und Satyros kommen nicht selten als Männernamen vor. Wenn die Bocksnatur der τίτυροι, die am ehesten eine dialektische Parallelförm zu σάτυροι sind, gesichert ist, scheint es noch schwieriger, sie den Satyrn abzuerkennen.

haft, verzeichnet; beide identifizieren Silene und Satyrn; dagegen Wilamowitz, GdH. I S. 199. Vgl. Herter in PW. XIX S. 1698ff. Etymologie und Verbreitung der Namen F. Solmsen, Indogerm. Forsch. XXX, 1912, S. 1ff.; Lagercrantz a. a. O. stellt σιλανός zu κήλων, Beschäler.

¹ Hesiod, fr. 198 Rzach³.

² Brommer a. a. O. S. 12ff., Verzeichnis A. 5 S. 50f. Er ist, S. 21f., geneigt, die sog. Dickbauchtänzer (o. S. 162) als mythische Wesen und Vorläufer der Silene zu betrachten und sie Satyrn zu nennen; vgl. aber H. Payne, Necrocorinthia, 1931, S. 118ff., und JHS., LVIII, 1938, S. 106f.

³ Wilamowitz, Herakles, 1889, I¹ = Einleitung in die griech. Tragödie, 1907, S. 82.

⁴ Besonders wichtig E. Reisch, Zur Vorgesch. d. attischen Tragödie, Festschrift f. Th. Gomperz, 1902, S. 451ff.;

dagegen L. Levi, Intorno al drama satirico, Rivista di storia antica XII, 1906, 3, mit Postscriptum, Atti del Istituto veneto LXIX, 1910, S. 387. A. Frickenhaus, Zum Ursprung von Satyrspiel und Tragödie, Arch. Jahrb. XXXII, 1917, S. 1ff., nach dem die Choreuten des Satyrspiels Pferde waren und der Choreg, ihr Vater Silenos, schon ursprünglich einen Bock vorstellte, Brommer a. a. O. S. 34ff., der Tragödie und Satyrspiel scheidet und den Ursprung jener in Bockschören sucht.

⁵ Aisch., fr. 207 Nauck.

⁶ Apollodor II 1, 2, 3.

⁷ Stellen in RL. V S. 1055; die phallische Deutung ist unsicher und hier nicht von Belang; Solmsen a. a. O. S. 32ff.: τίτυρος ist eine Reduplikationsbildung aus einem Stamm mit der Bedeutung „schwellen“, σάτυρος ein Kompositum mit demselben Stamm, cui *membrum turget*.

Auch die Silene waren den Dorern nicht unbekannt nach dem Ausweis der dorischen Form *σιλῶνός* und des Namens *Σιλῶνίων*.¹ Es gibt eine figürliche korinthische Vase, die einen Satyrkopf darstellt.² Ferner werden die bocksgestaltigen Dämonen, die auf attischen Vasen nach der Perserzeit auftreten, nicht so leicht abgetan. Um einen Namen für sie zu haben, hat man sie Pane genannt; Pan wurde aber erst nach der Schlacht bei Marathon als Einzelgott in Athen eingeführt, und die Vervielfältigung des Pan scheint in Attika erst im fünften Jahrhundert erfolgt zu sein.³ Die wichtigsten Darstellungen, in welchen die bocksgestaltigen Dämonen auftreten, sind die Bilder von der Anodos der Persephone (Taf. 39, 1), die das Aufsprießen der eben ausgesäten Saatkörner im Herbst versinnbildlicht.⁴ Sie machen die Beziehung auf Pan unmöglich, denn der Hirtengott hat mit dem Aufsprießen der Saat nichts zu tun, wohl aber ein Fruchtbarkeitsdämon.

Die ganze Schwierigkeit läßt sich leicht lösen, sobald man erkennt, daß die Aussage des Aristoteles über die Entstehung der Tragödie aus dem Satyrspiel eine Hypothese ist, die wir berechtigt sind zu prüfen und zu verwerfen, wenn sie mit den Tatsachen nicht übereinstimmt; denn Aristoteles wußte ebensowenig wie wir etwas Tatsächliches über die Urformen des Dramas, die 200 Jahre vor seiner Zeit lagen und über die nichts aufgezeichnet worden war.⁵ Die Tragödie gehört zu dem Kult des Dionysos Eleuthereus, der von dem Flecken Eleutherai am Kithairon, den Peisistratos den Böotern wegnahm, nach Athen eingeführt wurde. Der Gott hieß daheim *Μελαναιγίς*, „der mit dem schwarzen Ziegenfell“ (vgl. u. S. 570), was darauf deutet, daß man sich im Kult das Fell des geopfertem Bockes umwarf, und was eine Handhabe zum Verständnis des Wortes *τραγωδία*, Bocksgesang, bietet. Für Silene oder Satyrn ist hier kein Platz. Das Satyrspiel wurde von Pratinas

¹ Der Name Silenos erscheint im jonischen Gebiet, in Attika gibt es nur ein recht spätes Beispiel. Silanos ist im Attischen aus dem Dorischen, wo dieser Name häufig ist, entliehen; er fehlt in Zentralgriechenland überhaupt, Solmsen a. a. O. S. 17f.

² Von der Zeit kurz nach 600, R. J. H. Jenkins, JHS. LV, 1935, S. 124 u. Taf. IX; mehr bei Brommer a. a. O. S. 28f.

³ Siehe u. S. 236.

⁴ Nilsson, AfRw., XXXII, 1935, S. 131 ff. = Opusc. II S. 612ff., wo die oft besprochenen und verschieden gedeuteten Vasen verzeichnet und behandelt sind. Besonders zu beachten ist der neue Krater polygotischen Stiles aus Valle Trebba, veröffentlicht von M. Guarducci, Pandora, o i martellatori, Mon. ant. XXXIII, 1929, S. 5ff.; die Satyrn haben Pferdeshwänze und Pferdeohren, aber zwei Hörner (nicht Efeublätter) an der Stirn; es ist also ein Mischtypus, wie er sich leicht einstellte. Siehe weiter u. S. 472.

⁵ Nilsson, Der Ursprung der Tragödie, N. Jahrb. f. klass. Alt. XXVII, 1911, S. 609ff. u. 673ff. = Opusc. I S. 61f. u. 111ff. Die Gegengründe von Wilamo-

witz, ebd. XXIX, 1912, S. 471ff., können nicht überzeugen; es fehlt die *recensio*. Die Philologen schieben die einfache Tatsache beiseite, daß das Drama nicht von dem Kult von Eleutherai getrennt werden kann; eine Trennung widerspräche aller Erfahrung vom Kult. Der Gott heißt in Athen nach dem Ort, woher er kam, wie z. B. Delios, Pythios usw. W. Kranz, Die Urform der attischen Tragödie und Komödie, N. Jahrb. f. klass. Altertum XLIII, 1919, S. 145ff., sucht die Lösung des Problems durch eine formengeschichtliche Untersuchung zu gewinnen; eine solche kann aber nicht die bescheidenen Anfänge im ländlichen Kult erreichen. Man sollte nicht vergessen, daß es in alter Zeit vielerorts Aufzüge von wechselnder Art gegeben haben muß; man darf sogar an die Aufzüge im dorischen Artemiskult erinnern (o. S. 161f.). M. Pohlenz, Das Satyrspiel und Pratinas von Phlius, Nachr. Ges. d. Wiss. Göttingen, 1926, S. 298ff., ist so recht ein Vermittlungsversuch; er nimmt an, daß ein Satyrspiel in Attika einheimisch war und daß ein neues andersartiges von dem Peloponnes kam.

aus Phlius, also aus dem Peloponnes, wo nach den angeführten Zeugnissen die Satyrn heimisch waren, nach Athen gebracht; Pratinas schrieb 50 Dramen, von denen 32 Satyrspiele waren; das Satyrspiel kann also anfangs nicht nur Anhängsel einer Trilogie gewesen sein, sondern war ursprünglich selbständig. Da also die Choreuten der Tragödie anfänglich weder Satyrn noch Silene waren, ist jene Frage, die so viel Staub aufgewirbelt hat, gegenstandslos. Mit der Einführung des Satyrspiels aus dem Peloponnes kamen die bocksgestaltigen Satyrn; ihr Auftreten auf den attischen Vasen paßt sehr gut zu der Zeit der Einführung des Satyrspiels – von dem die meisten dieser Vasen abhängig sind – durch Pratinas, der ein Vorgänger des Aischylos war.¹ Selbstverständlich sind alle diese einander ähnlichen Wesen, Silene, Satyrn und Pane, miteinander vermischt worden, und die verschiedenen Gattungen des Dramas haben sich gegenseitig beeinflußt, besonders seitdem das Satyrdrama seinen festen Platz als Abschluß einer Trilogie gefunden hatte. Da Silenos schon zu einer mythologischen Einzelfigur des dionysischen Kreises geworden war, konnte er als Chorführer zu der Schar der Satyrn hinzutreten.² Es war hier notwendig, das Verhältnis zwischen Silenen und Satyrn zu erörtern. Wie man auch darüber urteilen mag, jedenfalls sind beide nahe verwandt, nur landschaftlich verschieden gestaltet; sie gehören zu der großen Klasse der Naturdämonen, die sich durch Lüsterheit auszeichnen und die deshalb als Fruchtbarkeitsdämonen betrachtet werden. Was die Satyrn betrifft, so wird dies durch ihre Tätigkeit beim Aufsprießen der Saat bestätigt, dem sie durch das *βωλοκοπεῖν*, Zerschlagen der Schollen und Auebnen der Unebenheiten auf dem Acker, nachhelfen (vgl. u. S. 472).

7. Pan. Der bocksbeinige und bocksköpfige Gott Pan³ ist seiner ganzen Erscheinung nach diesen Dämonen sehr ähnlich, nur ist sein Ursprung völlig klar, er ist ein ausgesprochener Hirtengott, der seine Züge den Tieren entliehen hat, die er weidet. Wie die Silene und die Satyrn tritt er sowohl im Kult wie in den Bildern, z. B. den sogenannten Nymphenreliefs, sehr oft zusammen mit den Nymphen auf und wird dem Dionysos beigeordnet. Sein Bild hat stärker und zäher die theriomorphen Züge bewahrt, obgleich er in alter Zeit auch ganz menschlich gebildet wird.⁴ In seinem Stammland Arkadien lebte eben der Theriomorphismus in ungewöhnlich starken Resten fort; es finden sich dort eigentümliche Dämonen und Mischwesen, z. B. vier widderköpfige tanzende Figuren einer am Tempel von Petrovuni nahe

¹ Ähnlich ist die Ansicht Brommers, *σάτυροι* und *σάτυροι*, Philol. XCIV, 1940, S. 222ff., daß *σατῆρ* das Pferdewesen bezeichnet, *σάτυρος* im 5.–3. Jahrhundert gleichbedeutend ist und wohl von Pratinas eingeführt und auf die Pferdewesen bezogen wurde; die Bockswesen wurden wohl *πῆνες* genannt; s. unten S. 236.

² Vgl. Wilamowitz a. a. O. S. 463ff.

³ Roscher und Wernicke in RL s. v., Zeugnisse Farnell, Cults V S. 464ff. Kunstdarstellungen: Die antiken Terrakotten III: 1, F. Winter, Die figürlichen

Terrakotten S. 220f.; Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei, Text II S. 294. Bockswesen auf attischen Vasenbildern erst im 5. Jahrh.; Verzeichnis bei F. Brommer, *Satyroi*, Diss. München 1937 S. 12ff.; Statuetten ebd. S. 17ff.

⁴ Menschlich gebildet in dem archaischen Weihgeschenk des Phauleas, Ath. Mitt. XXX, 1905, S. 65ff. u. Taf. IV. Für die Etymologie wichtig die Inschrift aus einem Panheiligtum am Lykaion, τῷ Πάνι, dem Weider, ebd. S. 66 = IG. V: 2, 556; dagegen Wilamowitz, GdH. I S. 247 A. 1.

Methydrion gefundenen Bronzegruppe (Taf. 50, 2),¹ sowie die musizierenden und tanzenden Dämonen mit Köpfen und Gliedern von verschiedenen Tieren auf dem Schleier der Despoina in Damophons Kultgruppe im Tempel zu Lykosura (Taf. 31, 2);² ebendort hat man in dem Megaron des Tempels Terrakotten mit Menschenleib und Tierköpfen – Kuh-, Schaf-, und hauptsächlich Widderköpfen – gefunden.³ Dazu kommen noch die lakonischen bocksgehaltigen Tityroi. Pan ist vom selben Schlag, und es kann kaum zweifelhaft sein, daß es anfänglich eine Mehrheit von Panen gegeben hat, wenn auch Pane und Panisken erst im fünften Jahrhundert, wohl nach dem Vorbild der Satyrn, erscheinen.⁴ Pan wurde zum Einzelgott, weil er im Gegensatz zu Satyrn und Silenen einen Kult hatte; die Hirten erwarteten Schutz und Gedeihen ihrer Herden von diesen Naturdämonen. Der heutige Volksglaube spricht oft von der Waldfrau, obgleich es eine Mehrheit von Waldfrauen gibt, eine einfache und bekannte sprachliche Gewohnheit, die, von dem Kult unterstützt, den Kultdämon aus der Mehrzahl der gleichartigen Dämonen hervorgehen ließ; denn der Kult kann sich nicht an die kollektive Schar wenden, sondern richtet sich an einen, der dadurch zum Gott erhoben wird. So wurde Pan der populäre, aber auch gefürchtete Schutzherr der arkadischen Ziegenherden. Weitere Verbreitung und Aufnahme in die griechische Götterwelt fand diese ungeschlachte Gestalt, als Pan nach der Schlacht bei Marathon in Athen einen Kult erhielt.

8. Die Flußgötter. Acheloos. Nirgends ist die Verbindung zwischen der Gottheit und dem Natursubstrat, aus dem sie hervorgegangen ist, so deutlich und handgreiflich wie bei den Gottheiten des Wassers, und zwar tritt sie im Kult anschaulich hervor.⁵ Das Opfer, das nach der gewöhnlichen Sprache des Kults der Gottheit gebracht wird, wird ins Wasser versenkt oder darin niedergelegt, also in das Element selbst, eine Sitte, die sich hartnäckig durch das ganze Altertum gehalten hat und bei vielen Völkern bis auf den heutigen Tag üblich ist. Opferquellen, die in allen Ländern vorkommen, fehlen auch in Griechenland nicht.⁶ Bei Homer ist der Kult der Flüsse schon

¹ F. Hiller von Gärtringen und H. Lattermann, *Arkadische Forschungen*. Abh. Akad. Berlin 1911 Anhang 4 Taf. XIII, 3; Brommer a. a. O. S. 10 und Abb. 1 und 2.

² BSA. XIII, 1907, Taf. XIV; sie heben sich charakteristisch von den auf einem anderen Fries dargestellten Meerwesen ab und müssen heimischen Ursprungs sein. Nach Dickens a. a. O. S. 393f. sind es nicht Mischgestalten, sondern Tiere in Menschenkleidern: Schwein, Widder, Esel, Fuchs, Pferd, Hund; bei der Kleinheit der Bilder ist es schwierig, die wirkliche Beschaffenheit zu entscheiden. Vgl. Nilsson, *Gr. Feste* S. 347f., wo ich mich für Maskentänze ausgesprochen habe; auch diese gehen auf tiergestaltige Dämonen zurück.

³ BCH. XXIII, 1899, S. 635f.; Eph. arch., 1912, S. 156ff.

⁴ K. Wernicke, *Hermes* XII, 1897, S. 309; Pane in Mehrzahl Aristoph., *Ekkli.*, V. 1069, und schon bei den Tragikern nach Schol. Theokr. IV, V. 62; Plat., *de leg.* VII p. 815 C. in bakchischen Tänzen; in der Inschrift aus der Nymphengrotte in Phyle, IG. II² 4828 nach der revidierten Lesung Peeks, *Athen. Mitt.*, LXVII, 1942, S. 59, *Πᾶσι φίλοις κατλ.* F. Brommer, Pan im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., *Marburger Jahrb. f. Kunstwiss.* XV, 1949–50, S. 5ff.; reich illustriert; ders., Panbilder des 5. Jahrhunderts, *Arch. Anz.* 1938 S. 376ff.

⁵ Guter Artikel in PW. s. v. Flußgötter von Wasser.

⁶ Im allgemeinen Eustathios zu Ψ 148 p. 1293, 26; Dirke, Aisch., *Septem*, V. 273; Lerna, *Plut.*, *de Isid.*, p. 364 F (umgedeutet als ein Opfer an den Pfortner der Un-

voll entwickelt; so läßt er den Achill sagen, daß die Troer viele Stiere dem Skamandros opfern und Pferde lebendig in seine Fluten stürzen (Φ 131f.), und daß Peleus fünfzig Schafe in die Quellen des Spercheios opfern wollte (Ψ 147); Skamandros hat seinen eigenen Priester (E 77), Spercheios einen heiligen Bezirk und Altäre (Ψ 148). Ebenso wurden Pferde oder Stiere als Opfer an Poseidon oder die Wassergottheiten ins Meer gestürzt, ein kostspieliges Opfer, das zweimal für Argolis bezeugt ist.¹ In Syrakus ruderte man von einem Altar der Ge Olympia aus eine Strecke auf das Meer hinaus und versenkte dort eine tönernen Schale mit Blumen, Honigwaben und Räucherwerk.² Die Temeniden in Makedonien opferten einem Fluß ὡς σωτήρι.³ Auf Mykonos wurden am 7. Hekatombaion dem Acheloos zehn Lämmer geopfert, drei am Altar und die übrigen „in den Fluß“, d. h. entweder wurden sie darin versenkt oder man ließ wie Horaz ihr Blut in den Fluß fließen.⁴ Das Blut des Stieres, den Menelaos auf dem Schiff dem Poseidon und den Nereiden für die glückliche Heimfahrt opferte, floß in die Wogen hinab.⁵ Dem Alpheios wurden an der olympischen Feier Gaben allerlei Art in die Fluten geworfen.⁶ Dem Pamisos brachte der König ein jährliches Opfer.⁷ Beim Übergang über einen Fluß wurde diesem ein Opfer dargebracht, oder man wusch wenigstens die Hände und sprach ein Gebet.⁸ Als König Kleomenes auf seinem Zug gegen Argos dem Erasinos, den er überschreiten mußte, geopfert hatte, ohne günstige Vorzeichen zu erhalten, führte er bezeichnenderweise sein Heer nach Thyrea zurück und brachte es über das Meer nach Nauplia, wobei er dem Meer einen Stier opferte.⁹

terwelt, Pylaochos); ähnlich Kyane in Syrakusa, Diodor V 4; Quelle des böotischen Kephisos, Paus. X 8, 10; Hagno auf dem Lykaion, ebd. VIII 38, 4; in Andania, IG. V: 1, 1390 = SIG³ 736 = LS. 58 Z. 84ff., durch eine Opferbüchse ersetzt; Epidauros Limera, Paus. III 23, 8; Amphiaras ebd. I 34, 4; in Phrygien, Maximus Tyrius, or. 38.

¹ Die aus dem Meeresgrund hervorbrechende Süßwasserquelle Dine an der argivischen Küste, Paus. VIII 7, 2; vgl. die Anekdote von den Tirythiern, Athen. VI p. 261 D f. Andere, auch nichtgriechische und spätere Beispiele: die Illyrer (vielleicht eine griechische Kolonie), Servius Verg. Georg. I 12; die Mager im Heere des Xerxes am Strymon (weiße Pferde), Herodot VII 113; Spenden des Xerxes bei dem Übergang über den Hellespont, ebd. VII 54; S. Pompejus, Dio Cass. XLVIII 48; Tirdates am Euphrates, Tac., Ann. VI 37; Alexander d. Gr. am Hellespont, Arrian I 11, 6; am Indischen Ozean, Stiere, ebd. VI 19, 5; Menschenopfer, Suidas s. v. περὶ ψυχῆ; außerdem ein Stier, Plut., sept. sap. conv. p. 163 B. Die Zweifel von P. Stengel, Die Opfer der Fluß- und Quellgottheiten in Griechenland, Jahrb. f. klass. Philol. CXXV, 1882, S. 733 u. ebd. CXLIII, 1891, S. 449ff., können dagegen nicht aufgenommen, denn wenn man das Blut des Opfertieres, wie Horaz es tut und die Opfer-

ordnung aus Mykonos es vorschreibt, in das Wasser fließen läßt, bedeutet das dasselbe. Der Streit, ob Dine Quelle oder Meer ist, ist belanglos. Die Opferform ist dieselbe, ob man den Quellen, den Flüssen oder dem Meer opfert. Ferner ders., Die Pferdeopfer der Griechen, Philol. XXXIX, 1880, S. 182ff.; gegen seine orientalische Herleitung s. Nilsson, Gr. Feste S. 72 A. 1.

² Polemon bei Athen. XI p. 462 C.

³ Herodot VIII 138.

⁴ Die Fasti SIG³ 1024 = FS. 4 Z. 34ff.

⁵ Eur., Hel., V. 1584ff.

⁶ Achill. Tat. I 18.

⁷ Paus. IV, 3, 10; Heilort für Kinder ebd. 31, 4. Der kleine Tempel mit vielen Votivgaben ist wiedergefunden, N. Valmin, The Swedish Messenia Expedition, Acta Soc. Humaniorum Litt. Lund XXVI, 1938, S. 419ff.

⁸ Hesiod, Op., V. 737ff.

⁹ Herodot VI 76. Vgl. die o. A. angeführten Beispiele; bei den Opfern der Perser ist es zweifelhaft, inwieweit wirklich persische Sitte vorliegt. Opfer an Wassergottheiten ins Wasser zu versenken, ist bei vielen Völkern gebräuchlich; s. J. G. Frazer zu Paus. VIII 7, 2; H. Oldenberg, Religion der Veda, 1894, S. 341 A. 1. F. Dölger, Antike und Christentum III, 1932, bes. S. 15ff.

Daß die Haare, welche sich die Epheben beim Eintritt ins Mannesalter und die Mädchen beim Eintritt in die Ehe abschnitten, einem Fluß als *θρεπτήρια* geweiht wurden, ist eine bekannte Sitte, für welche der Hinweis auf Ψ 142ff. genügt, wo Achill sagt, daß Peleus versprochen hatte, nach seiner Heimkehr seine Haare den Quellen der Spercheios unter einem großen Opfer darzubringen. Die Flüsse wurden als Ernährer des jungen Geschlechts betrachtet, wofür die vielen mit Flußnamen zusammengesetzten Personennamen bezeichnend sind.¹ Skamandrios und Simoeisios kommen schon bei Homer vor, bei dem theophore Namen sonst sehr selten sind.

Freilich sind die Flußgötter sehr oft völlig anthropomorph, schon bei Homer spricht Skamandros, einem Mann gleichend, mit Achill (Φ 213), zugleich wird er „der tiefwirbelnde Fluß“ genannt, und die Schilderung erhält ihre Großartigkeit durch die Veranschaulichung des Aufruhrs des Elementes. Wenn es dann weiter heißt, daß er wie ein Stier brüllte (V. 237), kann das eine Metapher sein, wird wohl aber besser auf die Stiergestalt des Flusses bezogen.² Der Meeresgott Poseidon wird *τάρειος* und seine Mundschenke in Ephesos werden *ταῦροι* genannt.³ Dem stiergestaltigen Bild des Flußgottes bzw. des Mannstieres wird jetzt der Name Acheloos beigelegt. Im Altertum kam die Stiergestalt allen oder wenigstens einer großen Zahl von Flüssen zu.⁴ Flußgötter erscheinen auf Sizilien und in Unteritalien auf den Münzen als menschenköpfige Stierprotome oder wenigstens mit Hörnern, was in anderen Städten nachgeahmt wurde.⁵ Acheloos ist sehr früh und weithin verehrt worden. Schon bei Homer ist er ein großer Gott, von dem alle Flüsse, das Meer, die Quellen und die Brunnen ihr Wasser haben,⁶ und erscheint von den Nymphen des Sipylos umgeben. Sein Kult findet sich an vielen Orten, z. B. in Athen, Oropos, Megara, Mykonos, Metapontum.⁷ Er tritt auch in einem allbekannten Mythos auf, wo er mit Herakles kämpft. Die Frage entsteht, ob diese weit verbreitete, schon von Homer bezeugte Verehrung von dem großen Fluß in Akarnanien ausgeht oder von einem anderen Fluß desselben Namens – es gibt einen am Lykaion und einen weiteren in Thessalien – oder

¹ Zusammengestellt bei E. Sittig, *Nom. theoph.* S. 127, der nicht den vollen Gewinn des wichtigen Themas erschöpft hat. Wichtige Bemerkungen bei Wilamowitz, *GdH* II S. 99 A. 3. Bemerkenswert ist, daß nur wenige Flußnamen so verwendet werden: Kephisos (aber nicht Ilissos!), Ismenos, Asopos, Acheloos, Alpheios nur einmal, in Makedonien Nestis und Strymon, in Kleinasien Skamandros, Kaikos, Maiandros und einige andere. Das deutet darauf, daß ein lebhafter Kult die Voraussetzung war. Die theophoren Eigennamen wurden erst im 6. Jahrh. geläufig.

² Wilamowitz, *GdH* I S. 150 A. 4.

³ Athen. X p. 425 C. Vgl. u. S. 449.

⁴ Cornutus, *Theol. graec.* 22 p. 42, 16 Lang; Eustath., *Dion. Perieg.* 433; Festus I 550, 1f. Thewrek; Probus zu Verg. Georg. IV, V. 371; Porphyry. zu Horaz carm. IV 14, V. 25; Eur., *Iph. Aul.*, V. 275 (Al-

pheios als *ταυρόπου σῆμα*); Ion., V. 1261, *ταυρόμορφον ὄμμα Κηφισοῦ*. Aufzählung bei Aelian, V. H., II 33, Stier: Erasinios, Metope, Eurotas, Asopos im nördl. Peloponnes, Kephisos in Argolis, Mann mit Stierhörnern Kephisos in Attika. Die Liste beruht auf alter Gelehrsamkeit. Pamisios stiergestaltig dargestellt auf einer Stele aus seinem Heiligtum bei H. Floros, Valmin a. a. O. S. 438ff. (Taf. 50, 3).

⁵ Siehe die Listen bei F. Imhoof-Blumer, *Fluß- und Meergötter* auf griech. u. röm. Münzen, *Revue suisse de numismatique* XXIII, 1924, S. 173ff.

⁶ Φ 194ff., wenn der Vers 195 athetiert wird (Wilamowitz, *GdH* I S. 93 A. 2); Ω 616.

⁷ Nachträge: Grenzstein aus Kyme auf Euböa, *Νυμφῶν Ἀχελώϊου*, Arch. Anz. 1914 S. 124; *ἱερὸν Ἀχελώϊου Πρεσβῶνων*, Erythrai, Abh. Akad. Berlin 1909: 2, S. 17.

ob, wie andere meinen, Acheloos ein Name für Wasser überhaupt ist.¹ Das Wort hat freilich mitunter eine solche Bedeutung;² darauf ist aber kein Verlaß, da es sich um die gewöhnliche metonymische Verwendung eines Götternamens handeln kann. Die Etymologie ist unsicher. Obgleich somit die Entscheidung zweifelhaft bleiben muß, scheint es dennoch das Wahrscheinlichste, daß 'Αχελῷος ursprünglich eine allgemeine Bezeichnung für Wasser bzw. Fluß ist, die später an dem großen westgriechischen Strom haften blieb, denn auf diese Weise würde die weite Verbreitung des Kults des Acheloos, seine mythische Bedeutung und die geläufige Bezeichnung des im Mannstier verkörperten Flußgottes als Acheloos am besten verständlich.

Auch diesem Typus ist orientalischer Ursprung zugeschrieben worden,³ der jedoch nur formal sein kann; denn die orientalischen Mannstiere haben nichts mit dem Wasser zu tun. Der Gehalt ist rein griechisch und beruht darauf, daß die Griechen sich die Flußdämonen in Stiergestalt dachten. In den ältesten Beispielen aus dem Mutterland, welche Acheloos im Kampf mit Herakles darstellen, ist er als Stier-Kentaur mit menschlichem Oberkörper gebildet; die frühesten, die einen menschenköpfigen Stier zeigen, sind jonisch und weder beschriftet noch in einem mythischen Zusammenhang stehend, so daß der Name auf einem Rückschluß beruht. Die Entwicklung des Typus nahm in diesem Fall einen anderen Verlauf als bei den Kentauren: auf einen Stierleib wurde ein menschlicher Kopf gesetzt. Auf späteren Denkmälern wird Acheloos wie andere Flußgötter ganz vermenschlicht, auf apulischen Vasen aber als richtiger Stier dargestellt. Es ist nicht zu bezweifeln, daß dies ein Rückfall ist, der durch die immer lebendig gebliebene Vorstellung von der Stiergestalt der Flußgötter unterstützt wurde. Die Mischwesen wurden als unorganisch und unkünstlerisch empfunden. Nur in den Kentauren hatte die große Kunst des fünften Jahrhunderts eine maßgebende Form zur herrschenden Gestaltung gebracht; die Satyrn wurden immer mehr vermenschlicht. Es ergab sich ein Entweder-Oder; wenn man die volkstümliche Beziehung des Flußgottes zum Stier beibehalten wollte, mußte man ihn als ganzen Stier darstellen.

Die Flußgötter unterscheiden sich von den Satyrn und anderen Naturwesen darin, daß sie keine kollektive Schar bilden. Das war nicht möglich, weil jeder Fluß ein Individuum ist, das einen eigenen Gott und einen eigenen Kult hatte. Jedoch bilden die Flußgötter eine Mehrzahl, und allen ist die Stiergestalt eigen, nicht nur dem Acheloos. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß die Griechen sich die Flußdämonen wie andere Naturdämonen seit alters theriomorph dachten, und zwar in Stiergestalt; ein jeder Fluß hatte seinen Dämon wie jede Quelle den ihrigen, einer von ihnen, Acheloos, ist auf dem Weg gewesen, ein allgemeiner Flußgott zu werden.

¹ Vgl. Oxyrh. Papyri II 221 col. 9 Z. 18ff. πολλούς τε πρὸ Δήμητρος θύειν 'Αχελῷω, ὅτι πάντων ποταμῶν ὄνομα ὁ 'Αχελῷος καὶ ἔξ ὕδατος καρπός. Ephoros bei Macrobi., Sat., V 18, 6–8. (Fr. gr. Hist. 70, 20 Jacoby).

² Eur., Bacch., V. 625.

³ Umsichtige Besprechung der bildlichen Überlieferung von F. Matz, Die Naturpersonifikation in der griech. Kunst, Diss.

Göttingen 1913 S. 90ff., der nicht zum Nutzen der Sache Acheloos getrennt von den übrigen Flußgöttern behandelt. Die Münzen F. Imhoof-Blumer a. a. O. S. 173ff. Vgl. Pfuhl, Zeichn. u. Mal. d. Gr. I S. 323f. Wenig bedeutsam sind die sog. Acheloosköpfe aus ägyptischer Fayence, Lindos I, C. Blinkenberg, Les petits objets, 1931, S. 361 Nr. 1232ff.

In den Trachinierinnen des Sophokles freit Acheloos um Deianeira in dreifacher Gestalt, als Stier, als sich ringelnder Drache, als Mann mit Stierkopf.¹ Dadurch erklärt sich die vom Üblichen abweichende Darstellung auf einer Vase des Pamphaios, die Herakles darstellt, wie er die Hörner des Acheloos ergreift; Acheloos hat von den Hüften an einen riesigen Fischleib;² er besaß also die Fähigkeit, sich zu verwandeln, die den Wasserwesen, und zwar besonders den Meerdämonen, eigen ist.³

9. Meerdämonen. Zu diesen verwandlungsfähigen Meerwesen gehört Thetis, eine Meernymphe, die Homer zur Göttin erhoben hat, obgleich sie auch bei ihm ausdrücklich als zu den Meernymphen gehörig bezeichnet wird.⁴ An ihr haftet das noch jetzt in verschiedenen Brechungen erzählte Volksmärchen von der Meerfrau oder Elfe, die ein Sterblicher zur Gattin gewinnt und die ihm Kinder gebiert, aber bald wieder in ihr Element zurückkehrt.⁵ Die Überwindung der Thetis im Kampf, die in die mythographische Überlieferung zurückgedrängt wurde, ist durch eine Reihe von Vasenbildern bekannt, welche die Verwandlungen durch beigefügte Tiere, Löwen, Schlangen usw., andeuten; eine ähnliche Darstellung fand sich auf der Kypseloslade; die literarischen Zeugnisse fügen andere Tiere und Feuer hinzu.⁶

Dieselbe Fähigkeit, sich zu verwandeln, besitzt Proteus, den Menelaos überwältigte, obgleich er sich in eine Schlange, einen Panther, einen Eber, ein Gewässer und einen Baum verwandelte, und den er zwang, ihm über seine Heimfahrt zu weissagen (δ 363 ff.). Proteus ist hier auf der Insel Pharos an der ägyptischen Küste lokalisiert, sonst scheint er im Ägäischen Meer und besonders an der chalkidischen Küste zu Hause zu sein. Ein anderer Meergott mit eigentümlichen Mythen, die hier jedoch nicht von Belang sind, ist der besonders in Böotien und auf Euböa lokalisierte Glaukos,⁷ der die Gabe der Weissagung besitzt. Warum diese Gabe besonders den Meergottheiten zugeschrieben wird, erhellt aus den Worten der Odyssee über Proteus (δ 385) θαλάσσης πάσης βένθεα οἶδε und (389) ὅς κέν τοι εἴπησιν ὁδὸν καὶ μέτρα κελεύθου νόστον θ', ὥς ἐπὶ πόντον ἐλεύσεια ἰχθυόεντα. Für ein seefahrendes Volk war es bei den damaligen Gefahren der Seefahrt und den mangelnden diesbezüglichen Kenntnissen eine Angelegenheit von höchster Wichtigkeit, sich sichere Auskunft über die Fahrt zu verschaffen. Eine ähnliche weniger populäre, aber schon in der Odyssee erwähnte Gestalt ist Phorkys, dem ein später Verfasser die Fähigkeit der Verwandlung zuschreibt.⁸ Nereus ist wenig mehr als der Vater der Nereiden und wird als wohlwollend und wahrhaftig, d. h. weissagend, von Hesiod erwähnt,⁹ was auch spätere

¹ Soph. Trach., V. 9 ff.; vgl. V. 507 ff.

² Gerhard, Auserlesene Vasenbilder 115; Wiener Vorlegeblätter, Ser. D Taf. VI. Der Name ist inschriftlich gesichert, sonst würde man die Gestalt für Triton halten; vielleicht liegt eine der nicht ungewöhnlichen Verwechslungen der Maler vor.

³ Ausführliche Behandlung bei M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, Philol. Suppl. XIV: 2, 1924, S. 138 ff.

⁴ Σ 432, ἐκ μὲν μ' ἀλλάων ἀλίων ἀνδρὶ δάμασσαν; 139, ἀλῆσι κασιγνήτησι μετῆδα.

⁵ Vgl. o. S. 22 f.; ähnliche neugriechische Märchen, Schmidt, Volksleb. S. 115 ff.; Lawson, Greek Folklore S. 137 ff.

⁶ Belege s. v. Thetis in RL., literarische V, S. 786 f., bildliche S. 795 f.

⁷ Kultinschrift aus Chalkis, LS. 10 Z. 12.
⁸ Artemid., Oneirocr. II 38 p. 144, 4 Hercher.

⁹ Hesiod., Theog., V. 233 ff.

Dichter erzählen. Triton schließlich wird in der älteren Zeit selten genannt;¹ das fischschwänzige Wesen, mit dem Herakles kämpft, wird auf einigen Vasen inschriftlich mit diesem Namen bezeichnet.² Triton hat sich in den Tritonen und Tritoninnen vervielfältigt.³

Nun werden alle diese Wesen auch mit dem ἄλιος γέρων identifiziert außer Triton, der aber in den Darstellungen von Herakles' Kampf an seine Stelle eintritt. Auf einer Höhe bei Byzanz stand ein Heiligtum des ἄλιος γέρων, den einige mit Nereus, andere mit Proteus identifizierten.⁴ Glaukos wurde bei den Ibern unter dem Namen γέρων verehrt; es gab dort eine ἄκρα Γλαύκου,⁵ vermutlich waren die Namen von Griechen gegeben worden. In Gyttheion wohnte der γέρων im Meer, Pausanias identifiziert ihn mit Nereus, dieser wird nach Hesiod γέρων genannt.⁶ Proteus und Phorkys heißen beide bei Homer ἄλιος γέρων; Thetis und die Meermädchen sind bei ihm dessen Töchter.⁷ Schließlich ist auf einem archaischen Bronzeblech aus Olympia das fischschwänzige Monstrum, mit dem Herakles ringt, als ἄλιος γέρων bezeichnet.⁸ Es gibt ein vereinzelt Zeugnis für sein Fortleben im neugriechischen Volksglauben.⁹

Man hat sich um die Bedeutung des ἄλιος γέρων gestritten. Gegen die alte Ansicht, nach der die übrigen hier erwähnten Meergötter durch örtliche Differenzierung aus ihm hervorgegangen sein sollten, hat Kuruniotis die neue aufgestellt, daß ἄλιος γέρων der Eigenname eines einstmaligen großen Gottes gewesen sei; andere Götter drängten ihn in den Hintergrund, denen sein Name als Beiname beigelegt wurde.¹⁰ ἄλιος γέρων kann aber nie und nimmer ein wirklicher Eigenname gewesen sein, er steht auf einer Linie mit den ἄλλαι des Homer und den νόμοι, d. h. jungen Frauen. Der ἄλιος γέρων wird natürlich Vater der ἄλλαι; da sie Nereiden heißen, heißt ihr Vater ebenso natürlich Nereus.¹¹ Usener sagt mit Recht, es sei Vorbedingung für die Entstehung eines großen Gottes, daß sein Name undurchsichtig ist. Unmittelbar verständliche Namen sind für die niederen Gestalten des Glaubens charakteristisch; ἄλιος γέρων ist einer der vielen Naturdämonen der Griechen, den man überall wiederfand. Er tritt in der Einzahl auf, weil jeder Ort den seinen verehrte; über die Bedeutung des Kults in dieser Hinsicht vergleiche man, was oben von Pan gesagt worden ist (S. 236); deshalb konnte er auch an verschiedenen Orten mit verschiedenen Namen benannt werden. Einer von diesen Namen ist etymologisch durchsichtig, Glaukos, denn γλαύκη bedeutet das Meer,¹²

¹ Hesiod, Theog., V. 931ff., μέγας, ὃς τε θαλάσσης πυθμέν' ἔχων - - - δεινὸς θεός; Herodot IV 188, Verehrung in Libyen; Eur., Kykl., V. 263.

² Aufgezählt RL. V S. 1165.

³ Dreßler verzeichnet s. v. Triton in RL. am Anfang die Literatur und behandelt ausführlich die bildliche Überlieferung.

⁴ Dionys. Byz., de Bospori navig. p. 29 Wescher; p. 20 Gägnerich 1927.

⁵ Schol. Apoll. Rhod. II, V. 767.

⁶ Paus. III 21, 9; Hesiod, Theog., V. 234.

⁷ Proteus δ 365, Phorkys v 96, 345; Thetis A 538 u. ö., κόυραι ἄλαιοι γέροντος, ω 58.

⁸ Bronzen von Olympia Tf. XXXIX, 16 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

699; A. Furtwängler, Die Bronzefunde von Olympia, Abh. Akad. Berlin, 1879: 4, S. 96f. Die Inschrift Roehl, Inscr. graec. antiquissimae, 34, 'Hρ[ακλ]ῆ[ς] [ἄ]λιος γέρων.

⁹ Schmidt, Volksleb. S. 135f.

¹⁰ K. Kuruniotis, Herakles mit Halios Geron und Triton auf Werken der älteren griechischen Kunst, Diss. München 1893.

¹¹ Es ist möglich, daß der Name Nereus, wie Kuruniotis will, aus dem Namen Nereiden abstrahiert ist; dieser findet sich bei Homer, jener zuerst Hymn. hom. in Apoll., V. 319.

¹² Hesiod, Theog., V. 440; H. Usener,

nicht nur als Beiwort, und Γλαύκη ist ein Nereidenname. Ebenso ist es wahrscheinlich, daß eine ähnliche Bedeutung in dem Namen Triton steckt, denn derselbe Stamm kehrt wieder im Namen der Meeresgöttin Amphitrite.¹ Zwei dieser Wesen tragen Namen, die auf das Natursubstrat hinweisen;² so zeigt sich auch hier das enge Verbundensein dieser Wesen mit dem Element. ἄλιος γέρων ist die allgemeinste Bezeichnung des Meerdämons.³

So bevölkert der Glaube das Wasser mit einer großen Zahl von Wesen, die teils menschengestaltig, teils Vierfüßler sind und einige Züge den Meeres-tieren entleihen. Pferde- und kuhgestaltige Wasserwesen sind in dem heutigen europäischen Volksglauben sehr häufig, ebenso wie im alten Griechenland. Acheloos ist ein Mannstier, Poseidon ist der Pferdegott, und viele Quellen sind nach dem Pferd benannt: Hippokrene, Aganippe u. a. Eine nette Geschichte aus dem Altertum sieht solchen des modernen Volksglaubens sehr ähnlich: Auf der Fahrt nach Lesbos, wo Methymna gegründet werden sollte, mußte eine Jungfrau als Opfer ins Meer gestürzt werden, ihr Liebhaber sprang ihr nach; als er nach einiger Zeit zurückkehrte, erzählte er, daß sie mit den Nereiden lebte und er die Pferde des Poseidon hütete.⁴

Die zugehörigen Denkmäler⁵ gehen in sehr frühe Zeit zurück. Die meisten stellen den Herakles dar – der alle Unholde und Naturdämonen überwinden muß – im Kampf mit einem Mischwesen; dieses hat einen menschlichen Kopf und einen Oberkörper, der in einen mächtigen Meerdrachen ausläuft. Daß er auf der Bronze aus Olympia ἄλιος γέρων genannt wird, ist nicht so zu verstehen, daß der Bildtypus von dem einen auf den anderen übertragen wird; sondern weil alle diese Dämonen gleichartig waren, konnten sie durch denselben Bildtypus dargestellt werden. Buschor, der in einer tiefdringenden Untersuchung die ältesten bildlichen Darstellungen behandelt hat,⁶ scheidet genau zwischen Triton, der anfänglich ein Fischmann war, und Nereus, dessen Körper in einem mächtigen Meerdrachen ausläuft; er nennt ihn den Meergreis, da er oft mit einer Glatze dargestellt wird, und auch später, als er völlig menschlich gebildet wird und würdig mit einem Szepter in der Hand auftritt. Gewiß sind Triton und Nereus zwei verschiedene mythologische Gestalten, es scheint jedoch, daß Buschor das Fließende und Unbestimmte der ältesten Darstellungen unterschätzt. Das zeigt sich darin, daß in dem frühen sechsten Jahrhundert in dem Kampf mit Herakles Triton den Nereus

Göttliche Synonyme, Rh. Mus. LIII, 1898, S. 351 = Kl. Schriften IV, 1913, S. 280.

¹ Zitate bei E. Boisacq, Dict. étymologique de la langue grecque s. v. Dies ist oft bemerkt; dazu fügt man den Bach Triton, den See Tritonis und Athena Tritogeneia, was sehr unsicher ist. Vgl. P. Kretschmer, Glotta X, 1920, S. 38ff.; G. Lip-pold, Athen. Mitt. XXXVI, 1911, S. 105ff.

² Die Zusammenstellung von Νηρεύς, Νηρηίδες mit neugr. νερό muß aufgegeben werden. νερόν ist νεαρὸν ὕδωρ, frisches Wasser; Phrynichos νηρὸν ὕδωρ μηδαμῶς, ἀλλὰ πρόσφατον, ἀκραφνές; νερό im thra-kischen und kappadokischen Dialekt; s. K. Krumbacher, Abhandl. f. W. Christ,

1891, S. 362f.; A. Thumb, Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus, 1901, S. 94.

³ Eine kuriose Parallele im Schwedischen ist der Alte im Brunnen (Brunnengreis), eine Neuschöpfung, die nur als Kinderschreck dient, um die Kleinen abzuhalten, dem Brunnen zu nahe zu kommen und hinein-zufallen.

⁴ Antikleides bei Athen. XI p. 466 C.

⁵ A. Furtwängler, Der Goldfund von Vetersfelde 43. Berliner Winckelmanns-programm, 1883, S. 25f.

⁶ E. Buschor, Meermänner, Sitz.-Ber. Akad. München, II: 1, 1941.

ersetzt und in derselben Gestalt wie dieser auftritt (a. a. O. S. 18). Am Schluß dieses Jahrhunderts erscheint Nereus wieder, verschwindet wieder im Anfang des vierten, während Triton seine Mischgestalt beibehält und vervielfältigt wird (S. 42f.).

Interessant ist das Bild auf einer Amphora der sogenannten pontischen Gattung;¹ zwischen den Henkeln erscheinen drei Mischwesen (Taf. 50, 4), auf der anderen Seite entsprechen ihnen vier Frauengestalten, d. h. Meer-nymphen; die Mischgestalten sind männlich und haben einen normalen menschlichen Körper, an den hinten am Gesäß ein Fischleib angefügt ist; sie sind also in derselben Weise gebildet wie der altertümliche Kentauren-typus. Sie sind wirklich *ἄλιοι γέροντες*, denn sie tragen lange weiße Haare und Bärte, die eindeutig beweisen, daß die Vorstellung von dem Greisenalter der männlichen Meerdämonen verbreitet war.² Wenn Fischdämonen in Mehrzahl vorkommen wie auf archaischen Bronzehenkeln, braucht man nicht an eine Verdoppelung aus künstlerischen Rücksichten zu denken; die Meerdämonen leben wirklich im Volksglauben in der Mehrzahl, obgleich Kult und Mythos einen als Einzelperson heraushoben.

Die Tritonen sind neben den Kentauren die einzigen Mischgestalten, deren sich die bildende Kunst auf ihrem Höhepunkt angenommen hat, aber sie treten lange nicht so früh wie jene auf. Es scheint Skopas gewesen zu sein, der sie zuerst benutzt hat.³ Dann ging es weiter. Gleichwie man in der späteren Kunst Kentaurenfrauen, z. B. auf dem Mosaik aus der Villa des Hadrian, findet, findet man auch Tritoninnen und Tritonfamilien. Der Triton wird mit dem Kentauren zum Seekentauren kombiniert, wozu die Vorstellung von pferdegestaltigen Wasserwesen und Hippokampen mithalf. Das interessiert hier nicht weiter, nur darf man vielleicht vermuten, daß diese Vervielfältigung der Meereswesen nicht ganz willkürlich war, sondern im alten Glauben einen Anhalt hatte.

Dem Mischwesen, das gewöhnlich Triton genannt wird, schreibt man wie den übrigen hier besprochenen Mischgestalten orientalischen Ursprung zu, wofür mehr oder weniger treffende Parallelen aus der orientalischen Kunst angeführt werden. Über diese Moderichtung mögen zum Schluß einige Worte gesagt werden, da die Meinung naheliegt, daß nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt aus dem Orient stammt. Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß der minoischen Kunst Mischgestalten in großer Fülle geläufig sind; freilich können wir nicht feststellen, daß sie in bestimmte Gruppen mit Beziehung auf besondere Gebiete der Natur gesondert waren.⁴ Trotz des Bruches, der zwischen der vorgeschichtlichen und der altgriechischen Kultur bestand, ist kaum zu leugnen, daß diese Mischbildungen fortgelebt haben können. Der älteste Typus mit einem hinten an einen menschlichen Körper angefügten Tierleib findet sich gerade im Mutterland bei der Darstellung

¹ Abgebildet Röm. Mitt. II, 1887 Taf. 8, 2 = F. Dümmler, Kl. Schriften III, 1901, Taf. VII, u. danach RL. V S. 1163.

² Es kann Buschor a. a. O. S. 30 nicht zugegeben werden, daß diese Darstellung eine etruskische Verbalhornung sei. Es haftet etwas Dogmatisches an seiner ver-

dienstlichen Untersuchung.

³ Nach Plinius, N. H. XXXVI, 26.

⁴ Die mykenische Kentaurengemme s. o. S. 230. Sonst ist nur das Siegel mit der sogenannten Skylla zu erwähnen, s. u. S. 356 A. 1.

verschiedener Naturdämonen; am auffälligsten sind die eben erwähnten *ἄλαιοι γέροντες*. Sie haben keine orientalische Parallele, sondern sind urwüchsig griechisch. Dies zeigt zur Genüge, was auch anerkannt wird, daß die den Bildern zugrunde liegenden Vorstellungen einheimisch griechisch sind. Die Mischwesen entstehen nicht aus der Kunst, sondern der Glaube sucht sich im Bild einen Ausdruck zu schaffen. Die Wahl eines Typus ist nicht willkürlich, sondern entspricht dem Glauben. Es ist natürlich, daß die Formgebung anfangs tastend und schwankend war, und bei der Festigung und Ausbildung der Typen mögen orientalische Vorbilder einen gewissen Einfluß gehabt haben; das war aber nur ein Nebeneinfluß, der für den religiösen Gehalt der Vorstellungen ohne Bedeutung ist.

Es gibt eine Anzahl von anderen Mischwesen und Ungeheuern, die vor allem schlangenförmig sind: Typhoeus oder Typhon, der schon früh so dargestellt wurde, die Giganten,¹ die man anfangs menschengestaltig bildete, Skylla, Charybdis u. a. Sie gehören der Mythologie an und brauchen hier nicht besprochen zu werden. Die Deutung und die Benennung der sogenannten Tritopatores aus einem Giebel des solonischen Athenatempels sind höchst unsicher. Kekrops u. a. haben Schlangengestalt, weil sie Heroen sind.

10. Die Nymphen. Während die bisher betrachteten Naturdämonen männlichen Geschlechts in halbtierischer oder tierischer Gestalt auftreten, erscheinen die weiblichen Naturwesen nur in völlig menschlicher Bildung.² Die Kentaurenweiber und Tritoninnen bilden keinen gültigen Gegenbeweis, da sie erst spät aus der Phantasie der bildenden Künstler hervorgegangen sind. Es gibt m. W. nur eine wirkliche Ausnahme, zugleich das rätselhafteste Bild, das uns überliefert ist (Taf. 49, 4). Auf den Außenseiten einer schwarzfigurigen Schale sieht man auf der einen Seite Böcke unter Weinreben und an diesen nagend, auf der anderen vier Schlangennymphen, ebenfalls unter Weinreben; zwei halten ein Netz oder Korb (?) zwischen sich in die Höhe, eine bläst die Doppelflöte, die vierte hält einen großen Humpen.³ Die Literatur läßt uns im Stich, keine annehmbare Erklärung ist gegeben worden. Hieraus ergibt sich wieder einmal, daß der griechische Volksglaube an solchen Gestalten reicher gewesen sein mag, als dies nach der literarischen Überlieferung erscheint.

Daß die weiblichen Dämonen immer ganz menschlich dargestellt werden, dürfte mit dem Wort, das sie bezeichnet, zusammenhängen: *νύμφη*; denn

¹ L. Vian, *Répertoire des gigantomachies figurées dans l'art grec et romain*. Thèse Paris 1951; ders., *La guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, 1952.

² Guter Artikel in PW. von Herter.

³ Veröffentlicht von J. Böhlau, *Philol.* LVII, 1898, S. 513ff.; Pfuhl, *Zeichn. u. Mal. d. Gr.* III S. 77 Abb. 288; Harrison, *Proleg.* S. 259ff. Abb. 59; ein Vergleich mit der *δρακονισσὴ ἡμισήρ*, Apollodor I 6, 3, 8, ist unmöglich. In einem Vortrag, gedruckt *Münchener Jahrb. f. bildende Kunst* XIII, 1923, S. 165 ff., erkennt P.

Wolters eine Hamadryade auf einem Wandgemälde aus Herculaneum des vierten Stiles in einer weiblichen Gestalt, von den Hüften an in Schlangenschwänze auslaufend, die sich um einen Baum ringelt; in beiden Händen hält sie ein Gerät, das tatsächlich wohl eine Axt darstellt. In dem von Böhlau veröffentlichten Vasenbild versteht er die sog. Schlangennymphen als Hamadryaden und betont, daß die eine eine Lanze und eine Pelta hält; er schließt daraus, daß die Hamadryaden sich gegen Frevler wehren konnten.

dieses Wort war immer gebräuchlich, um eine junge Frau oder Braut zu bezeichnen. Zwar ist die Bezeichnung *ἄλιος γέρον* von ähnlicher Art; auf dieses Wesen haben aber die übrigen männlichen Mischgestalten eingewirkt, und so wurde er halb als Fisch gebildet.

Nymphen spielen eine hervorragende Rolle in der Mythologie und werden sehr oft in der Literatur erwähnt. Für unseren Zweck wird es genügen, die Stellen bei Homer, bei dem die Vorstellung von Nymphen schon voll und reich entwickelt ist, vorzunehmen und aus späteren Quellen nur das besonders Bedeutsame hinzuzufügen. Das Wort *νύμφη* ist bei Homer für menschliche Frauen noch geläufiger als später. Nicht nur die Braut wird so genannt (Σ 492), sondern auch die junge verheiratete Frau (λ 447), so wie Marpessa, um die Idas und Apollon sich streiten. Der Ausdruck erscheint in der Anrede an Helena (Γ 130) und an Penelope (δ 743) mit dem altertümlichen Vokativ auf kurzem *α*, *νύμφα φίλη*. Frauen des Mythus, Kalypso, Kirke, Thoosa, Phaethusa und Lampetie, werden so genannt.

Die Nymphen sind Töchter des Zeus, kein Wunder, da er Vater der Götter war. Sie werden zuweilen *θεαί* genannt, was auch nicht wundernimmt, da sie einen Kult hatten und keine halbtierische Gestalt sie von den anthropomorphen Göttern absonderte. Sie werden nebst den Flüssen zu der Götterversammlung einberufen. Sie sind Mütter von Helden, eine Najade ist Mutter des Iphition (Υ 384), eine zweite Mutter des Satnios (Ξ 444), und eine dritte namens Abarbaree des Aisepos und des Pedasos (Ζ 21). Zu beachten ist, daß es sich um Lokalheroen handelt; Satnios ist Eponym des Flusses Satnioeis, an dessen Ufern er erzeugt wurde, Aisepos ist ein Fluß in Mysien und Pedasos eine Stadt am Ida. Für die Lokalsagen waren die Nymphen beliebte Gestalten, und solche sind daher später sehr zahlreich.

Die Nymphen wohnen in Grotten, auf den Bergen und an den Quellen und sind Gegenstand eines Kultes. Bei seiner Rückkehr nach Ithaka landet Odysseus am Phorkyshafen und verbirgt seine Schätze in der Grotte der Nymphen-Najaden, wo er ihnen früher geopfert hat (ν 104, 347 ff.). Als er nach Thrinakia kommt, landet er bei einer Grotte, wo die schönen Tanzplätze und Sitzplätze der Nymphen sind (μ 318). Nahe der Stadt Ithaka war in einem Hain eine kunstvoll gefaßte Quelle mit einem Altar der Nymphen (ρ 204 ff.). Eumaios opfert den Nymphen und dem Hermes (ξ 435). Sie hatten ihre Lagerstätten auf dem Sipylus (Ω 615) und werden auf die verschiedenen Gebiete der Natur verteilt, *νυμφάων, αἳ τ' ἄλσεα καλὰ νέμονται καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πῖσσα ποιήεντα* (Υ 81.). Die Verse ζ 123, *νυμφάων, αἳ ἔχουσ' ὄρεων αἰπεινὰ κάρηνα* (124 = Υ 9), werden zuweilen athetiert. Die Nymphen heißen *ἄγρονόμοι* (ζ 106), und sie treiben Bergziegen den Gefährten des Odysseus zu (ι 154). Unverkennbar werden die Dienerinnen der Kirke als Nymphen bezeichnet, *γίγνονται δ' ἄρα ταίγ' ἐκ τε κρηνέων ἀπὸ τ' ἁλσέων ἐκ θ' ἱερῶν ποταμῶν* (κ 350). Sie erhalten demnach verschiedene Benennungen, *νύμφαι κρηναῖαι* (ρ 240); die Grotte am Phorkyshafen gehört den *νύμφαι νηιάδες* (ν 104, 356 ff.), *νῆιδες* sind alle die drei oben erwähnten Heldenmütter; die *νύμφαι ὄρεστιάδες* pflanzen Ulmen auf dem Grab des Eetion (Ζ 420). Die Nymphen treten schon mit den Göttern vereint auf; die Nymphen am Sipylus tanzen mit dem Flußgott Acheloos; Eumaios opfert den Nymphen und dem Hermes. Besonders

bemerkenswert ist ζ 120ff., wo beschrieben wird, wie Artemis Eber und Hirsche jagend über die Berge eilt, von spielenden Nymphen begleitet, über die sie sich mit Kopf und Stirn erhebt. Denn in der bildlichen Überlieferung scheint Artemis als Führerin der Nymphen zu fehlen, obgleich die Literatur diese ihre Gefolgschaft einige Male erwähnt.¹

Eine besondere Gruppe bilden die Meernymphen. Sie werden bei Homer *ἁλῖαι* genannt, zuweilen mit dem Zusatz *θαλαί* (Ω 84) oder *ἀθάναται* (Σ 86, ω 47). Sie sind Schwestern der Thetis und wie diese Töchter des *ἁλῖος γέρον* (Σ 141) und werden Nereiden genannt z. B. Σ 38, 52, wo eine lange Reihe von Namen aufgezählt wird; dagegen werden sie nicht ausdrücklich als Nymphen bezeichnet, obgleich sie selbstverständlich so heißen können;² der Name Okeanine kommt erst bei Hesiod³ vor. Das setzt sich auch später fort, weil die Nereiden hauptsächlich in der Kunst und Dichtung leben und kaum einen Kult haben,⁴ die anderen Nymphen dagegen lebhaft verehrt wurden. Sie treten im Kult hinter den Beherrschern des Meeres zurück, während die anderen Nymphen den Göttern gegenüber selbständig waren, wenn sie auch unter ihrer Führung stehen.

Hesiod fügt nicht viel hinzu, abgesehen von der langen Aufzählung von Namen der Nereiden und Okeaniden.⁵ Er erwähnt eine neue Nymphenklasse, die *Μελίαι*, die Eschennymphen, Töchter der Gaia.⁶ Hier werden also zum erstenmal Baumnymphen ausdrücklich erwähnt, die bei Homer (Z 420) wohl schon angedeutet sind, da sie dort Ulmen pflanzen. Wahrscheinlich sind die *μελίαι* nicht speziell Eschennymphen, sondern Baumnymphen überhaupt, wie die später erwähnten *δρυάδες* nicht nur Eichennymphen sind, obgleich sie ihren Namen von der Eiche haben. Merkwürdig ist ein anderes hesiodisches Fragment, das von Plutarch überliefert ist.⁷ Plutarch sagt, daß man nach Hesiod aus dem Gesicht der Nais ihr Alter erraten kann, und fährt mit einem Verszitat fort, in dem es heißt, daß die Krähe neun Menschenalter lebt, der Hirsch dreimal so lange wie die Krähe, der Phönix neun

¹ Aufgezählt in PW. II S. 1368 § 24.

² Z. B. Sophokles, Phil., V. 1470, *νόμφαις ἁλίαισιν ἐπευξάμενοι*.

³ Hesiod, Theog. V. 364 u. ö.

⁴ Die in RL. III S. 236 f. u. PW. XVII S. 9 f. aufgezählten Belege sind meistens belanglos. Es nimmt nicht wunder, daß die Nereiden vor einer Seefahrt angerufen werden. Dazu kommen das Opfer am Kap Sepias an Thetis und die Nereiden, Herodot VII 191, und die Opfer Alexanders des Großen, Arrian, Anab. I 11, 6; VI 19, weil zufällig. Die Nereiden treten fast nie selbständig, sondern zusammen mit Poseidon auf, a. a. O., Plut., sept. sap. conv. p. 163 B (Lesbos) oder mit Glaukos, Aristot. bei Athen. VII p. 296 C (Delos) oder mit Achill, SIG.³, 1014 Z. 76 u. 50 (Erythrai); Paus. III 26, 7, Temenos in Kardamyle, wo sie jedoch selbständig, obgleich in Verbindung mit dem Achilleus-mythos erscheinen. Auf die Nachricht von dem Schol. Apollon. Rhod. IV, V. 1217

erwähnten Altar der Nereiden, von dem einige sagten, daß er den Moiren gehörte, ist nicht zu bauen.

⁵ Hesiod, Theog. V. 240–264 u. 349–361. Fritz Fischer, Nereiden und Okeaniden in Hesiods Theogonie, Diss. Halle 1934, nimmt die Namen durch, um die chthonische Natur dieser Nymphen zu erweisen, m. E. ohne durchschlagenden Erfolg. Zwar ist Hesiod dem Etymologisieren zugeneigt, er läßt es sich aber nicht nehmen, allerlei Namen von Heroinen und kleinen Göttinnen hinzuzusetzen, um die lange Liste zu füllen. Liste und Behandlung der Namen in PW. s. v. Nereiden.

⁶ Hesiod, Theog., V. 187. Der Vers 130 wird als interpoliert angesehen, aber auch der vorhergehende Vers *οὐρεα μακρά, θεῶν χαρίεντας ἐναύλους*, muß sich auf die fr. 198 Rzach³ erwähnten Bergnymphen beziehen.

⁷ Fr. 171 Rzach³ überliefert von Plutarch, de def. or. p. 415 C.

Krähenalter und die Nymphen zehn Phönixalter. Darauf folgt ein Pindarzitat, nach dem Nymphen so lange leben, wie ihr Baum lebt; daher werden sie Hamadryaden genannt.¹ Dies kehrt wieder in der bemerkenswerten, ausführlichen Schilderung der Nymphen, die in den homerischen Hymnus an Aphrodite eingelegt ist und aus der das Wichtigste angeführt werden soll.² Die Nymphen wohnen im Gebirge, sie leben lange und essen unsterbliche Speise, sie tanzen mit den Unsterblichen und verkehren in Grotten mit Silenen und mit Hermes. Zugleich mit ihnen entstehen³ Föhren und Eichen, wenn aber die Moira des Todes ihnen naht, verdorren die Bäume, Rinde und Äste fallen ab, zugleich verläßt ihre Seele das Sonnenlicht.

Die bildliche Überlieferung ist eintönig, dadurch jedoch interessant, daß sie die Nymphen anderen Göttern, Hermes, Pan, Acheloos, zugesellt zeigt,⁴ worauf wir unten zurückkommen. Wichtiger sind die Kultstätten, von denen einige neuerdings entdeckt wurden.⁵ Die Nymphen waren u. a. Quellgottheiten; Kultstätten, wo sie als solche verehrt wurden, sind bekannt, vor allem die am Südbhang der Akropolis in Athen, von der eine Reihe von Nymphenreliefs stammen. Daß hier ein Quellenkult bestand, zeigen zwei voreuklideische Grenzsteine mit der Inschrift *ἠὸς κρήνης*.⁶ Auf Delos gab es einen Quellenkult an der *κρήνη Μινώη*, die mit Votivinschriften bedeckte Mauern umgab.⁷ Die Inschriften stammen freilich erst aus der hellenistischen Zeit, der Kult ist aber wahrscheinlich älter.

Daß die Nymphen nicht nur Quellgottheiten waren, wird auch durch ihre Kultstätten bestätigt, die sehr oft – wie schon in der Odyssee und in manchen Nymphenreliefs – Grotten und Höhlen sind, denen durchaus nicht immer eine Quelle entströmt. Die in Griechenland so zahlreichen Höhlen, welche den Hirten und ihren Herden Schutz boten und durch ihre Kühle und ihr Dunkel das Gemüt mit einem leisen Schauer erfüllten, waren so recht die geeigneten Stätten der in der freien Natur waltenden Mächte und Gottheiten. Nymphengrotten werden häufig in der Literatur erwähnt, und Porphyrios hat der Nymphengrotte auf Ithaka eine besondere Schrift gewidmet. Hier sollen nur die durch Funde bekannten Grotten erwähnt werden. In dem Demos Phyle gab es ein von Menander erwähntes Nymphaion,⁸ das wohl mit

¹ Auch sonst zitiert, fr. 165 Bergk⁴. Leider ist es nicht klar, ob das Wort *ἡμαδρυάδες* dem Pindar entnommen ist oder nicht.

² Hymn. hom. in Ven., V. 257–272.

³ Die Verse 267f., welche sagen, daß die Menschen die Bäume heilige Haine nennen und nicht umhauen, sind wirklich störend und werden mit Recht entfernt.

⁴ Siehe Bloch s. v. in RL. III, bes. S. 504ff.; die Nymphenreliefs ebd. S. 555ff. u. ebd. S. 1420ff., das älteste Athen. Mitt. XXXVII, 1912, S. 178 Taf. XIV; aus Sizilien, Rendiconti accad. dei Lincei, 1936, S. 605ff. Die Münzen, F. Imhoof-Blumer, Nymphen und Chariten auf griech. Münzen, Journ. d'archéologie numismatique XI, 1908, S. 1 ff. In der Opferordnung von Theben am Mykale, Inschr. von Priene, 362 Z. 7ff., werden Opfer vorgeschrieben an die Nymphen, Hermes, My-

kale, die nicht die Nympe des Berges, sondern die der gleichnamigen Quelle ist, und Maiandros.

⁵ Aufzählung in Blochs Artikel in RL. III S. 529ff., wozu Nachträge unten. Die Zeugnisse sind zusammengestellt von Farnell, Cults V S. 458ff. F. G. Ballentine, Some Phases of the Cult of the Nymphs, Harvard Studies in Classical Philology XV, 1904, S. 77ff., stellt aus der Literatur die Zeugnisse über die Nymphen als Gottheiten der Quellen und des Wassers, der Hochzeit und der Geburt zusammen; dazu eine Aufzählung der vielen Nymphennamen.

⁶ Athen. Mitt. II, 1877, S. 183; IG. I³, 874, 875; II², 4650–4656.

⁷ Compte-rendu de l'acad. des inscriptions et belles-lettres, 1909, S. 414.

⁸ Menander fr. 127 Kock. Pansfest der Phylasier, Älian, Ep. rust., 15.

dem Lychnospelaion auf dem Parnes identisch ist – es wird wegen der massenhaften Funde an Lampen heute so genannt –, wo Pan und die Nymphen verehrt wurden.¹ Die Funde, welche sich von der vorgeschichtlichen und mykenischen bis in die christliche Zeit erstrecken – nur die geometrische Zeit ist sparsam vertreten –, zeugen von dem dauernden Fortbestand des Kultes. Die meisten der Lampen stammen aus christlicher Zeit.²

Noch wichtiger ist die Grotte bei Vari auf dem Hymettos, vielleicht diejenige, die in der Geburtslegende Platons erwähnt wird; während seine Eltern auf dem Hymettos den dortigen Göttern, Pan, den Nymphen und dem Apollon Nomios, ein Opfer brachten, setzten sich Bienen auf den Mund des Kindes.³ Im fünften Jahrhundert hat sich ein theräischer Metök namens Archedemos, der sich *νομφόληπτος* nennt, der Höhle angenommen, sie ausgeschmückt, Inschriften eingegraben und einen Garten gepflanzt.⁴ Wenig unterhalb des Gipfels des Ossa wurde eine Höhle entdeckt, in der zwar keine anderen Votivgegenstände als einige Vasenscherben gefunden wurden, wohl aber einige Nymphen geweihte Stelen, die vermutlich einst Gemälde trugen. Die Inschriften erwähnen die Nymphen; eine ist besonders interessant: *Ὀρει[άσιν] Ἐνπεδόκλεια Φιλοδαμεία πὲρ γενεᾶς*.⁵ Die Ergänzung scheint sicher, eine passendere Stätte als diese auf dem kahlen Gipfel kann für die Bergnymphen nicht gedacht werden. Der zweite wichtige Umstand ist, daß die Nymphen hier als Geburtsgöttinnen verehrt werden. Das kehrt wieder in einem neuerlich gemachten Fund, der großes Aufsehen erregt hat. In einer Höhle bei Pitsa, 50 km westlich von Korinth, wurden im Jahre 1934 eine Anzahl bemalter Holztäfelchen korinthischen Stils gefunden, deren Malereien zum Teil gut erhalten sind. Eine Tafel stellt ein Opfer dar und ist nach der Inschrift den Nymphen geweiht; die anderen stellen Frauen dar. Die Hauptmasse der übrigen Funde bilden zertrümmerte Terrakotten und Tongefäße des 7. bis 3. Jahrhunderts v. Chr.; eine kleine mykenische Scherbe befindet sich darunter, wohl zufällig. Die meisten Terrakotten stellen Frauen dar, von denen einige schwanger sind; daneben erscheinen Pan und Satyrn sowie Tiere, Schildkröten, Schwäne, Hähne, Sphingen usw.⁶ Die in dieser Höhle verehrten Nymphen waren also Natur- und Geburtsgöttinnen; man erinnere sich, daß Eileithyia in Amnisos in einer Grotte verehrt wurde. Des-

¹ Funde Eph. arch. 1906, S. 89 ff.; Beschreibung ebd. 1918, S. 1 ff.; die Inschriften IG. II², 4826–4840, revidiert von Peek, Athen. Mitt. LXVII, 1942, S. 59 ff. Ausführliche Beschreibung mit Plänen und Abbildungen bei Cook, Zeus III S. 261 A. 7.

² Eine neuentdeckte Nymphenhöhle an der Südseite des Pentelikon, JHS LXXIII, 1953, S. 112. Die korykische Grotte in Phokis, Delt. arch., VI, 1920–21, S. 143 f. Grotte nahe Pharsalos mit einer Weihinschrift *ἑκαῖς* und einem Hymnus aus dem Ende des 3. Jhdts., in dem die Nymphen mit Pan, Hermes, Apollon, Herakles und seinen Freunden, und Heilgöttern, Chiron, Asklepios, Hygieia, zusammengestellt werden, Eph. arch. 1919 S. 48 ff. = SEG VI, 247 u. 248. Quellengrotte in Lokroi in Süd-

italien mit Tonmodellen der Grotte, Weihreliefs, Täfelchen mit drei weiblichen Köpfen (s. o. S. 206 A. 5), dem menschenköpfigen Stier, einmal mit der Inschrift *Εἰδομος*, aus frühhellenistischer Zeit, Arch. Anz. 1941 S. 650 ff. Nymphengrotte bei Kavalla in Makedonien mit Scherben neolithischer und geschichtlicher Zeit, Lampen und zwei Weihinschriften, die eine gesetzt von *ἐταῖροι*, die andere von *συνπράται*, Prakt. 1938 S. 81 ff.

³ Olympiodor, vita Plat. 1; vgl. Älian, V. H. X, 21; vgl. u. S. 536.

⁴ Amer. J. Arch. VII, 1903, S. 263 ff.; IG. I², 778–800; Cook, Zeus III S. 261 A. 7.

⁵ BSA. XV, 1908–9, S. 243 ff.

⁶ Arch. Anz. 1934, S. 194; 1935, S. 197 f.

wegen ist das Nymphenheiligtum in Phaleron an dem Kephisos hier anzu-reihen, wahrscheinlich ein Hain, in dem das Doppelrelief mit Basile und Echelos¹ und ein zweites, das die Verehrung einer Reihe von Gottheiten dar-stellt, gefunden wurden.² Das erstere ist dem Hermes und den Nymphen ge-weiht, der Stützpfeiler des zweiten trägt die Inschrift 'Εστία, Κηφισῶ, 'Απόλλωνι Πυθίῳ, Λητοῖ, 'Αρτέμιδι λοχία, 'Ιλειθυία, 'Αχελῷῳ, Καλλιόρῃ, Γεραισταῖς Νύμφαις γενεθλίας, 'Ραפוῖ, eine lange Reihe von Geburtsgöttin-nen nebst Flußgöttern; die Rhapsö ist sonst unbekannt. Die Nymphen als Geburtsgöttinnen und *κουροτρόφοι* werden von Euripides erwähnt;³ es wird gesagt, daß Aigisthos ein Fest für die Nymphen vorbereite, worauf Orestes mit der Frage antwortet: *τροφεῖα παίδων ἢ πρὸ μέλλοντος τόκου?* In der spä-teren Literatur kehrt dies einige Male wieder.⁴ Mit der Mantik haben die Nymphen nur zufällig zu tun; was in der Literatur angeführt wird, ist be-langlos. Sie hatten nur eine wirkliche Orakelstätte, die Höhle der sphragi-tischen Nymphen etwas unterhalb des Gipfels des Kithairon.⁵

Damit haben wir das für die Beurteilung der Nymphen Wesentliche zu-sammengestellt. Sie sind Naturgottheiten, die auf sehr verschiedenen Ge-bieten der Natur walten; die spätere Spezialisierung der einzelnen Klassen⁶ ist schon bei Homer vorgebildet.

Sie konkurrieren mit den männlichen Dämonen, selten aber, wie hinsicht-lich des Meeres, auf demselben Gebiet der Natur; für gewöhnlich teilen männliche und weibliche Dämonen die Gebiete unter sich auf, was zuweilen mit dem grammatischen Geschlecht der betreffenden Wörter zusammenzu-hängen scheint. Die Flußdämonen sind männlich wie das Wort *ποταμός*, die Quelledämonen weiblich wie die Wörter *κρήνη*, *πηγή*; ebenso sind die Baum-namen weiblich. Die geilen Fruchtbarkeitsdämonen, Satyrn, Silene und Pan, sind männlich, die mehr ortsgebundenen Dämonen der Haine, Wiesen und Berge dagegen weiblich. Die Kentauren können auch zu dieser Gruppe ge-rechnet werden, wie der europäische Volksglaube sowohl männliche wie weibliche Dämonen der Wälder und der Felder kennt.

Wie die männlichen Naturdämonen, sind auch die Nymphen Verkörper-ungen der in der Natur geahnten Mächte, mit welchen der Anschaulichkeits-drang der animatistischen Phantasie ihre verschiedenen Gebiete füllt. Sie sind nicht Baumseelen, wie Mannhardt zur Zeit der Vorherrschaft des Ani-mismus zeigen wollte. Der Baumkult würde es nahegelegt haben, die Nymphe eines besonderen Baumes zu verehren; davon verlautet aber nichts, auch die Baumnymphen erscheinen immer kollektiv. Die zuerst bei Hesiod auf-tretende Vorstellung, daß die Nymphe stirbt, und zwar zugleich mit ihrem

¹ Eph. arch. 1893 Tf. 9 u. 10.

² Eph. arch. 1909 S. 239 ff. mit Tf. 8. O. Walter, Die Reliefs aus dem Heilig-tum der Echeliden in Neu-Phaleron, Eph. arch. 1938 S. 97 ff.

³ Eur., El., V. 624ff.

⁴ Stellen angeführt, z. B. von Ballen-tine a. a. O. S. 97 ff. mit nicht Zugehö-rigem vermischt.

⁵ Plut., Arist. 11; Paus. IX 3, 9. Aber Bakis hatte seine Sehergabe von den Nym-phen, ebd. X 12, 11; IV 27, 4; Aristoph.,

Pac., V. 1030.

⁶ Vgl. o. S. 245. Schol. Ven. Y 8, 'Αλ-σίδες, 'Αμαδρυάδες, Νάϊδες, 'Υδριάδες, Κρηνίδες, 'Επιποταμίδες, 'Επιμηλίδες, 'Ορε-άδες, 'Ελειονόμοι. Andere Namen sind bei Eustathios zu α 14, 'Αμαμηλίδες, Λειω-νιάδες; Phrynichos bei Bekker, Anecd. gr. I p. 17. 5 'Αντριάδες; Lactanz zu Stat. Theb. IV, V. 254, Napaeae; Interpolator Servii zu Verg. Ecl. X, V. 62, Curotrophii; Mythogr. Vatic. 2, 50, Potamides, Nerei-des.

Baum, scheint das Gepräge einer späteren, reflektierenden Zeit zu tragen. Der alte, unreflektierte Glaube wird kaum die Frage gestellt haben, ob die Nymphen sterben oder nicht, vielmehr begnügte er sich mit der Existenz der kollektiven Schar der Nymphen; erst als man über die Verbindung der Nymphen mit den einzelnen Bäumen nachdachte, stellte sich die Frage ein, was aus der Nymphe werde, wenn der Baum stirbt, und man beantwortete sie so, wie der Hymnus an Aphrodite lehrt.

Die enge Bindung der Nymphen an die freie Natur findet ihren Ausdruck in ihren Kultstätten, die durchaus ländlich und bescheiden sind, Haine, Höhlen, Quellen, wenn nicht eine Quelle in der Stadt einen Kultplatz abgibt. Deswegen darf die Bedeutung ihres Kultes nicht unterschätzt werden. Er war einer der volkstümlichsten und beliebtesten Kulte des alten Griechenlands. Wichtig ist ein Zeugnis des Timaios, obgleich es sich auf Sizilien bezieht:¹ ἔθους ὄντος κατὰ Σικελίαν θυσίας ποιεῖσθαι κατὰ τὰς οἰκίας ταῖς Νύμφαις καὶ περὶ τὰ ἀγάλματα παννυχίζειν μεθύσκομένους ὀρχεῖσθαι τε περὶ τὰς θεάς.

Die Spezialisierung der Götter, die durch eine weitverbreitete Anschauung stark hervorgehoben wird, soll uns nicht vergessen lassen, daß die Landleute für ihre einfachen Bedürfnisse sich an Gottheiten wandten, die sie in der nächsten Nähe hatten. Geburt und Kinder spielten im Leben der Frauen eine alles überragende Rolle, kein Wunder, daß sie sich in solchen lebenswichtigen Angelegenheiten an die Nymphen wandten, die als weibliche Gottheiten den Frauen nahestanden und außerdem das Leben der Fruchtbarkeitspendenden Natur verkörperten. Hierin berührten sie sich engstens mit Artemis, obgleich sie zur großen Göttin geworden ist und das Band zwischen ihr und den Nymphen in späteren Zeit gelöst erscheint.

Damit werden wir auf den Unterschied zwischen den Nymphen und den anderen Gattungen der Naturdämonen geführt. Aus der Reihe dieser tritt gewöhnlich einer als Vertreter der ganzen Gattung hervor und kann sogar zum Einzelgott werden wie Pan; nur bei den mythologischen Gattungen der Kentauren und der Satyrn, die keinen Kult haben, ist dies nicht der Fall. Die Nymphen, die Gegenstand eines lebhaften Kults waren, treten dagegen regelmäßig als eine kollektive Gruppe auf. Jedoch gibt es bei ihnen Anzeichen für einen ähnlichen Vorgang. Archedemos, der die Nymphengrotte bei Vari ausgeschmückt hat, schreibt zwar im Plural καὶ ὅν νύμφαις ἐφύτευσεν, in einer anderen Inschrift aber im Singular: τεῖ νύμφαι ἐχσοικ[οδό]μεσεν,² eines der besten Beispiele für den oben bemerkten Vorgang (S. 236), daß der Kult

¹ Bei Athen. VI p. 250 A.

² Zitiert S. 231 A. 4; Nr. 17 bzw. 16. Ein neues Beispiel des 1. Jhdts. v. Chr. ist eine Tonschale aus Cypern mit der zweimal wiederholten Weihung νύμφη τῇ ἐν τῷ στροφινῷ, SEG VI, 838; 839. Diese Schale stammt aus einem Heiligtum auf dem Berg Kafizin südöstlich von Nicosia, wo eine große Anzahl von Scherben mit Weihinschriften an die Nympe sowohl früher wie in Ausgrabungen im J. 1949 gefunden worden ist; sie sind sowohl in der cyprischen Silbenschrift wie in griechischer Schrift ge-

schrieben und sind um das J. 220 v. Chr. datiert. Nicht wenige sind früher in die Museen von Kopenhagen und Philadelphia gekommen. S. T. B. Mitford, Kafizin and the Cypriot Syllabary, Classical Quarterly XLIV, 1950, S. 97 ff. Die Kopenhagener Inschriften, von denen einige besonders ausführlich sind, sind herausgegeben von K. Friis Johansen, Weihinschriften aus dem Nymphenheiligtum des Kafizin Hügels, Kypros, Archäol.-Kunsthist. Meddelelser IV: 1, 1953.

sich an einen einzelnen wendet und diesen aus der kollektiven Gruppe heraushebt. Votivnischen und Inschriften zeugen von dem Kult weiblicher Wesen in einer Grotte bei Akrai auf Sizilien, die *παῖδες* genannt werden und neben denen *Ἄνω* genannt wird.¹ Es kann kaum zweifelhaft sein, daß diese weiblichen Wesen Nymphen waren. Diese Beispiele sind aber Ausnahmen; die Regel ist, daß eine andere Gottheit an die Spitze des Nymphenreigens tritt. Nach Homer war es Artemis; da sie aber zu groß, zu vornehm für diese Stellung geworden war und da dazu im Kult die Quell- und Höhlennymphen, die ihr fernerstanden, in den Vordergrund traten, kam es ganz von selbst, daß diejenigen Götter, die sich bei der Landbevölkerung ebensolcher Beliebtheit wie die Nymphen erfreuten, an ihre Spitze traten: der Hirten-gott Pan und schon bei Homer Hermes, der zwar zu den Olympiern gerechnet wurde, aber niemals aufhörte, Hirtengott zu sein. Zu ihnen trat Ache-loos, der Gott der Flüsse, die aus den Quellen strömen.

Wie die Naturdämonen und Feen in dem Märchen eine große Rolle spielen, so auch die Nymphen in den volkstümlichen Erzählungen der Griechen, und aus diesen sind sie in die Mythologie aufgenommen worden. Sie verkehren mit den Göttern, mit Satyrn und Silenen und auch mit Menschen und gebären ihnen Kinder wie Thetis. Bei ihrer Lokalgebundenheit sind sie besonders geeignet, Mütter von Eponymen zu werden, wovon schon Homer charakteristische Beispiele gibt (oben S. 245); später sind solche Mythen sehr zahlreich. Das Liebesverhältnis zwischen einem Menschen und einem weiblichen Naturwesen ist ein nicht seltenes Märchenmotiv; es ist nicht zweifelhaft, daß dieses Motiv hier zugrunde liegt, um so mehr, als ähnliche Erzählungen auch im alten Griechenland häufig sind.²

Wie andere Naturdämonen, z. B. Pan, können die Nymphen auch gefährlich und böse sein. Das Märchenmotiv, daß wer sich mit ihnen einläßt, seinen Verstand verlieren kann, kehrt in der altgriechischen Vorstellung von den *νυμφόληπτοι* wieder; solch einer war Archedemos, der die Nymphenhöhle bei Vari ausschmückte. Zwar werden auch andere Götter als Urheber von Krankheiten angesehen, was sich gar zu einer Kasuistik entwickelte;³ das Adjektiv *νυμφόληπτος*, das schon Platon dem Verrückten beigelegt wird,⁴ zeugt jedoch von der Volkstümlichkeit der Vorstellung, die den Wahnsinn von den Nymphen herleitet.

Der Nymphenglaube lebt noch heute – oder lebte wenigstens bis in das vorige Jahrhundert – unter dem neugriechischen Volk in voller Stärke fort⁵ und ist durch Psellos auch für das frühe Mittelalter bezeugt. Der Name

¹ SGDI. 5256–59. G. de Sanctis, *Bollettino di filologica classica* VIII, 1901–02, S. 135f.; *Notizie degli scavi*, 1901, S. 452ff.; 1920, S. 237 ff. Die Inschriften sind aus der hellenistisch-römischen Zeit. Die Ergänzung *ἄνω* ist unhaltbar; s. M. Guarducci, *Il culto di Anna e delle Paidas*, *Stud. e mat.* XII, 1936, S. 25ff.; die Inschriften revidiert von Carratelli, *La Parola del Passato* XVI, 1951, S. 68ff. Sie hält die Göttinnen für sikulisch und stellt Anna mit Anna Perenna zusammen. Über Göttinnen in Mehrzahl s. Wilamowitz,

Griech. Tragödien II, 1900, S. 215ff.

² Sie wurden von den späteren Dichtern mit Vorliebe aufgegriffen; s. E. Rohde, *Der griech. Roman*³ S. 109 A. 1, der auch die Frage stellt, ob nicht Verwandlungsmymen auf solche Märchen von Baum- und Quellnymphen zurückgehen.

³ Hippokr., *de morbo sacro* 2.

⁴ Plat., *Phaed.* p. 238 D.

⁵ Schmidt, *Volksteb.* S. 98ff.; Lawson, *Greek Folklore* S. 130ff.; G. F. Abbott, *Macedonian Folklore*, 1903, S. 242ff.

Nereiden ist auf alle weiblichen Naturwesen übergegangen und bezeichnet ihr ganzes Geschlecht, sei es, daß sie im Meer, in Seen, Flüssen, Quellen, Brunnen, Wäldern, Bäumen, Schluchten, Höhlen, Bergen, Tälern oder Ebenen leben, kurzum in all den Gebieten, welche der alte Glaube mit Nymphen bevölkerte. Sie sind schlank und schön, vereinzelt werden ihnen tierische Füße zugeschrieben; sie sind froh und munter, tanzen gern, verstehen aber auch zu spinnen und zu weben; sie verkehren gern mit schönen Jünglingen, schenken dem Geliebten Reichtum, rächen sich aber schwer an dem Treulosen. Nur gezwungen fügen sie sich der Ehe und kehren gern in ihr Element zurück. Um die Mittagszeit, besonders im Sommer, ist es gefährlich, sich an einer Quelle oder unter einem Baum zum Schlafen zu legen, da man dort leicht von den Nereiden ergriffen wird, worauf man geistig oder körperlich erkrankt; gerade wie man in der Antike meinte, daß der Besessene von den Nymphen besessen sei. Die Vorstellung von der Gefährlichkeit der Mittagsstunde haftete freilich damals mehr an dem Anführer der Nymphen, Pan,¹ bezog sich aber unzweifelhaft auch auf die Nymphen.²

Naturdämonen wie die, von denen die vorhergehenden Abschnitte handelten, finden sich bei allen Völkern, sowohl bei den primitiven wie unter der Landbevölkerung des heutigen Europa, wo sie noch eine große Rolle spielen und die Aufmerksamkeit der Forscher besonders auf sich gezogen haben. Männliche wie weibliche Gestalten finden sich nebeneinander, und sie treten immer kollektiv auf, obgleich oft von einem Einzelwesen die Rede ist. Sie werden mehr oder weniger anschaulich und plastisch vorgestellt und oft mit tierischen Zügen ausgestattet, mit Tierfüßen, Tierschwänzen usw. Die animatistische Phantasie, welche die Mächte der Natur in diesen Wesen verkörperte, stattete sie mit Zügen aus, die sie den Bewohnern der Wälder, der Berge, des Wassers entlieh; diese Züge blieben erhalten, obgleich sonst der Theriomorphismus immer mehr dem Anthropomorphismus wich und mit diesem vermischt wurde.

Bei der Behandlung der verschiedenen Arten der altgriechischen Naturdämonen konnten durchgängig Parallelen aus dem neugriechischen Volksglauben angeführt werden; es leben sogar zum Teil noch die altgriechischen Namen fort. Wir werden sehen, daß es bezüglich der großen Götter umgekehrt ist; sie sind bis auf winzige, unsichere Spuren aus dem Glauben völlig verschwunden, und wenn noch eine Erinnerung an Artemis fortzuleben scheint, beruht das auf ihrer Verwandtschaft mit den Nymphen. Ebenso ist es im übrigen Europa. Es war leicht, die großen Götter zu stürzen, ihre Namen auszurotten und sie durch einen anderen Glauben zu ersetzen. Für die Naturdämonen gab es keinen Ersatz. Sie waren allzu eng mit der Vorstellungswelt und den Bedürfnissen der einfachen, ungebildeten Landbevölke-

¹ Schmidt, Volksleb. S. 96. πανόλημπος Oxyrh. Papyri III S. 50 u. Nr. 413 Z. 173 Der *daemon meridianus* ist spät- oder nachant.

² Bei Apoll. Rhod. IV, V. 1310 ff. erblickt Jason die libyschen Nymphen zur Mittagszeit und wendet aus Scham seinen Blick ab. Ich würde wenig einzuwenden haben,

wenn man die mit Flügeln und Vogelkrallen ausgestattete schöne Frau auf dem o. S. 229 A. 2 erwähnten Relief (Taf. 50, 5), die gewöhnlich Sirene genannt wird, eine Nymphe nennen und auf den hier besprochenen Glauben beziehen wollte; vgl. o. S. 229.

rung verwachsen, um ausgerottet werden zu können. Sie lebten fort, wenn auch von der Kirche zu bösen Dämonen und von den Gebildeten zu Gestalten des Aberglaubens hinabgedrückt. Sie gehören jener unverwüstlichen Unterschicht der religiösen Vorstellungen an, die unmittelbar auf dem animatistischen, vom Anschaulichkeitsdrang befruchteten Boden beruht und stets neue Schößlinge emportreibt.

Wenn dem so ist, wenn der Glaube an diese Naturwesen sich nachweislich vom Altertum bis in unsere Zeit erhalten hat, so ist es nicht glaubhaft, daß sie erst kurz vor der Zeit, aus der die erste literarische und bildliche Überlieferung im Anfang der geschichtlichen Zeit Griechenlands uns vorliegt, geschaffen worden sind; sie müssen viel älter sein und in die Urzeit zurückreichen. Ob sie den einwandernden Griechen oder der vorgriechischen Bevölkerung zuzuschreiben sind, ist eine nicht sicher zu beantwortende Frage. Die minoische Kunst hat eine Fülle von Darstellungen aller möglicher Mischgestalten hinterlassen; diese Gestalten scheinen aber meistens von einer ungezügelter Phantasie in ihren verschiedenen Spielarten hervorgebracht zu sein und scheiden sich nicht in Gattungen,¹ die mit besonderen Gebieten der Natur verbunden werden können. Es ist aber dies keinesfalls ein Gegenbeweis gegen die Existenz von Naturdämonen bei der minoischen bzw. der helladischen Bevölkerung; ihre Anwesenheit verrät sich in dem häufig vorkommenden Typus des *πότνιος* bzw. der *πότνια θηρών*. Von den Griechen wissen wir in dieser Hinsicht aus der vorgeschichtlichen Zeit nichts, aber alle Wahrscheinlichkeit – das Vorkommen der Naturdämonen bei primitiven Völkern sowie unter den indogermanischen Völkern – spricht dafür, daß sie seit grauer Vorzeit ihnen bekannt waren. Gleichartige Vorstellungen bei den Griechen und den vorgriechischen Bewohnern des Landes haben sich begegnet, und daraus sind die Naturdämonen, die wir aus der geschichtlichen Zeit kennen, hervorgegangen. Welcher Anteil daran den verschiedenen Völkern zukommt, ist eine nicht mit Sicherheit zu beantwortende und auch weniger wichtige Frage. Die Hauptsache ist, daß wir hier auf die alte Unterschicht der religiösen Vorstellungen treffen, die sich zäh durch alle Zeiten hindurch gehalten hat. Vom Christentum konnten die Naturdämonen nicht beseitigt, sondern nur entwertet werden; zu dem altgriechischen Polytheismus gehörten sie als ein integrierender Teil, traten aber hinter die großen Götter zurück, die sich auf eine höhere Stufe erhoben hatten, während sie selbst auf der älteren stehenblieben. Deswegen waren sie aber auch gerade den kleinen Leuten und der einfältigen Landbevölkerung lieb, denen die großen Götter zu groß, zu erhaben und zu fern geworden waren. So haben sie auch den Religionswechsel überdauert. Sie sind nicht nur mythologisch von der größten Bedeutung, wenn auch in unseren von der Literatur bedingten Vorstellungen die mythologische Seite sich allzu stark geltend macht. Aus ihnen sind sogar, wenigstens zum Teil, wie wir sehen werden und wie schon angedeutet worden ist, große Götter hervorgegangen.

11. Die Musen. Einige Worte über die Musen² dürfen nicht fehlen, obgleich sie weit mehr zu den Dichtern und Schriftstellern gehören als zum

¹ Es gibt Ausnahmen, z. B. die eselsköpfigen Dämonen; vgl. hierzu u. S. 296 ff.

² Großer Artikel in PW. von M. Mayer.

volkstümlichen Kult. Die Odyssee wird mit einer Anrufung der Muse eröffnet, die V. 10 $\theta\epsilon\acute{\alpha}$, $\theta\upsilon\gamma\alpha\tau\epsilon\rho$ $\Delta\iota\acute{\omicron}\varsigma$ genannt wird, im Anfangsvers der Ilias wird die $\theta\epsilon\acute{\alpha}$ angerufen; das ist gleichwertig. Wie so oft wird auch hier aus der kollektiven Schar eine herausgegriffen, an die sich der Sänger wendet. In dem besonderen Eingang des Schiffskatalogs und in dem zur Aristeia Agamemnons werden die Μοῦσαι $\text{'Ολύμπια δώματ' ἔχουσαι}$ angerufen,¹ bei dem Bankett A 604 ergötzen die Musen die Götter mit ihrem Gesang, während Apollon auf der Phorminx spielt; sie berauben den Thraker Thamyris der Gabe des Gesanges B 595ff. Nach der Odyssee ω 60 trugen alle neun Musen die Totenklage vor bei der Leichenfeier des Achill. Im Prooemium der Theogonie ruft Hesiod die Musen an, die viel Wahres, aber auch Falsches vorbringen, ihm einen Lorbeerzweig als Zeichen seines Berufes geben und ihm die Gabe des Gesanges einflößen. Sie sind die neun Töchter des Zeus, und er zählt ihre Namen auf; ihre Mutter ist Mnemosyne.² Darin konnte man eine Andeutung darauf finden, daß das Lied im Gedächtnis bewahrt, mündlich überliefert und vorgetragen wurde.

Die Musen sind also bei unserem ältesten Zeugen durchaus die Göttinnen des Gesanges oder richtiger der Musik im griechischen Sinn, zu der auch das Spiel auf der Phorminx gehörte. Nun ist es aber eine verbreitete Meinung, daß die Musen ursprünglich Quellnymphen waren.³ Wenn man die Zeugnisse mustert, stammt keines aus alter Zeit.⁴ Die Ansicht geht auf das Prooemium der Hesiodischen Theogonie zurück, wo der Dichter mit den Helikonischen Musen beginnt und sagt, daß sie um die Quelle und den Altar des Zeus tanzen und sich in der Quelle Permessos oder Hippokrene baden. Sie lehrten Hesiod den Gesang, als er am Fuß des Helikon Schafe weidete. Der Musenkult im nahegelegenen Thespiai mit Agonen ist wohl bekannt, sein Alter kennen wir nicht;⁵ die Hesiodstelle mag zum Aufkommen dieses Kultes und der Agone beigetragen haben. Noch mehr, die Musen sollen nach Böotien aus Pieria in Makedonien am Nordfuß des Olymp gekommen sein, Mnemosyne hat sie dort dem Kroniden geboren.⁶ Daß sie olympisch, $\text{'Ολύμπια δώματ' ἔχουσαι}$, genannt werden, bedeutet nur, daß sie in die Gesellschaft der Olympier aufgenommen worden sind. Wenn man die Angaben⁷ prüft, findet man, daß sie mit einer Ausnahme, Euripides,⁸ spät sind. Es ist bedenklich, eine seit dem Altertum feststehende Meinung als fraglich hinzustellen; ich kann aber nicht umhin zu fragen, ob das ursprüngliche Pieria nicht in Griechenland zu finden ist. Der Name ist dort nicht unbekannt; die Mutter der Danaiden und die Gemahlin des eleischen Königs Oxylos heißen so, und, was wichtiger ist, Πιέρια hieß eine Quelle zwischen Elis und Olym-

¹ B 484 bzw. A 218; vgl. noch E 508, II 112; der Singular noch B 760.

² Hesiod, Theog. V. 75ff. bzw. 52ff. u. 915.

³ So ausführlich Mayer in PW. XVI S. 692ff.

⁴ Platon, Phaedr. p. 278 B, ist mit B zu lesen $\mu\upsilon\sigma\epsilon\iota\omicron\upsilon$, vulg. Μουσῶν ; de leg. VI p. 775 B, $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\nu\upsilon\mu\phi\iota\kappa\acute{\alpha}\varsigma$ Μοῦσας bedeutet die Hochzeitsbräute.

⁵ Nilsson, Gr. Feste S. 440, ist ergänzungsbedürftig besonders mit Rücksicht

auf die französischen Grabungen; diese haben jedoch nichts für den Kult ergeben.

⁶ Hesiod, Op. V. 1; Theog. V, 52ff.

⁷ Am bequemsten zusammengestellt bei W. Baege, de Macedonum sacris, Diss. Halle 1913, S. 122ff.

⁸ Eur. Bacch. V, 410 ff., $\text{Πιέρια μούσειος ἔδρα}$, $\text{σεμνὰ κλιτὸς 'Ολύμπου}$, $\text{ἐκεῖ Χάριτες, ἐκεῖ δὲ Πόθος}$. Epicharm. frg. 41, $\text{ἐν τῷ τῆς 'Ηβης γάμῳ ἑπτὰ λέγει, θυγατέρας}$

pia, an der die sechzehn Frauen von Elis (s. u. S. 573) und die Hellenodiken gewisse Reinigungsriten vornahmen.¹ Wenn es eine gleichnamige Ortschaft am Nordfuß des Olymp gab, kam es fast von selbst, daß die Musen, die olympische Häuser hatten, dort wiedergefunden wurden. Die Sagen von den Einwanderungen der Thraker nach Böotien (und Attika) legten es nahe, daß man die Musen von dort nach Böotien kommen ließ.

Hinter diesem Raisonnement steht die Überzeugung oder vielmehr Tatsache, daß die Musen in eine sehr alte Zeit, die Vorzeit der epischen Dichtung und noch höher, hinaufgehen. Homer hat sie nicht erfunden. Die Etymologie des Wortes ist nicht festzustellen, reicht aber sicher in die urgriechische Zeit hinauf, d. h. bevor die griechische Sprache in verschiedene Dialekte differenziert wurde, also vor der Einwanderung der Griechen in Griechenland, und scheint sogar der indogermanischen Ursprache zu entstammen.² Die Musen sind keine Nymphen und werden nicht so genannt. Daß sie wie die Nymphen und auch andere Götter in Hainen mit Quellen verehrt wurden, näherte sie äußerlich den Nymphen an. Es erübrigt sich, von dem Musenkult der klassischen und späterer Zeit zu sprechen; er wurde von den Dichtern³ und Philosophen⁴ gepflegt. In den Gymnasien⁵ standen sie hinter Hermes zurück, der sowohl die Beredsamkeit wie die Turnkunst vertrat.

Πιέρου καὶ Πυπλητίδος νόμφης, sieht aus als eine freie Erfindung.

¹ Paus. V, 16, 8.

² Auf meine Anfrage hat Professor H. J. Frisk mir liebenswürdigerweise folgende Antwort gegeben: „Die Etymologie des Wortes μουσα ist unbekannt. Zu den von Boisacq, Dict. étymol. de la langue grecque, angeführten hypothetischen Vorschlägen kommt noch Fick, Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung XLVI, 1914, S. 82 hinzu. Da die ursprüngliche Bedeutung des Wortes nicht festzustellen ist, sind alle Etymologien nichts als Hypothesen. Mit Bestimmtheit kann noch gesagt werden, daß die verschiedenen Dialektformen, die einen regelmäßigen Lautwechsel zeigen, μουσα, μοῖσα, μῶσα, lehren, daß das Wort in

urgriechische Zeit hinaufreicht (Grundform *mont(h)-ia) und nach allem zu urteilen aus der urindogermanischen Sprache ererbt ist.

³ Sophokles soll einen Musenverein von gebildeten Leuten gestiftet haben, Istros, vita Sophist. p. 51.

⁴ Das feinsinnige Buch von P. Boyancé, Le culte des Muses chez les philosophes grecs, Bibl. éc. fr. 141, 1937, geht nicht auf die hier angeschnittenen Fragen ein, sondern handelt über den Musenkult der Philosophen, dessen Wurzeln er bei den Orphikern und Pythagoreern findet.

⁵ In Athen lag eine ihrer Kultstätten an der Akademie und eine andere an dem Lykeion.

ZWEITER ABSCHNITT

DIE VORGESCHICHTLICHE ZEIT

I

DIE MINOISCHE RELIGION

1. Die vorgriechische Zeit. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts haben die archäologischen Entdeckungen uns gelehrt, daß in vorgeschichtlicher Zeit eine hohe Kultur in Griechenland geherrscht hat, die sich, wenn auch nicht in materiellen Leistungen, so doch in künstlerischer Hinsicht würdig an die Seite der großen orientalischen Kulturen stellt. Diese Kultur gehört der Bronzezeit an, und obgleich diese viel früher, etwa um 3000 v. Chr., anfängt, fällt ihre Blüte in das zweite vorchristliche Jahrtausend. Ihr Stamm-land und Hauptsitz war Kreta, die bronzzeitliche Kultur dieser Insel wird daher die altkretische oder mit einem von ihrem Entdecker, Sir Arthur Evans, geprägten Wort die minoische genannt, eine Bezeichnung, welche dem griechischen Mythos von dem König Minos in Knossos entnommen ist. Auf den Inseln des Ägäischen Meeres entwickelte sich eine Kultur von bestimmter Sonderart, die kykladische oder die Inselkultur, deren Blüte mit der dritten Periode der frühminoischen Zeit gleichzeitig ist. Das Festland, dessen bronzzeitliche Kultur jetzt mit dem Namen helladisch bezeichnet wird, war lange rückständig, bis während des Übergangs von der mittel- zur spätminoischen Periode die minoische Kultur plötzlich nach dem Festland übergrieff und sich dort prachtvoll entfaltete, obgleich mit gewissen Sonderzügen. Diese, die späthelladische Periode, ist mit der mykenischen Zeit identisch; sie trägt mit Recht diesen Namen, da Mykenai der ausgesprochene Mittelpunkt war. Die minoische Kultur stand in lebhafter Verbindung mit den orientalischen Kulturgebieten, besonders mit Ägypten; die Beziehungen zu Vorderasien sind sparsamer und weniger greifbar, obgleich sie nicht fehlen.¹

Sprachliche Ermittlungen zeigen, daß das Volk, das die bronzzeitliche Kultur Griechenlands geschaffen und entwickelt hat, nicht griechisch war. Es gibt in der griechischen Sprache eine Unterschicht von Wörtern fremden Ursprungs, welche besonders in Ortsnamen, die die Besiedelung des Landes durch ein neues Volk zu überdauern pflegen, aber auch in einigen Wörtern, welche Kulturgegenstände und südliche Pflanzen bezeichnen, hervortritt; am kenntlichsten sind die suffixalen Bildungen auf -vθ- und -σσ- (attisch -ττ-). Die Ortsnamen lehren uns das Verbreitungsgebiet des Volkes kennen, das einmal diese Sprache gesprochen hat; es umfaßte ganz Griechenland, die Inseln des Ägäischen Meeres und das südwestliche Kleinasien.² Die Zusam-

¹ Übersicht der archäologischen Perioden und ihrer ungefähren Daten: FM (frühminoisch) FH (frühhelladisch) 3000–2000 v. Chr., MM (mittelfrühminoisch) MH (mittelhelladisch) 2000–1600 v. Chr., SM (spätfrühminoisch) SH (späthelladisch-mykenisch) 1600–1100 v. Chr. Darauf folgen die submykenische und die protogeometrische Zeit. An und für sich sehr gute, jetzt aber stark ergänzungsbedürftige Gesamtdarstel-

lung von D. Fimmen, Die kretisch-mykenische Kultur², 1924 (s. Nachtrag).

² Dieses Erkenntnis, die jetzt Gemeingut ist, wurde nach dem Vorgang anderer scharf herausgearbeitet von P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, 1896, S. 401 ff. Weitere Literatur s. M. P. Nilsson, Homer and Mycenae, 1933, S. 64 ff.

menstellung dieser sprachlichen Tatsache mit dem archäologischen Befund gibt uns eine Handhabe, um die Herrschaftszeit dieses Volkes etwas näher zu bestimmen. Denn es ist wahrscheinlich, daß innerhalb des Gebietes des Volks, das diese Sprache sprach, die Kultur, wenn nicht ganz einheitlich, so doch innerlich verwandt war. Dieser Forderung entspricht zwar die Zeit der spätmykenischen Kultur, die über ganz Griechenland, die Inseln und das südliche Kleinasien verbreitet war; sie liegt aber zu spät, um in Frage kommen zu können. Während der mittelminoischen bzw. mittelhelladischen Periode, etwa in den vier ersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends, gingen Kreta und das Festland verschiedene Wege, die Verbindungen zwischen ihnen scheinen gelockert oder abgebrochen gewesen zu sein. Es bleibt also die frühminoische bzw. frühhelladische Periode übrig, das dritte Jahrtausend v. Chr., in dem die Kultur Griechenlands, Kretas, der Inseln und Südwestkleinasiens, obgleich in verschiedenen Spielarten auftretend, eine innerliche Verwandtschaft zeigt. Das dritte vorchristliche Jahrtausend ist die Zeit der ungestörten Herrschaft der vorgriechischen Bevölkerung und Kultur auf dem ganzen Gebiet, das sie nach dem Zeugnis der Ortsnamen besessen hat.¹ Lange schien es festzustehen, daß diese vorgriechische Bevölkerung nicht indogermanisch war, indessen sind jetzt namhafte Forscher wie Kretschmer² geneigt, sie als proto-indogermanisch zu betrachten, und suchen dies durch Etymologien zu zeigen.³ Diese sehr dunkle Frage braucht hier nicht diskutiert zu werden, denn auch wenn jene Ansicht richtig ist, waren die angeblichen Proto-Indogermanen von den viel später am Anfang des dritten Jahrtausends einwandernden Griechen so sehr verschieden, daß sie ein ganz anderes Volkstum darstellten. Eine ganz andere Ansicht wird von einer rührigen italienischen Schule vertreten, nämlich daß in der Vorzeit ein mediterraner Kulturkreis bestand, der sich bis zum Indus erstreckte. Auch diese Schule arbeitet viel mit Etymologien. In der Religion sei das Wahrzeichen die Verehrung der großen allumfassenden Muttergottheit, neben der ein untergeordneter männlicher Paredros stand (vgl. u. S. 298 f.).⁴ Auf die schwierigen und sehr hypothetischen Vorfragen gehen wir hier nicht ein, unsre Darstellung beginnt mit dem aus den Monumenten Erkennbaren.

¹ J. B. Haley und C. W. Blegen, *The Coming of the Greeks*, Amer. J. Arch. XXXII, 1928, S. 141 ff. Blegen und Wace, *Pottery as Evidence for Trade and Colonization in the Bronze Age*, Klio XXXII, 1937, S. 137 ff.

² Siehe z. B. Kretschmer, *Die protindogermanische Schicht*, Glotta XIV, 1925, S. 300 ff.

³ Nach dem bulgarischen Sprachforscher V. Georgiev, echt indogermanisch; von mehreren Aufsätzen zitiere ich nur: *Vorgriechische Sprachwissenschaft*, Jahrb. d. Univ. Sofia I, XXXVI: 6, 1941; II, XLI, 1944–45, S. 163 ff.

⁴ Der Führer war G. Patroni, der in seinen *Commentari mediterranei all'Odissea di Omero*, 1950, fast alles auf die vorgriechische Zeit zurückführte. Charakteristisch sind seine *Besprechungen meiner MMR*² und

des 2. Bandes dieses Buches in Athenaeum, XXVIII, 1950, S. 137 ff., bzw. XXIX, 1951, S. 116 ff., in welchen er mir durchgehend mangelnde Berücksichtigung des „Mediterranen“ vorwirft. Gesammelte Aufsätze von U. Pestalozza, *Religione mediterranea*, 1951; sie sind gut charakterisiert auf dem Umschlagzettel: „La femminilità eterna del divino espressa, alla luce della religione mediterranea, nella più sorprendente epifanie.“ M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, 1946, der überall die Große Göttin wiederfindet; Momolina Marconi u. a. – Dieselbe Hypothese kehrt wieder bei W. Kiesel, *Die dreiköpfige Gottheit*, 1948; begründete Einwände in der Rezension von F. Walton, *Gnomon* XXIII, 1951, S. 52 ff.; eine ähnliche Ansicht in Perssons unten S. 284 A. 2 erwähntem Buch: „der afrasische Kulturkreis“.

Die Steinzeit, das Neolithikum Griechenlands, ist viel zuwenig bekannt, als daß etwas Sicheres darüber gesagt werden könnte. Es soll nur erwähnt werden, daß die steinzeitliche Keramik des Peloponnes mit der thessalischen nahe verwandt ist, und auf die Möglichkeit hingewiesen werden, daß die frühhelladische Kultur auf einer Einwanderung des ebengenannten Volkes beruht, dessen Herrschaft dann wieder mit der mittelhelladischen Zeit gebrochen wurde.¹

Diese neue Erkenntnis stellt die Erforschung der griechischen Religion vor ein neues und schwieriges Problem. Denn es ist nicht im mindesten wahrscheinlich, daß die vorgriechische Bevölkerung völlig ausgerottet und verdrängt worden ist; wie es bei dergleichen Völkerbewegungen immer zu geschehen pflegt, ging sie vielmehr in den einwandernden Griechen auf und verschmolz mit ihnen, und so verschmolz auch die Religion der alteingesessenen Einwohner des Landes mit derjenigen der Einwanderer. Wie Wörter der alten Sprache des Landes in das Griechische aufgenommen wurden, so wurden auch im Lande heimische religiöse Vorstellungen und Riten von den Griechen übernommen. In welcher Ausdehnung und in welcher Weise dies geschah, ist ein sehr schwieriges Problem, auf das wir im einzelnen öfters zurückkommen müssen. Denn die beiden Religionen müssen sich miteinander auseinandergesetzt haben, eine Auseinandersetzung, deren Verlauf nur aus dem Ergebnis erschlossen werden kann, da sie in den letzten Jahrhunderten der vorgeschichtlichen Zeit vor sich gegangen ist. Sie kann auch als das Problem der mykenischen Religion bezeichnet werden; denn sie muß in der mykenischen Zeit stattgefunden haben, in der die Griechen die Oberhand gewannen.

Ehe die Probleme und Ergebnisse dieser Auseinandersetzung der vorgriechischen und der urgriechischen Religion, aus der die griechische Religion hervorging, erörtert werden, müssen vorerst die Komponenten untersucht werden. Es ist schon jetzt hervorzuheben, daß wir – abgesehen von Schlüssen, die auf einer allgemeinen, mehr oder weniger unsicheren Wahrscheinlichkeit beruhen – weit weniger von der Religion wissen, welche die einwandernden Griechen mitbrachten, als von derjenigen der vorgriechischen Bevölkerung des Landes, und zwar jenes Volkes, dem die Hochkultur der Bronzezeit verdankt wird. Die minoische Religion ist uns durch eine Fülle von Denkmälern bekannt, sie ist, um ein oft zitiertes Wort zu wiederholen, wie ein Bilderbuch ohne Text überliefert. Darin liegt die große, nicht

¹ C. W. Blegen, Gonia, Metropolitan Museum Studies III, 1930, S. 55ff., bes. S. 80; Prosymna, 1937, S. 22 ff. Die Steinzeit Thessaliens ist gut erforscht; sie reicht in viel spätere Zeit hinab, als es sonst in Griechenland der Fall ist. Jüngere Archäologen haben den Anfang der indogermanischen Einwanderung in Griechenland in das Ende der Steinzeit hinaufgeschoben wollen: F. Matz, Die frühkretischen Siegel, 1928 (vgl. meine Besprechung, Gött. Gel. Anz. 1930 S. 126ff.); S. Fuchs, Die griech. Fundgruppen der frühen Bronze-

zeit und ihre auswärtigen Beziehungen, 1937, deren Ergebnisse ziemlich unstimmig sind, und zurückhaltender: N. Valmin, The Swedish Messenia Expedition (Acta soc. humaniorum, litt. Lund XXVI). 1938, S. 398ff. Unbeschadet der Tragfähigkeit dieser Hypothesen bleibt die Tatsache, daß das griechische Festland im FH von demselben Volk bewohnt war, das Kreta usw. innehatte, und daß die effektive Indogermanisierung erst nach FM erfolgte. Sie genügt für unsren Zweck.

immer recht erfaßte Schwierigkeit. Denn was die Denkmäler und Bildwerke unmittelbar aussagen, ist im allgemeinen nicht sehr viel; um nutzbar gemacht zu werden, müssen sie mit Text versehen, d. h. gedeutet werden. In der Deutung ist immer das Risiko eines subjektiven Einschlages beschlossen. Das einzige Hilfsmittel der Interpretation besteht, abgesehen von allgemeinen Wahrscheinlichkeiten, in Analogien. Es gilt, die richtigen Analogien heranzuziehen. Im Anfang der Entdeckung der minoischen Kultur und Religion – ehe man noch wußte, daß diese einem nicht-griechischen Volk entstammen – zog man unbedenklich die geschichtlich bekannte griechische Religion für die Deutung herbei; dagegen Verwahrung einzulegen ist jetzt kaum mehr nötig. Jetzt sucht man die vorgriechische Religion durch die orientalischen zu erhellen, und zwar verwertet man nicht nur die ägyptische, sondern auch die kleinasiatische, weniger die altsemitische. Hier handelt es sich nicht nur um Analogien, sondern auch um geschichtliche und völkische Verbindungen. Denn Kreta stand immer in regen Beziehungen zu Ägypten, die sehr hoch, vielleicht bis in die vordynastische Zeit, hinaufreichen und so stark sind, daß Evans sogar die Frage einer Einwanderung aus Ägypten aufgeworfen hat. Er hat die ägyptischen Verbindungen immer wieder stark betont und in seinem großen Werk ausführlich dargestellt. Bekanntlich beruht die absolute Datierung der minoischen Perioden auf den ägyptischen Beziehungen. Vor allem sind die Funde aus den Tholosgräbern in der Mesara auf Kreta aus der letzten frühminoischen und der ersten mittelminoischen Periode zu erwähnen, welche in der massenhaften Verwendung des Elfenbeins und in den auf ägyptische Vorbilder zurückgehenden Siegelbildern einen sehr starken ägyptischen Einfluß verraten.¹ Er dehnt sich auch auf Darstellungen religiösen Inhalts aus; einige Siegel zeigen eine Figur, die auf den anbetenden Kynozephalusaffen zurückgeht;² ein häufiger Typus von minoischen Dämonen ist der Hippopotamusgöttin Ta-urt nachgebildet (u. S. 296), auf der Schnittervase von Hagia Triada (Taf. 17, 3) schüttelt der Vorsänger das Sistrum; die ägyptischen Beziehungen der Bilder des Sarkophages aus Hagia Triada werden unten zur Sprache kommen (S. 328 f.).

Der orientalische Einfluß ist weit weniger greifbar und die Funde sparsamer; hauptsächlich Siegelzylinder, importierte oder nachgebildete.³ Der älteste und wichtigste ist der in dem Tholosgrab zu Platanos gefundene Zylinder aus der Hammurabizeit.⁴ Einige Siegel sind syro-hethitisch,⁵ und in dem Schatzfund aus Tiryns fand sich ein hethitischer Zylinder.⁶ Das bedeutungsvollste Stück ist eine kleine skulptierte Platte aus Perlmutter, in

¹ S. Xanthoudides, *The Vaulted Tombs of Mesara*, 1924.

² Nilsson, *MMR.* S. 319 f.; Evans, *Palace of Minos I* S. 683; dazu noch ein prismatisches Siegel aus Mallia, F. Chapouthier, *Mélanges Glotz*, 1932, I S. 186 Abb. 3b.

³ Aufzählung der Funde Nilsson, *MMR.* ² S. 385 A. 60.

⁴ Xanthoudides a. a. O. S. 116 ff. Evans, *Palace of Minos I* S. 198 Abb. 146; andere Nilsson, *MMR.* a. a. O.; Evans a. a. O. II S. 265 Abb. 158; IV S. 423 ff.; 459

Abb. 383. R. B. Seager, *Explorations in the Island of Mochlos*, 1912, S. 111 und Abb. 36 I u.

⁵ Z. B. der bei Vari in Attika gefundene, Evans a. a. O. S. 409 Abb. 339, und das Fragment aus Knossos S. 598 Abb. 593.

⁶ G. Karo, *Athen. Mitt.* LV, 1930, S. 126 u. Tf. II 6, wo Nachbildungen aufgezählt werden; ein anderer aus Tyllissos, J. Hazzidakis, *Tyllissos, villas minoennes*, 1934, Tf. XXX 3b; vgl. V. Müller, *Arch. Jb. XLII*, 1927, S. 1.

Phaistos gefunden, auf der vier Dämonen im babylonischen Stil dargestellt werden (Taf. 22, 3).¹ Die hethitischen Zylinder zeugen von Verbindungen mit diesem Volk; insofern sie syro-hethitisch sind, scheint es, daß die Verbindung über Syrien gegangen ist. Die Beziehungen der minoischen Kultur zu dem nahe liegenden Kleinasien erhalten keine Aufklärung durch diese Funde, was besonders bedauerlich ist, da oft und zuversichtlich ein Zusammenhang mit der Religion der Großen Mutter behauptet worden ist. Hierzu seien zwei Bemerkungen angefügt. Trotz des bekannten, schon von Herodot erwähnten Reliefs von Karabel und der sogenannten Niobe im Sipylos scheint der hethitische Einfluß kaum die Westküste Kleasiens erreicht zu haben; die hethitischen Denkmäler, die westlich von der Axylos-Ebene gefunden wurden, sind zu wenig zahlreich, um die Annahme einer hethitischen Besitznahme zu rechtfertigen.² Es scheint, daß die Verbindungen mit dem Vorderen Orient eher über Nordsyrien und Phönizien als über Kleinasien gegangen sind. Andererseits zeigen die Ortsnamen, daß die Südwestecke Kleasiens von demselben Volk wie das vorgriechische Griechenland bewohnt war. Ob diese mit den Luviern zu identifizieren sind, die nach den hethitischen Urkunden im Südwesten wohnten und eine der hethitischen nahe verwandte, im Grunde indogermanische Sprache sprachen, ist sehr unsicher, obgleich es angenommen wird.³ Viele wichtige Probleme bleiben noch ungelöst, hier soll nur zuletzt bemerkt werden, daß unsre Kenntnisse leider noch sehr unsicher sind und daß man nicht Analogien und geschichtliche Beziehungen verwechseln und vermischen darf.

Unsre erste Aufgabe ist eine Darstellung der vorgriechischen, d. h. vorzüglich der minoischen, Religion nach der Überlieferung, d. h. den Monumenten und Bildwerken;⁴ unsre Kenntnis der Religion des Festlandes vor

¹ Mon. ant. XII, 1902, S. 129 ff. u. Tf. VIII 1; der babylonische Ursprung wurde erkannt von A. della Seta, *La conchiglia di Phaistos e la religione micenea*, *Rendiconti dell'Accad. dei Lincei* XVII, 1908, S. 399 ff.; Nilsson, *MMR.* S. 320 ff.; sie ist wahrscheinlich eine minoische Nachbildung, Karo hält sie aber für Import, *PW.* XI S. 1793.

² D. G. Hogarth, *Hittite Seals*, 1920, S. 1; vgl. Nilsson, *MMR.* S. 188 f.

³ A. Götzke, *Kulturgeschichte des alten Orients* in diesem Handbuch, 1933, S. 168 f. u. 53 ff. F. Chapouthier vertritt die These, daß ein starker orientalischer Einfluß mit *MM I* einsetzte, s. *BCH.* LII, 1928, S. 344 f. Vgl. Evans, *Palace of Minos I* S. 14 ff., und S. Marinatos, *Arch. Anz.*, 1929 S. 166 ff. Evans nimmt einen erneuerten orientalischen Einfluß an, der aus Syrien über Cypern in der Zeit des Palaststiles kam, a. a. O. IV S. 398. Die Ansicht Helbig und Dörpfelds, daß diese Kultur der phönizischen entstammt, braucht nicht mehr widerlegt zu werden.

⁴ Die bedeutungsvolle und noch unentbehrliche Pionierarbeit ist der große Aufsatz von A. J. Evans, *The Mycenaean*

Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations *JHS.* XXI, 1901, S. 99 ff. (auch separat). Eine Sammlung und kritische Aufarbeitung des gesamten Materials nebst einem Versuch, das Nachleben der minoischen Religion in der griechischen zu verfolgen, bietet M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* (*Acta Soc. Humaniorum Litterarum Lundensis* IX) 1927; zweite mit Rücksicht auf die neuen Funde und Forschungen revidierte und erweiterte Auflage 1950. Von den Besprechungen ist besonders die von B. Schweitzer, *Gnomon* IV, 1928, S. 169 ff., wertvoll. Auf dieses Buch, auf das ein für allemal hinsichtlich ausführlicherer Darlegungen und Materialsammlungen verwiesen wird, stützt sich die folgende Darstellung durchgehends. Das große Werk von A. J. Evans, *The Palace of Minos at Knossos I-IV*, 1921-35, behandelt wiederholt und in ausführlichen Erörterungen Denkmäler von religiöser Bedeutung. Kürzere Zusammenfassungen: G. Karo, *Altkeitsliche Kultstätten*, *Afrw.* VII, 1904, S. 117-56; ders. s. v. Kreta in *PW.* XI S. 1791-93, 1922. Harriet Boyd Hawes, *Gournia*, 1908, S. 51 ff., Religion

dem Einbruch der minoischen Kultur, d. h. in den früh- und mittelhelladischen Perioden, ist äußerst dürftig, da die bildliche Überlieferung fast völlig fehlt. Die gewöhnliche Annahme, daß die vorgriechische Bevölkerung des Festlandes in der frühhelladischen Zeit eine der minoischen verwandte, aber weniger entwickelte, auf primitiverer Stufe stehengebliebene Religion hatte, dürfte wahrscheinlich sein. Es ist wohl zu bemerken, daß die minoischen Denkmäler religiösen Inhalts im großen und ganzen erst mit der Kulturblüte im Anfang der mittelfinoischen Zeit anfangen und die Bildwerke dem späteren Teil dieser Periode und dem älteren der folgenden angehören, in welcher Zeit die Kultur Kretas eine wunderbare Entwicklung erlebte, während das Festland lange rückständig blieb.

2. Naturheiligtümer. Grotten und Höhlen wurden in der neolithischen Zeit Kretas wie in vielen anderen Ländern als Wohnungen benutzt, in der minoischen dienten sie der Bestattung.¹ Es mag dahingestellt bleiben, ob dieses sowie die Verwendung der Höhlen als Kultplätze aus ihrer Verwendung für Wohnzwecke hervorgegangen sind. Von solchen gibt es eine Reihe auf Kreta.² Die Zeusgrotte auf dem Ida geht nicht auf die minoische Zeit zurück, die Funde fangen erst mit der geometrischen an. An der Südseite desselben Gebirges Phaistos gegenüber liegt die Höhle von Kamares, welche der Keramik von MM I und II den Namen gegeben hat, weil diese zuerst dort gefunden wurde. Eine große Menge von Vasen besonders aus dieser Zeit wurde dort ans Licht gebracht; mitunter waren sie absichtlich in die Spalten zwischen den Felsblöcken niedergelegt worden. Andere Gegenstände sind selten, bronzene fehlen.³ Eine andere Grotte am Idagebirge, die nach Weihungen der griechischen Zeit an Hermes Kraniaios genannt wird, ist niemals ordentlich erforscht worden; unter den Funden sind Menschen- und Tierfiguren von Bronze und Terrakotta.⁴ Von den Funden aus einer Grotte nordwestlich von Avdu Pediados gibt es nur eine summarische Erwähnung; es heißt, daß sie sich von der mykenischen bis in die geschichtliche Zeit erstrecken.⁵ Mit

of the Minoans von Blanche E. Williams. H. Prinz, Bemerkungen zur attikretischen Religion I, Ath. Mitt. XXXV, 1910, S. 149 ff. P. Mingazzini, Culi e miti preellenici in Creta, in der Zeitschrift Religio, Roma I, 1920, S. 241-314. G. Glotz, La civilisation égéenne, 1923, livre III, La vie religieuse S. 263-346. Ch. Picard, Les origines du polythéisme hellénique I, L'art créto-mycénien, 1930. Wichtig, besonders wegen der reichen Bibliographien und der Problemdiskussionen Ch. Picard, Les religions préhelléniques in der Sammlung 'Mana' 2:1, 1941. Picard schätzt den griechischen Einfluß auf die mykenische Religion möglichst niedrig ein. A. Evans, The earlier Religion of Greece in the light of the Cretan discoveries, Frazer Lecture, 1931. Bilderauswahl: G. Karo, Religion des ägäischen Kreises, Bilderatlas zur Religionsgeschichte, herausgeg. von E. Haas, H. 7, 1925.

¹ Nilsson, MMR. S. 49 ff. Vgl. S. Mari-

natos, Höhlenforschungen in Kreta, Mitteil. über Höhlen- und Karstforschung, Zeitschrift des Hauptverbandes der deutschen Höhlenforscher, 1928, H. 4, bes. über die Höhlen Westkretas. Die Höhle bei Trapeza im Lasithigebirge war Wohnort in der neolithischen Zeit, Bestattungsplatz von FM an, bis sie in MM verlassen wurde, Amer. J. Arch. XL, 1936, S. 371; ausführlicher Bericht BSA XXXVI, 1935-36, S. 5 ff., s. bes. S. 33.

² Nilsson, MMR. S. 392 ff.; Cook, Zeus II S. 925 ff.

³ J. L. Myres, Proceedings of the Society of Antiquarians XV, 1895, S. 351 ff.; L. Mariani, Mon. ant. VI, 1895, S. 333 ff. A. Taramelli, Amer. J. Arch. V, 1901, S. 437 ff.; BSA XIX, 1912-13, S. 1 ff.

⁴ F. Halbherr, Scoperti nel santuario di Hermes Craneo, Museo di antichità class. II, 1888, S. 913 ff. u. Tf. XIV.

⁵ BCH. XLVI, 1922, S. 522.

diesem Platz ist wohl identisch der Fund bei Phaneromeni nahe Avdu Pediadios auf dem Diktäischen Vorgebirge, anderthalb Stunden von Lyttos entfernt, wo eine Höhle entdeckt worden ist. Die ältesten Funde gehören SM I, ein wenig Keramik, drei steinerne Opfertische, einige bronzene Messerklingen, ein aus Blech geschnittener männlicher Kopf, zwei Doppeläxte. Der Kult wurde bis in die spätantike Zeit fortgesetzt. Es gibt Funde aus der protogeometrischen und der orientalisierenden Zeit. Die Lage würde gut für die hesiodeische Höhle passen.¹ Auch die (S. 261 A. 1) erwähnte Höhle bei Trapeza, die ebenfalls auf der Lasithihochebene gelegen ist, war wohl ein Kultplatz, obgleich, abgesehen von kleinen sog. Idolen, wenig für den Kult Charakteristisches gefunden ist. Die Grotte bei Tylissos, in deren Gewölbe Stalaktiten herabhängen, hat SM I Scherben ergeben.² Nicht weit westlich von Knossos bei Skoteino ist eine große Höhle mit sich windenden Gängen und geborstenen Stalaktiten, in der MM-Scherben, Bronzefigürchen und Doppeläxte gefunden worden sind.³ Sehr interessant ist die Grotte bei Amnisos, der Hafenstadt von Knossos, die durch die Ausgrabungen von Marinatos mit der schon in der Odyssee (τ 188) erwähnten Grotte der Eileithyia sicher identifiziert worden ist.⁴ In der Mitte der Höhle stehen ein paar Stalaktiten, die von einer wohl minoischen Mauer eingefriedigt sind. Links vom Eingang sind Reste eines viereckigen Peribolos; kurz vor dem Ende der Höhle führt ein kleines Loch in vier von Scherben gefüllte Höhlungen. Der Boden der Grotte ist oft gereinigt worden, so daß die Scherben durcheinanderworfen worden sind. Es gibt solche von der neolithischen Zeit an, die reichlich vertreten ist, durch alle Zeitalter hindurch bis zur modernen Zeit. Die ausgiebig geplünderte Grotte bei Arkalochori, südwestlich von Lyktos, hat besonders bei den letzten Untersuchungen einen großen Reichtum von Funden ergeben.⁵ Die Grotte war ein schmaler Felsspalt, in dem besonders an zwei Stellen eine Menge von kostbaren Gegenständen niedergelegt worden waren, in der Mitte goldene und silberne Doppelbeile – etwa zwanzig Goldbeile wurden gerettet, andere gestohlen – und andere Kostbarkeiten. Im äußersten nördlichen Winkel lagen die übrigen Weihgaben, Hunderte von bronzenen Doppelbeilen, Messern und Schwertern. Von der Keramik sind einige wenige FM-Scherben und MM-Täßchen zu erwähnen. Ein Einsturz verbarg den alten Kultplatz in SM II, nach der Verzierung der Doppelbeile und dem Fehlen von SM-Keramik in der Grotte zu urteilen. Votivgaben wurden aber bis zum Ende der minoischen Zeit vor dem Eingang niedergelegt; im Schutt vor dem Eingang wurde SM-Keramik bis zu der spätesten Phase gefunden. Die Höhle bei Psychro, die etwas weiter von Lyktos entfernt ist, ergab außerordentlich reiche Funde,⁶ die nur ganz kurz

¹ Arch. Anz. 1937 S. 222 f.; BCH. LXI, 1937, S. 475. Siehe u. S. 320.

² J. Hazzidakis, Tylissos, villas minoennes, 1934, S. 75 ff.

³ Evans, Palace of Minos I S. 163.

⁴ Praktika, 1929, S. 94 ff.; 1930, S. 91 ff.; 1932, S. 76 ff.; 1933, S. 93 ff.; 1934, S. 128 ff. Arch. Anz. 1930 S. 156 f.; 1931, S. 296 f.; 1932, S. 175 f.; 1933, S. 288 f.; 1934, S.

245 ff.; 1935, S. 257; 1938, S. 180 ff. Vgl. u. S. 307.

⁵ Zuerst untersucht von Hazzidakis, BSA. XIX, 1912–13, S. 35 ff.; dann von Marinatos, Arch. Anz. 1934 S. 252 ff., 1935 S. 249 ff.; Amer. J. Arch. XXXIX, 1935, S. 134 ff.; Prakt., 1935, S. 212 ff.

⁶ BSA. VI, 1899–1900, S. 94 ff.; Evans, Palace of Minos I S. 162 f. u. 628 u. ö.

angedeutet werden können, Dolche, Messer, Lanzenspitzen, Rasiermesser, Nadeln, Ringe, Vasen, Stiere und andere Figürchen aus Terrakotta, Tierknochen usw. In der oberen Höhle gibt es eine Art von Altar, der aus Steinen errichtet ist, um den Stücke von Opfertischen, Vasen, Lampen und Asche angesammelt waren. In dem innersten Teil, der durch eine Mauer abgetrennt war, fanden sich viele Scherben, bronzene Waffen und andere Gegenstände und auch ein menschliches Idol. In der unteren Höhle wurde eine Masse von Gegenständen gefunden, teils zwischen den Stalaktiten, teils in einer kleinen Wasserlache, Doppeläxte, Ringe, Nadeln, Gemmen, Bronzestatuetten usw. Unter den früher zum Vorschein gekommenen Funden sind besonders bemerkenswert eine Bronzeplatte mit eingeritzter Darstellung (Taf. 7, 3; unten S. 272) und ein Teil eines Opfertisches aus Steatit mit einer langen minoischen Inschrift. Der Besuch der Grotte hat im MM eingesetzt, die Blütezeit fällt in SM, in der geometrischen Zeit wurde sie verlassen.

Geschützte Plätze unter überhängenden Felsen (rock shelters) dienten auch dem Kult. Der bemerkenswerteste ist der von Petsofa nahe Palaikastro an der Ostseite; dort erhob sich etwas unterhalb des höchsten Berggipfels durch eine unregelmäßige Mauer gebildet eine Terrasse, deren Boden eine von Asche, Kohlen und einer Unmenge von Figürchen durchsetzte Schicht aufwies. Es fanden sich hier stehende und sitzende männliche und weibliche Figürchen, Ochsen, Ziegen und andere Vierfüßler, seltener Vögel, alle aus Terrakotta; andere Gegenstände sind spärlich vertreten, mit Ausnahme der eigentümlichsten: Arme, Beine, Hände und größere Teile des menschlichen Körpers, die so angefertigt sind, daß sie aufgehängt werden konnten und häufig Bohrlöcher zeigen. Wegen der Ähnlichkeit mit Votivgaben an die griechischen Heilgötter hat man an einen Heilkult gedacht; es ist aber ein unwiderleglicher Einwand, daß die in diesem Falle üblichen Votivgaben wie Augen, Brüste u. dgl. fehlen. Es scheint, daß große Feuer angezündet wurden, in welche die Figürchen gelegt wurden; sie sind alle aus Terrakotta, Metall fehlt. Der Kultplatz gehört MM an.¹ Ein zweiter ähnlicher findet sich südlich von Palaikastro bei Oberzakro.² Ein dritter wurde kürzlich bei dem Ort Maza in der Pedia entdeckt;³ die Funde sind denen aus Petsofa sehr ähnlich, aber ärmlicher, Tiere und mit einer Ausnahme Glieder fehlen.

Ein solcher Platz, der so nahe dem Gipfel liegt wie der bei Petsofa, kann auch ein Gipfelheiligtum genannt werden; ein derartiges Gipfelheiligtum findet sich auf Juktas, dem großen Berg südlich von Knossos. Der Gipfel ist von einer rohen Mauer umgeben, innerhalb derer sich eine Aschenschicht befindet, welche die Fundamente eines kleinen Gebäudes umgab. Die Aschenschicht enthielt Gegenstände derselben Art wie bei Petsofa, menschliche Figürchen und Glieder, Tierfigürchen, Scherben aus MM und einige andere Gegenstände.⁴

¹ BSA. IX, 1902-03, S. 356 ff.; Evans, Palace of Minos I S. 151 ff.; Nilsson, MMR. S. 62 ff. u. 69 ff.

² Evans, Palace of Minos I S. 151; Nilsson, MMR. S. 65.

³ Veröffentlicht von Platon a. unten

S. 264 A. 1 a. O., der auch die Funde aus Piskokephalos Siteias, von denen einige längst bekannt waren, lokalisiert und veröffentlicht S. 124 ff.

⁴ Evans, Palace of Minos I S. 153 ff.; Cook, Zeus II 2 S. 939 ff.

Hier konnten nur die wichtigsten Beispiele angeführt werden, Platon hat die Gipfelheiligtümer zusammengestellt und diskutiert, die ‚rock shelters‘ hinzugenommen.¹ Ihre Blütezeit war MM I. Es scheint, daß man Idole und Tierbilder, vielleicht auch geschlachtete Tiere in ein großes Feuer warf; zusammen mit der Asche wurden sie in die Risse des Felsens niedergelegt. In der folgenden Zeit wurden diese Heiligtümer verlassen, aber im Anfang von SM wieder besucht. Dann wurden, nach Mauerresten zu urteilen, Gebäude aufgeführt, den aus Siegelabdrücken bekannten minoischen Tempelchen ähnlich. So meint Platon. Das bekannte Siegel mit der Bergmutter heranziehend, nimmt er an, daß die in den Gipfelheiligtümern verehrte Göttin die πότνια Θηρῶν war. Er faßt die Riten als magisch auf, um das Gedeihen der Herden und das Wohlergehen der Menschen zu sichern, die Glieder schreibt er einem Heilkult zu. Die Göttin sei aber eigentlich die große Naturgöttin mit ihrem Paredros. Hierin scheint er mir den sicheren Boden zu verlassen; wir können nicht sicher wissen, welchen Gottheiten dieser lebhaft gepflegte, aber zeitlich begrenzte Kult gewidmet war. Weder die sonstige Überlieferung aus der minoischen Zeit noch die griechischen Götter, die später an einigen dieser Stellen verehrt wurden (Hermes Kranaios, Eileithyia) bieten einen sicheren Hinweis.² Die Baumheiligtümer sind nur aus Darstellungen bekannt, die unten besprochen werden (S. 281 f.).

3. **Hauskapellchen.** Aus der minoischen Zeit sind keine den griechischen entsprechenden Tempel gefunden worden, dagegen sind Hauskapellchen, die in einem kleinen Zimmer eines Gebäudes eingerichtet wurden, für die Zeit charakteristisch. Hier können nur diejenigen Räume, die eine besondere Einrichtung oder besondere Funde zeigen, erwähnt werden; die vielen anderen, besonders im Palast von Hagia Triada, die wegen der allgemeinen Art der Funde mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit als Heiligtümer angesprochen worden sind,³ müssen beiseite gelassen werden.

Das bekannteste und beste Beispiel ist das sog. Doppelaxtkapellchen im südwestlichen Teil des Palastes von Knossos (Abb. 1), das nach den Funden der Zeit der Wiederbenutzung einiger Räume nach der schließlichen Zerstörung des Palastes, also der allerletzten Periode, angehört.⁴ Es ist ein kleines Zimmerchen, 1,5 m im Geviert, das in drei Teile geteilt ist; in dem vorderen etwas größeren Teil stehen verschiedene Vasen, in dem mittleren, etwas höher gelegenen wird die Mitte von einem dreibeinigen sog. Opfertisch eingenommen, der von einigen kleineren Vasen umgeben ist. An der Hinterwand ist schließlich eine 60 cm hohe und 33 cm breite Bank, auf der verschiedene Kultgegenstände in situ gefunden wurden: zwei Paar heilige Hörner, die in der Mitte ein Loch, für die Aufnahme des Stieles einer Doppelaxt, zeigen, zwischen ihnen ein glockenförmiges sowie ein zweites weibliches Idol, links ein männliches Idol mit einem Vogel und rechts zwei glockenförmige Idole; das eine streckt die Hände aufwärts und hat einen Vogel auf dem Kopf.

¹ Ν. Πλάτων, Τὸ ἱερὸν Μαῦζα (Καλοῦ Χοριοῦ Πεδιάδος) καὶ τὰ μινωικὰ ἱερὰ κορυφῆς, Κρητικά Χρονικά V, 1951, S. 96 ff.

² Betreffs einer Diskussion s. Nilsson, MMR. S. 66 ff.

³ Sie sind besprochen bei Nilsson, MMR.

S. 72 ff.; neues Material MMR.² S. 96 ff.

⁴ BSA. VIII, 1901–02, S. 95 ff.; AfRw. VII, 1904, S. 126 ff.; Evans, Palace of Minos II S. 335 ff.; Nilsson, MMR. S. 73 ff. u. a.

Zwei andere bedeutsame Funde aus Knossos sind Deposita, welche Gegenstände enthalten, die einem solchen Heiligtum angehört haben. Der reichste und schönste dieser Funde ist das sog. Central Palace Sanctuary, in Wirklichkeit zwei große Steinkisten unter dem Fußboden eines Zimmers, in denen

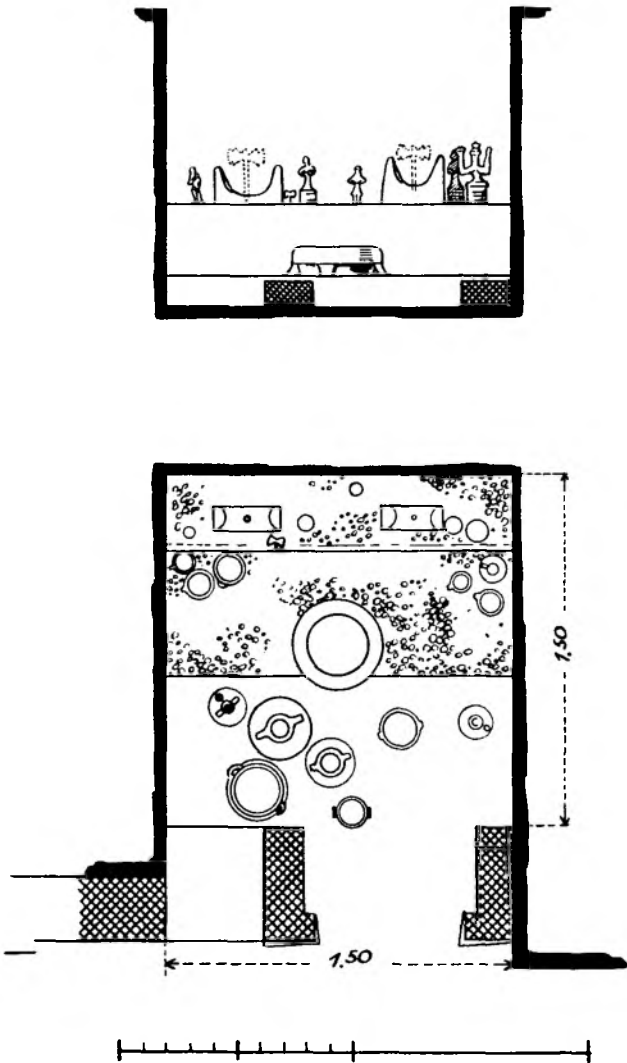


Abb. 1. Das Doppelaxtheiligtum in Knossos mit Inhalt. Siehe Beschreibung S. 264
Querschnitt und Grundriß

eine große Menge verschiedener Gegenstände verpackt worden waren.¹ Die gleichzeitig gefundenen Vasen weisen den Fund in spät MM III. Die eine Kiste enthielt unter vielen anderen Dingen ein gleicharmiges Kreuz aus geädertem Marmor und 150 Inschrifttäfelchen, welche der Schriftklasse A

¹ BSA. IX, 1902-03, S. 35 ff.; Evans, Palace of Minos I S. 463 ff.; Nilsson, MMR. S. 77 ff.

angehören, die andere eine Reihe von Gegenständen aus Fayence, unter denen zwei oftgenannte weibliche Figürchen hervorragen. Das eine hat eine hohe Kopfbedeckung und ist von drei Schlangen umwunden (Taf. 15, 1), das zweite, etwas kleinere, hält in der einen Hand eine Schlange, der zweite Arm ist abgebrochen (Taf. 15, 2); vielleicht hatte die Figur einen Löwen oder Leopard auf dem Kopf. Daneben fanden sich Kleidungsstücke und Gürtel aus Fayence, offenbar Weihgaben. Das zweite Depositum¹ wurde in einem Privathaus gefunden, unter Begleitumständen, die auf LM I oder II hinweisen: ein großer Pithos, mit einer Anzahl von Vasen u. a. gefüllt; darunter zwei Opfertische, zwei mit vielen Löchern durchbohrte Kannen, ein drittes Gefäß eigentümlicher Form, das ebenso durchbohrt war, alle drei von Schlangen umwunden (Taf. 16, 1 und 2, unten S. 289), schließlich drei röhrenförmige Gefäße, an deren Seiten je drei Näpfe angebracht sind.

Das Heiligtum in Gurnia war nicht in einen Palast eingebaut, sondern lag auf dem höchsten Punkt des Stadtberges.² Es ist 3 × 4 m groß und scheint auf der rechten Seite eine Bank wie in Knossos gehabt zu haben. In der Mitte stand ein Opfertisch der gewöhnlichen Art und um diesen drei, ursprünglich vier – von dem vierten waren Bruchstücke vorhanden und auf dem Opfertisch die Basis eines ähnlichen Gefäßes – röhrenförmige Gefäße, die hinten unter dem Henkel ein Paar heilige Hörner zeigen und an den Seiten eine Reihe von Vertikalhenkeln, die wohl als Schlangen aufzufassen sind; das eine zeigt zudem zwei Schlangen, die sich unter dem Henkel kreuzen. Dazu kommen zwei glockenförmige Idole mit Schlangen, Fragmente von solchen und zwei Vögelchen (Taf. 1). Im Palast von H. Triada hat man wegen des Charakters der Funde mehrere Kulträume vermutet. Einer, der nahe der sog. piazzale dei sacelli liegt, ist gesichert und interessant. Ein Raum, der vermutlich mit einem Vorraum und einer Portik rekonstruiert wird, hat an der Rückseite eine Bank. Ungefähr in der Mitte wurden drei von den unten S. 289 beschriebenen röhrenförmigen Gefäßen gefunden und unter dem Fußboden Fragmente eines Opfertisches; Vasen und Scherben waren zahlreich. Dieses Heiligtum wurde in LM I erbaut und nach einem Brand in LM III wiederhergestellt.³ Im Palast von Mallia wurden in einem Zimmer ein Altar gefunden und eine Terrasse mit einer Bank an der Rückseite, vor der ein runder Opfertisch in dem Fußboden eingelassen war (u. S. 270); andere Funde fehlen.⁴

Auch an anderen Orten sind Funde gemacht worden, die einen Kultraum bezeugen oder andeuten. In Kumasa scheint ein solcher Kultraum aus MM II gefunden zu sein; er enthielt u. a. zwei röhrenförmige Gefäße derselben Art wie diejenigen aus Gurnia, ein Bruchstück eines Opfertisches und andere Vasen (Taf. 2, 1).⁵ Zwischen Herakleion und Tylissos bei Gazi wurden ein

¹ Evans, Palace of Minos IV S. 138 ff.

² Harriet Boyd Hawes, Gurnia, 1908, S. 47 ff. mit Taf. XI; Nilsson, MMR. S. 74 ff.

³ L. Banti, I culti minoici e greci di H. Triada, *Annuario della scuola archeologica di Atene*, N. S. III–IV, 1941–42, S. 10 ff.; Nilsson, MMR² S. 96 ff.

⁴ F. Chapouthier, Une table à offrande au palais de Mallia, BCH. LII, 1928, S. 292 ff.; Nilsson, MMR.² S. 106 f.

⁵ S. Xanthoudides, The vaulted Tombs of Mesara, 1924, S. 50; die versprochene eingehendere Darstellung ist ausgeblieben. Vgl. Platon a. a. O. S. 145 f.

Heiligtum und zwei Idole von Bauern gefunden und dabei leider beschädigt. Bei einer Nachgrabung wurden noch drei Idole und einige andere Gegenstände hinzugefunden, und es ergab sich, daß alle in einem kleinen viereckigen Zimmer, vermutlich auf einem Brett, gestanden hatten.¹ Die Idole sind alle glockenförmig mit erhobenen Armen. Das erste Idol (Taf. 14, 5) ist das größte (775 mm) und best gearbeitete; es sieht erstaunlich „griechisch“ aus; auf dem Kopf trägt es einen Reif mit Darstellungen von drei aufrechtstehenden Mohnköpfen oder Granatäpfeln. Das zweite und kleinste (520 mm, Taf. 14, 4) hat auf dem Kopf zwei Vögel und ein Paar heilige Hörner. Das dritte trägt auf dem Kopf einen Reif, auf dem vorn ein Vogel mit ausgebreiteten Flügeln und erhobenem Schwanz sitzt, das vierte einen eben solchen Reif, an dem vorn ein Vogel und ringsum fünf zungenförmige Erhebungen angebracht sind; von dem fünften Idol ist der Kopf verloren. Die mitgefundenen Gegenstände sind: eins von den unten (S. 289) besprochenen röhrenförmigen Gefäßen mit „Schlangenhenkeln“, ein zweites Gefäß in der Form eines hohen Zylinders mit Boden, eine länglich viereckige Platte mit erhöhtem Rand, d. h. ein sog. Opfertisch, und schließlich einige Vasen, welche den Fund in die subminoische Zeit datieren. Bei Pankalochori nahe Rethymna wurde ein glockenförmiges Idol entdeckt; von den näheren Umständen des Fundes verlautet nichts.² Für das Nachleben des minoischen Kults wichtig ist ein Fund aus der Lasithi-Ebene, bei Karphi,³ wo ein Heiligtum ausgegraben wurde. Ein großer, vermutlich dachloser Raum hat an der Nordseite einen Altar und an der Südseite eine Bank, auf der sicher die hier gefundenen Kultstatuetten gestanden haben. Die beiden abgebildeten, die beinahe ein Meter hoch sind, sind denen aus Gazi ähnlich; sie tragen einen Kopfschmuck von Scheiben und zwei Vögeln. Die Siedlung gehört dem Beginn der Eisenzeit an.³ Die Statuetten werden in die Mitte zwischen den Idolen aus Gazi und den Statuen aus Dreros eingeordnet; ihre minoische Herstammung ist offenbar.

Eigenartig sind ein paar andere Fälle, die erwähnt zu werden verdienen. In dem sog. kleinen Palast zu Knossos fand man ein sog. „Badezimmer“, (Abb. 2), auf dessen Balustrade ein Paar heilige Hörner, ein rohes Figürchen einer Ziege und ein Konglomeratblock, der einem Kind ähnlich sieht (Taf. 3, 4), aufgestellt gefunden wurden; vier andere menschenähnliche Blöcke wurden von der Balustrade hinuntergefallen gefunden.⁴ Es kann wohl kaum zweifelhaft sein, daß diese Blöcke, die durch eine Laune der Natur fast menschliche Formen erhalten haben, als Idole galten. Während dieser Fund aus der spätesten minoischen Zeit stammt, gehören vier kleine Zimmer im Palast von Phaistos, die als sakral angesehen werden, der MM-Zeit; bei dem Bau des späteren Palastes kamen sie unter die Erde. Die Funde sind nicht

¹ Arch. Anz. 1936 S. 222 ff. mit Abbildungen und einer Berichtigung S. 227; Amer. J. Arch. XL, 1936, S. 371 ff.; ausführlich beschrieben von Σπ. Μαρινάτος, Αἱ μινωαὶ ἀεὶ τοῦ Γάζι, Eph. arch. 1937 S. 278 ff.; Nilsson, MMR.² S. 100 f.

² Arch. Anz. 1933 S. 297 f. mit Abbildung; Delt. XV, 1933-35, Beibl. S. 55

Abb. 12.

³ BSA. XXXVIII S. 75 f. u. Taf. XXXI; die Zahl der Statuetten JHS. LVII, 1937, S. 142.

⁴ BSA. XI, 1904-05, S. 2 ff.; A. J. Evans, The Tomb of the Double Axes and Pillar Rooms etc., Archaeologia LXV, 1914, S. 59 ff.; Nilsson, MMR. S. 82 f.

besonders charakteristisch mit Ausnahme eines in dem Fußboden befestigten viereckigen Opfertisches (Taf. 4, 1).¹

Abgesehen von den beiden letztgenannten zeigen diese Funde einen ähnlichen Inhalt, welcher den sakralen Charakter der Fundräume bestätigt: heilige Hörner, Idole, röhrenförmige Gefäße, Opfertische; eine Bank, auf der

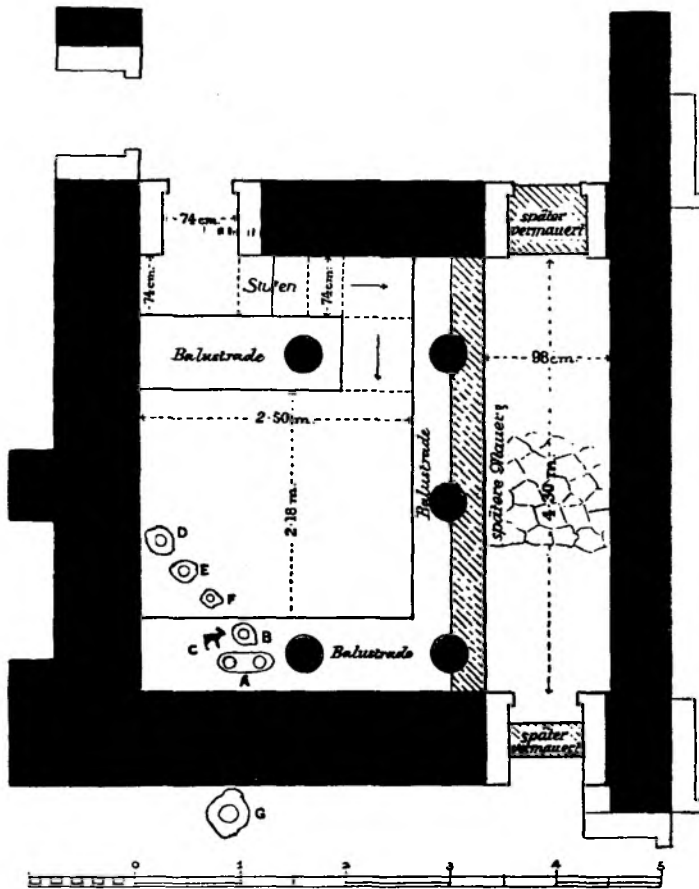


Abb. 2. Das sogenannte Fetischheiligtum in Knossos. Siehe Beschreibung S. 267

- A. = Ein Paar heilige Hörner
 B, D—G = Konglomeratblöcke (Fetische)
 C = Ziegenfigürchen

sie aufgestellt waren, ist nicht überall vorhanden; die Gegenstände konnten wohl auch anders aufgestellt werden. Ihre Bedeutung soll an anderem Ort besprochen werden. Meistens wurde ein Raum im Palast für den Kult verwendet, es konnte aber auch vorkommen, daß ein Kapellchen frei in der

¹ Mon. ant. XII, 1902, S. 33 ff.; XIV, 1905, S. 405 ff. u. 477 ff.; Il palazzo minoico di Festos I, 1935, S. 195 ff.; Evans,

Palace of Minos I S. 218 ff.; Nilsson, MMR. S. 85 f.

Siedelung lag wie in Gurnia. Diese Kapellchen gehören alle der spätesten minoischen Zeit an, mit Ausnahme desjenigen von Gurnia, das LM I zugeschrieben wird, weil spätere Funde an diesem Ort fehlen, und desjenigen von H. Triada, wo keine Kultbilder gefunden sind.

Außer diesen Kapellchen, die sicher einem Kult dienen, ist sakrale Bedeutung mit mehr oder minder zweifelhaftem Recht anderen Räumlichkeiten zugeschrieben worden, z. B. den unten zu erwähnenden Pfeilerräumen (S. 278) und den eigentümlichen Anlagen, die „Badezimmer“ genannt werden, weil ein Teil ihres Bodens niedriger liegt und durch eine Balustrade abgetrennt ist; Stufen leiten hinunter. Evans meint, daß sie für Waschungen und Reinigungen dienen. Das erscheint mir sehr zweifelhaft, wenn ich auch keine bessere Erklärung zu geben vermag, und hängt mit Evans' Ansicht zusammen, daß der ganze Palast als Sitz eines Priesterkönigs einen ausgesprochen sakralen Charakter hatte und daß, wer ihn betrat, sich umständlichen Waschungen und Reinigungen unterziehen mußte.¹

4. Altäre, Opfertische und heilige Gefäße.² Einige Darstellungen von Kultszenen zeigen einen Altar, der aus Quadersteinen erbaut bzw. in irgendeiner Weise verziert ist;³ er hat eine Basis oder auch mehrere Stufen und oben eine Deckplatte, die als eine Art Kornisch hervorragt. Darauf steht ein Korb mit Opfertagen oder ein paar heilige Hörner. In der einen Ecke von dem Innenhof des Palastes von Phaistos ist eine Konstruktion von Quadersteinen (Taf. 4, 3), auf der u. a. eine Platte mit sechs kleinen an ihr befestigten Kannchen (Taf. 4, 2; u. S. 271) gefunden wurde; sie ist wohl sicher ein Altar. Mehrere Konstruktionen in dem Palast von Knossos werden Altäre genannt.⁴ Auf dem Hof des kleinen Palastes von Nirou Chani östlich von Herakleion gibt es eine Anlage, die vielleicht ein Altar ist: einige gegen eine Wand angelehnte Stufen, deren mittlerer Teil etwas vorspringt; in dem Winkel der Stufen wurde ein sehr großes Paar heiliger Hörner gefunden, von dem man vermutet, daß es auf der obersten Stufe gestanden hat.⁵ In dem Palast von Hagia Triada auf dem sog. piazzale dei sacelli findet sich eine von aufrechtgestellten Steinplatten gebildete Konstruktion, die einem Altar ähnlich sieht; ein gepflasterter Weg endet vor ihr, und rings um sie sind bronzene und tönernerne Figürchen und etwas westlich verkohlte Reste und Knochenfragmente gefunden worden. In dem Pflaster des Hofes sind Zeichen der Doppelaxt eingeritzt, und mehrere Basen von der Art, auf denen Doppeläxte errichtet zu werden pflegten, wurden in der Nähe gefunden.⁶ Es scheint ein Opferplatz gewesen zu sein.⁷

¹ Die nähere Erörterung s. bei Nilsson, MMR. S. 83 ff.; für Evans' Darstellung darf auf das Stichwort „Lustral basins“ s. v. Knossos in dem Index zu Palace of Minos verwiesen werden. Besonders sei die Besprechung des sog. Karavanserais, a. a. O. II S. 103 ff., hervorgehoben.

² Für diesen Abschnitt sei hingewiesen auf C. G. Yavis, Greek Altars, Origin and Typology, including the Minoan-Mycenaean Offertory Apparatus (Washington, Univ. Studies, Saint Louis, Monograph Se-

ries: Humanities No. 1, 1949).

³ Der Sarkophag von H. Triada (Taf. 10, 2); Fragment einer Steatitpyxis, Evans, Palace of Minos II S. 614 Abb. 396 (Taf. 3, 1), Modelle ebd. I S. 220 Abb. 166 A. (Taf. 11, 2).

⁴ Evans, Palace of Minos, Index s. v. Altars.

⁵ Eph. arch. 1922 S. 1 ff.

⁶ Rendiconti dell'accad. dei Lincei XIV, 1905, S. 370.

⁷ Die unten S. 280 erwähnten Konstruk-

Ein kleiner Kalksteinaltar aus Knossos ist an allen vier Seiten mit einer Doppelaxt in Relief verziert.¹ Ganz üblich sind aber die kleinen, wahrscheinlich tragbaren Altäre, rund, mit starker Einziehung in der Mitte; sie werden auf Gemmen dargestellt (Taf. 7, 3)² und bilden einen Übergang zu den Opfertischen. An erster Stelle sei eine Art tönerner Dreifuß (Taf. 1 unten) erwähnt, der oben eine flache Vertiefung und drei niedrige Füße hat. Solche Dreifuße sind oft auf Kreta – massenhaft im Palast von Nirou Chani – und auf dem Festland in Mykenai und Tiryns gefunden worden; an einigen Exemplaren vorkommende Brandspuren zeigen, daß sie als tragbare Herde dienten; daß sie im sakralen Brauch verwendet wurden, zeigt das Exemplar aus dem Kapellchen der Doppeläxte in Knossos (o. S. 264). Der obenerwähnte Opfertisch aus Phaistos (S. 276 f.; Taf. 4, 1) ist rechteckig mit einem erhöhten und verzierten Rand und weist in der Mitte eine omphalosartige Vertiefung auf. Eine ähnliche Vertiefung zeigt der bekannte fragmentierte und mit einer Inschrift versehene Opfertisch aus der Höhle bei Psychro.³ Rechteckig, aber ohne Vertiefung ist der Opfertisch aus Gazi (o. S. 267). Ferner gibt es einen runden Opfertisch mit einer großen Vertiefung in der Mitte und einer großen Zahl von kleineren am Rand (Taf. 5, 3), der in dem Palast von Mallia in dem Fußboden vor einer Bank eingelassen gefunden wurde; der sakrale Zweck dürfte wohl sicher sein.⁴ Ein anderer ist ein Zufallsfund aus Chrysolakkos.⁵ Es gibt ähnliche Tische von roher, unregelmäßiger Form, von denen einer in Mallia, der andere in Kavusi gefunden sind; sie sind auch als Spieltische gedeutet worden.⁶

Ferner wurde eine große Zahl von allerlei steinernen und tönernen Gefäßen gefunden, die als sakral angesprochen worden sind, weil keine praktische Verwendung ersichtlich ist;⁷ offen gesagt, wissen wir nichts von ihrer Bedeutung. Wichtig, weil viel behandelt (vgl. u. S. 304), sind die aus mehreren kleinen Väschen zusammengesetzten Gefäße, denen der Name *χέρυος* beigelegt wird. Der Prototyp, der zwei oder drei seitlich an einem gemeinsamen Fuß angesetzte Näpfe hat, kommt in der Nekropole von Pyrgos nahe Knossos aus FM vor (Taf. 5, 2).⁸ In einem FM-Grab in Kumasa wurde ein Gefäß gefunden, das drei kleine Amphoriken mit Deckeln auf einer runden, altarförmigen Basis angefügt zeigt (Taf. 5, 4).⁹ Die oben (S. 266) erwähnten röhrenförmigen Gefäße aus einem Privathaus in Knossos haben drei unregelmäßig an den Seiten angefügte Näpfe. Aus Melos stammt ein anderer in vielen Beispielen vorkommender Typus; kleine Kännchen sind in einem oder

tionen sind wohl am ehesten als Altäre aufzufassen, auch wenn der Mittelpfeiler ein Bätyl sein sollte.

¹ Evans, *Palace of Minos* IV S. 200 f. Abb. 154.

² Z. B. eine aus der Idäischen Grotte u. S. 272.

³ Z. B. Evans, *Palace of Minos* I S. 627 Abb. 465; Evans' Ergänzung mit vier Füßen und einer Stütze in der Mitte ist unsicher.

⁴ F. Chappouthier, *Une table à offrandes au palais de Mallia*, BCH. LII, 1928, S. 292 ff., der sie zu den Kernoi stellt. P. De-

margne, *Culte funéraire et foyer domestique dans la Crète minoenne*, ebd. LVI, 1932, S. 60 ff.; W. Déonna, ebd. LVIII, 1934, S. 1 ff. mit reichem Vergleichsmaterial, bes. S. 52 ff. Vgl. o. S. 266.

⁵ *Études crétoises* III, 1934, S. 16 ff., Taf. 5, 6, 27; bzw. VII, 1945, S. 33 f., Taf. 48, 1.

⁶ Evans, *Palace of Minos* III S. 390 ff.

⁷ U. a. die sogenannten „salt and pepper bowls“ (Taf. 5, 1) und „bird's nest vases“; s. Nilsson, MMR, S. 106 ff.

⁸ *Delt. arch.*, IV, 1918, S. 149 ff.

⁹ S. Xanthoudides, *Cretan Kernoi*, BSA. XII, 1905–06, S. 9 ff.

zwei Ringen auf einen zylindrischen Fuß aufgesetzt (Taf. 5, 5).¹ Diese Gefäße ähneln, abgesehen von dem Fuß, den auch später vorkommenden ringförmigen Gefäßen, von denen ein LM-III-Beispiel aus Kourtes und ein fragmentiertes aus Mykenai vorhanden sind; jenes zeigt sechs Kännchen und zwischen diesen drei rohe menschliche Figürchen.² Ein drittes Exemplar, das in das Bostoner Museum gelangte, hat auf dem Ring fünf Väschen und einen Stierkopf und auf dem Handgriff zwei Vögel.³

Die übrigen Gefäße, auch die Rhyta in der Form von Tierköpfen,⁴ mögen unerwähnt bleiben, trotz der wiederholten und zuversichtlichen Behauptung ihrer sakralen Verwendung, da diese nicht zu beweisen ist und es nicht ausgeschlossen ist, daß sie in minoischer Zeit wie auch sonst in profanem Gebrauch waren. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß das einzige Gefäß, das nach dem Ausweis der Kultdarstellungen zum Spenden verwendet wurde, eine Kanne mit kugeligem Körper, Fußring, sehr hoher, schräger Mündung und hochgeschwungenem Henkel ist. Sie erscheint oft in den Kultdarstellungen der Gemmen (Taf. 7, 5) usw., ist aber unter den Funden (Taf. 5, 6) sehr selten.⁵ Sechs solche Kännchen sind auf dem Opfertisch aus Phaistos befestigt.

5. **Sakrale Tracht.** Von der allbekannten minoischen Tracht, dem Schurz der Männer und dem Rock der Frauen, unterscheiden sich andere Trachten, die in Kultszenen vorkommen. Die älteste dürfte der lange, nach den Zotten zu urteilen, aus Fell bestehende Schurz sein, den einige Offizianten auf dem Hagia Triada-Sarkophag (Taf. 10) tragen; er kann den Ägyptern entlehnt sein (u. S. 328). Freilich ist das Tierfell die älteste Kleidung der Menschen. Auf einigen Siegelabdrücken erscheint eine Tracht, die der Nationaltracht der jetzigen Kreter, den weiten Pumphosen, etwas ähnelt, in Wirklichkeit aber das Fellkleid darstellen dürfte (Taf. 7, 6). Auf demselben Sarkophag tragen andere Gestalten, sowohl Männer wie Frauen, eine lange, den Körper völlig bedeckende, faltenlose Tracht, die auch auf Siegeln und sonst vorkommt. Es ist dies zweifellos eine feierliche Tracht, die nicht dem Alltagsleben angehörte und nach Evans dem Orient entlehnt ist.⁶ Sehr schwierig zu beurteilen ist ein Kleidungsstück, das einem Panzer ähnlich sieht und auch so genannt wird; es wird z. B. von dem Mann getragen, der der Prozession auf der Schnittervase aus Hagia Triada voranschreitet (Taf. 17, 3 und 7, 6).⁷ Die wirkliche Bedeutung ist nicht zu erraten. Dasselbe gilt von dem Knoten mit zwei herabhängenden Enden, der auch selbständig abgebildet und in Fayence nachgebildet wird (Taf. 2, 4). Evans schreibt ihm eine wichtige sakrale Bedeutung zu, was jedoch nicht erwiesen ist.⁸

¹ BSA. III, 1896–97, S. 57 ff. u. Taf. IV.

² Xanthoudides, a. a. O.; Nilsson, MMR. S. 117 f., Abb. 19 u. 20.

³ Amer. J. Arch. XL, 1936, S. 312 f.; Rev. ét. gr. L., 1937, S. 75 Abb. 3.

⁴ Vgl. Ch. Seltman, A Minoan Bull's Head, Studies to D. M. Robinson I, 1951, S. 6 ff.

⁵ Nilsson, MMR.² S. 150 ff.; ein Exemplar aus Silber aus dem IV. Schachtgrab in Mykenai, ein tönernes in Kamarestil,

Evans, Palace of Minos IV Taf. XXIX D S. 126 ff. Ebd. S. 449 Abb. 374 a; die Vase Gournia Taf. VII 37.

⁶ Nilsson, MMR S. 135 f.; Evans, Palace of Minos IV S. 398 ff.

⁷ Für weitere Diskussion s. Nilsson, MMR. S. 133 ff.

⁸ A. a. O. S. 137 ff.; Evans, Palace of Minos I S. 430 ff. u. Index s. v. Knots; JHS. XLV, 1925, S. 6 ff.

6. Die sog. heiligen Hörner und die Tempelfassaden. Ein für den minoischen Kult charakteristischer Gegenstand ist derjenige, der unter dem Namen „heilige Hörner“ bekannt ist: zwei hörnerförmige Spitzen, die durch eine etwas gerundete, längliche Basis zu einem Paar vereint sind. Mehrere Exemplare aus Stein, Stuck, Ton, mitunter weiß bemalt und verziert, wurden aufgefunden; die Größe wechselt von Miniatur- bis zu Riesenexemplaren; eins, von dem freilich nur die Basis wiedergefunden ist, hatte eine Höhe von 2,20 m und eine Breite von 2 m.¹ Die Verwendung im Kult ist gesichert vor allem durch den Fund in dem Doppelaxtkapellchen zu Knossos, wo zwei Paare zusammen mit Idolen auf der Bank an der Rückwand gefunden wurden (Abb. 1, S. 265); die Basis ist in der Mitte zwecks Befestigung eines Gegenstandes durchbohrt, obgleich die kleine Doppelaxt aus Steatit, die an das eine Paar angelehnt gefunden wurde, für diesen Zweck zu klein ist. Das oben (Taf. 3, 1; S. 269 A. 3) erwähnte Fragment einer Steatitpyxys zeigt ein Hörnerpaar auf einem Altar stehend. Drei Exemplare haben eine Erhöhung zwischen den Hörnern, deren Art nicht bestimmt werden kann. Das bemerkenswerteste von diesen stammt aus der Grotte bei Patso (Taf. 5, 7); die Erhöhung ist ein runder Zapfen, der etwas kürzer als die Hörner ist; die Spitze ist leider abgebrochen.² Daß er nicht bemalt ist, während das Gerät im übrigen reich dekoriert ist, zeigt, daß er nicht als ursprünglich zugehörig empfunden wurde.

Der Zapfen vertritt irgendeinen Gegenstand, der in der Basis zwischen den Hörnern festgesteckt wurde. Darüber belehren uns die bildlichen Darstellungen, welche selten die heiligen Hörner nur dekorativ verwenden. Ein Fragment eines Reliefpithos aus der Höhle bei Psychro zeigt zwischen den Hörnern, die, wie gewöhnlich, auf einem besonderen Untersatz, der einem in der Mitte eingezogenen Altar ähnlich ist, stehen, einige undeutliche kleine Gegenstände, die als Opfergaben gedeutet werden.³ Sonst sind die zwischen den Hörnern befindlichen Gegenstände entweder eine Doppelaxt oder eine Libationskanne (Taf. 2, 2) oder Zweige; die Form des Untersatzes, auf dem das Gerät steht, wechselt. Die Beispiele sind so zahlreich, daß nur einige, die von besonderem Interesse sind, angeführt zu werden brauchen. Eine Gemme aus der idäischen Höhle (Taf. 7, 4) zeigt eine Frau, welche eine Muscheltrompete bläst, vor einem kleinen runden Altar stehend, auf dem sich das Gerät befindet; zwischen den Hörnern und an ihren äußeren Seiten ist je ein Zweig.⁴ Eine Gemme aus dem Kuppelgrab zu Vaphio (Taf. 7, 5) zeigt Dämonen mit Libationskannen, welche sie über dem Gerät, zwischen dessen Hörnern Zweige stehen, erheben.⁵ Sehr interessant ist ein Bronzetäfelchen aus der Höhle bei Psychro mit eingeritzter Zeichnung (Taf. 7, 3); in der Mitte ein Baum, der auf einer Basis steht, vor ihm ein Adorant, im Feld verteilt drei Hörnerpaare mit je einem Zweig, auf dem einen sitzt ein Vogel, in den oberen Ecken Sonne und Mond.⁶ Auf Gemmen gehen die Hörner selbst in Pflanzenmotive über.

¹ Evans, Palace of Minos II S. 160 u. Abb. 81. Mehr s. Nilsson, MMR. S. 140ff.

² JHS. XXI, 1901, S. 136 Abb. 19.

³ BSA. VI, 1899-1900, S. 104 Abb. 34, 4.

⁴ JHS. XXI, 1901, S. 142 Abb. 25.

⁵ A. a. O. S. 101 Abb. 1. Vgl. ferner Evans, Palace of Minos IV S. 345.

⁶ Evans, Palace of Minos I S. 632 Abb. 470.

Oft zeigen die Bilder Hörnerpaare in einem Gebäude stehend oder darauf aufgesetzt. Die bekanntesten Beispiele sind Goldbleche aus den Schachtgräbern zu Mykenai, welche ein Tempelchen darstellen (Taf. 7, 1).¹ Es hat drei Öffnungen und in jeder Öffnung ein Hörnerpaar, hinter dem eine Säule steht; über den beiden seitlichen Öffnungen ist wieder je ein Hörnerpaar, auf dem ein Vogel sitzt, über den mittleren ein hoher Aufbau, der zwei ineinandergesteckte Hörnerpaare trägt. Ein Goldblech aus einem Kuppelgrab bei Volo ist undeutlich.² Nach dem Vorbild aus Mykenai ist ein Wandgemälde aus Knossos (Taf. 6) zu rekonstruieren. Die erhaltenen Fragmente zeigen drei Öffnungen, von denen die mittlere überhöht ist; in dieser stehen zwei Hörnerpaare, jedes hinter einer Säule; in den seitlichen zwei Paare und zwischen ihnen eine Säule; den Tempel rekonstruiert man mit einer Bekrönung durch eine Reihe von Hörnerpaaren.³ Ganz rechts auf dem Sarkophag von Hagia Triada (Taf. 10, 2) hinter dem Altar und der Säule mit einer Doppelaxt sieht man eine Konstruktion, die entweder ein Tempel oder die Einhegung eines heiligen Baumes ist, der darüber sich erhebt; sie ist von vier nebeneinandergestellten Hörnerpaaren bekrönt. Sehr bedeutsam ist ein neugefundener Goldring aus Theben (Taf. 19, 2). Er zeigt ein Gebäude, das ein Tempel sein muß, da oben darauf zwei Hörnerpaare aufgesetzt sind; mitten in dem einen steht eine Reihe von Punkten aufrecht, die wohl einen darin stehenden Gegenstand darstellt. Auf dem Fundament des Gebäudes sitzt eine Frau, die eine Göttin ist, denn vor ihr steht ein adorierender Mann. Oben ist ein Bogen und über diesem die strahlende Sonne, dieselbe kosmische Darstellung wie auf dem großen Goldring aus Mykenai.⁴ Ein Siegelabdruck aus Zakro (Taf. 13, 3) zeigt links ein Heiligtum des gewöhnlichen Typus und rechts eine Konstruktion mit einem Hörnerpaar und einem Baum, über den ein Mann sich beugt; in der Mitte schwebt eine kleine einem Idol ähnliche Figur nieder.⁵ Von den vielen Siegelabdrücken, deren Darstellungen oft verkürzt oder undeutlich sind, muß das berühmte Siegel mit der Bergmutter (Taf. 18, 1; u. S. 298) hervorgehoben werden; links ist ein Bau, auf dem zwei Hörnerpaare stehen; hinter diesen ragen zwei Säulen empor, welche ein Gebälk tragen, auf dem wieder zwei Hörnerpaare stehen. Auf einem eigentümlichen Gegenstand aus der eisenzeitlichen Siedelung von Karphi, der Altar genannt wird (die Benennung scheint fraglich, Tempelmodell?), sind sowohl Hörnerpaare wie Altäre angebracht (Taf. 7, 2).⁶ Diese Bilder zeigen, daß die heiligen Hörner und neben ihnen Säulen für die minoischen Heiligtümer charakteristisch waren; ihre Verwendung scheint aber weiter gegangen zu sein. Ein Fragment eines Steatitgefäßes aus Knossos (Taf. 3, 2) zeigt ein Hörnerpaar auf Quadermauerwerk mit Seitenpfosten; da der eine Pfosten

¹ G. Karo, Die Schachtgräber von Mykenai, 1930–33, Taf. XVIII 242–44 u. XXVII 26; JHS. XXI, 1901, S. 191 Abb. 65; vgl. K. Müller, Arch. Jb. XXX, 1915, S. 303f. Ein in Nirou Chani gefundenes Hörnerpaar hat einem Gebäude angehört, Delt. arch. XV, 1933–35, Beibl. S. 10f.

² Eph. arch. 1906 Taf. XIV unten.

³ Die letzte Rekonstruktion von Evans, Palace of Minos II S. 597 Abb. 371; so

18 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

auch G. Rodenwaldt, Der Fries des Megarons von Mykenai, 1921, S. 35 f. Abb. 18. Evans' Rekonstruktion der Westfassade des Innenhofes a. a. O. S. 796ff.

⁴ Siehe auch Nilsson, MMR² S. 179 mit Abb. 82 und 83.

⁵ JHS. XXII, 1902, S. 77 Abb. 1.

⁶ BSA. XXXVIII, Taf. XXXIV; Nilsson, MMR² S. 177f. mit Abb. 81. Er zeigt das zähe Nachleben des minoischen Kultes.

tiefer als der andere hinabreicht, hat man mit Recht eine Treppe rekonstruiert, vor der Männer mit Schalen in den vorgestreckten Händen hinschreiten.¹ Auch wenn dieses Gebäude ein sakrales gewesen ist, ist die Bedeutung der Hörner zu einer symbolischen abgeschwächt, sie sind keine Kultgegenstände mehr, ein Vorgang, der nicht ohne Analogien ist.

Was die heiligen Hörner im Kult bedeuten, ist augenscheinlich; sie waren nicht ein Kultgegenstand, wohl aber ein Kultgerät. Sie waren nicht eigentlich Altäre – der Vergleich mit den alttestamentlichen Hörnern des Altars ist unverbindlich –, sie wurden auf einen Altar, aber auch in oder auf ein sakrales Gebäude gestellt. Sie sind, wie die englische Benennung „horns of consecration“ sagt, der Platz der Konsekrierung, wo Kultgegenstände, die Doppelaxt, der Zweig oder Kultgeräte, die Libationskanne, gestellt werden. Sehr merkwürdig und sprechend ist eine bei Kydonia gefundene Gemme (Taf. 19, 6), die zwischen den Hörnern eine nackte männliche Figur, rechts einen Dämon mit einer Libationskanne und links eine geflügelte Ziege zeigt;² auch ein Gott kann diesen Platz einnehmen.

So gesichert die Bedeutung der heiligen Hörner ist, so dunkel ist ihr Ursprung, über welchen die verschiedensten Hypothesen aufgestellt worden sind. Die geläufige Annahme, daß sie Nachbildungen von Rinderhörnern oder richtiger von den an einem Teil des Schädels feststehenden Hörnern sind, wurde schon vor langem von Evans aufgestellt.³ Das schien einigermaßen dadurch bestätigt zu werden, daß die Doppelaxt oft wie zwischen den heiligen Hörnern so zwischen den Hörnern eines Rinderkopfes dargestellt erscheint. Auf einer mykenischen Vase aus Salamis auf Cypern (Taf. 8, 2) wechseln beide ab.⁴ Andere suchen den Ursprung in Ägypten, entweder in dem Kult einer Kuhgöttin, der Hathor,⁵ oder in einem für Anbetung symbolischen Zeichen, das die erhobenen Arme in Verkürzung darstellt,⁶ oder schließlich in einem anderen Zeichen, das durch zwei Erhöhungen Berge darstellt.⁷ Dieser letzte Vorschlag ist von Gaerte aufgenommen worden, der ihn durch eine typologische Untersuchung zu bestätigen versucht;⁸ er ist aber nicht zwingend. So viel scheint sicher, daß die heiligen Hörner mit einer unsicheren Ausnahme aus Mochlos (Taf. 2, 3)⁹ erst in MM II auftreten und hauptsächlich zu SM I und II gehören. Andere haben Vergleichsmaterial in der Vorzeit Zentraleuropas gesucht und mit Rücksicht darauf das Gerät als einen Feuerbock gedeutet.¹⁰ Es ist unumwunden zu gestehen, daß über den

¹ Evans, Palace of Minos II S. 752 Abb. 486; BSA. IX, 1902–03, S. 129 Abb. 85.

² Evans, Palace of Minos I S. 708 Abb. 532.

³ So auch B. Schweitzer, Gnomon IV, 1928, S. 171f. Über das Rind als Opfertier u. S. 278.

⁴ JHS. XXI, 1901, S. 107 Abb. 3; Nilsson, MMR S. 144 Abb. 35.

⁵ Blanche Williams in Gournia (zit. i. t. o. S. 260 A. 4) S. 48.

⁶ R. Zahn bei K. F. Kinch, Vroulia, 1914, S. 34 A. 1.

⁷ P. Newberry, Annals of Archaeology and Anthropology I, Liverpool 1908,

S. 24ff.; vgl. W. B. Kristensen, De heilige horens in den oud-kretenzischen godsdienst, Verslagen en Mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 4. Ser. XII, 1913, S. 74ff.

⁸ W. Gaerte, Die Bedeutung der kretisch-minoischen Horns of Consecration, AfRw. XXI, 1922, S. 72ff.

⁹ R. B. Seager, Explorations in the Island of Mochlos, 1912, Abb. 48, 31 u. S. 93; Evans, Palace of Minos I S. 57 Abb. 16 C; Nilsson, MMR S. 153ff. Abb. 40.

¹⁰ H. Sjövall, Zur Bedeutung der alt-

Ursprung der heiligen Hörner nur Vermutungen vorgetragen werden können, das verringert aber nicht ihre charakteristische Bedeutung für den minoischen Kult.

7. Die Doppelaxt; das Tieropfer. Das für die minoische Religion charakteristische Symbol ist die Doppelaxt, die fast allgegenwärtig ist.¹ Die Doppelaxt war auch ein Handwerkszeug; als solches ist sie ziemlich schwer; das Schaftloch ist durch die verdickte Mitte gebohrt, die Kanten verlaufen nur wenig geschwungen, die Schneide ist kaum gekrümmt. Davon unterscheiden sich die rituellen Doppeläxte, die nur Nachbildungen sind. Es gibt solche von Metall, Gold, Silber, Bronze, Blei und von Stein. Die metallenen sind oft aus dünnem Blech gefertigt, so daß sie praktisch nicht verwendbar waren; der Stiel wird dadurch gebildet, daß die Stücke der in zwei Teilen gebildeten Axt übereinandergenietet werden, oder wenn die Axt aus einem Stück besteht, dadurch, daß ein besonderes Blech über der Mitte festgenietet wird. Das Mittelstück ist schmal und die Schneide stark geschwungen. Es gibt Äxte von wenigen Zentimetern und solche bis zu einer Breite von 1,20 m. Die Seiten sind oft mit schönen eingravierten Rand- und Querornamenten verziert. Zuweilen kommt auch die Andeutung einer doppelten Schneide hinzu.

Die Doppelaxt tritt früher auf als jeder andere Gegenstand, dem kultische Bedeutung sicher zukommt. In einem FM-II-Grab in Mochlos wurden drei Doppeläxte gefunden, von denen die eine, 7,5 cm groß, aus Bronze, die beiden anderen aus Blei sind.² Abgesehen davon, daß ihre Seiten sehr dünn sind, haben sie die übliche Form des Handwerkszeugs, aber die Winzigkeit der einen und das Material der beiden anderen machen es sicher, daß sie Symbole sind. Auch in den Tholosgräbern von Messara wurden Doppeläxte gefunden. An einigen Kultplätzen, besonders in den Höhlen von Psychro und Arkalochori (Taf. 9, 1), fand man Doppeläxte in großer Zahl; in Psychro waren sie zwischen die Stalaktiten gesteckt; in Arkalochori kamen viele goldene und silberne Äxte zum Vorschein. Einzelne Exemplare sind auch in anderen Höhlen, in Palästen und Häusern gefunden worden, die größte von allen stammt aus dem Palast zu Nirou Chani. In Knossos wurden bronzene Doppeläxte mit daran festsitzendem Blattgold nahe dem Doppelaxtkapellchen gefunden, und dieses hat seinen Namen von einer kleinen Doppelaxt aus Steatit mit Andeutung einer doppelten Schneide, die auf der Bank an eines der Hörner angelehnt gefunden wurde. Nicht selten fand man sie auch in Gräbern, so z. B. die ältesten obenerwähnten Beispiele und zwei Miniaturäxte aus Blattgold in dem IV. Schachtgrab von Mykenai.

Auf Vasen und auch sonst wird die Doppelaxt sehr oft abgebildet. Das älteste Beispiel ist eine MM-I-Vase mit drei weißen Bändern und einer roh gemalten, ebenfalls weißen Doppelaxt;³ denn die Gebilde auf frühminoischen und frühhelladischen Vasen, welche als Doppeläxte angesprochen werden,

kretischen Horns of Consecration, AfRW. XXXIII, 1925, S. 185ff.

¹ Nilsson, MMR. S. 162ff.; Cook, Zeus II S. 505ff.

² R. B. Seager, Explorations in the

Island of Mochlos, 1912, S. 36 u. Abb. 12.

³ JHS. XXI, 1901, S. 87 Abb. 12. Besonders schöne Beispiele Evans, Palace of Minos II S. 437 Abb. 254 u. IV S. 343 Abb. 285.

sind nichts als zwei mit den Spitzen zusammengestellte Dreiecke, welche gewöhnlich mit einem Rautenmuster gefüllt sind.¹ Sonst gehören die Darstellungen der Zeit des MM III und LM an und sind gewöhnlich nur dekorativ ohne tieferen Sinn. Es ist nur noch anzumerken, daß die weißen Gegenstände, die in den Kapitellen der Säulen auf einem Fresko aus Knossos und in den oberen Ecken der Öffnungen, aus welchen Frauen zuschauen, auf einem Freskofragment aus Mykenai erscheinen, wegen ihrer Form für Doppeläxte angesehen werden.² Die Form ist mit wenigen Ausnahmen stark geschwungen (Taf. 8, 3), die Schneide oft doppelt (Taf. 8, 1), und der Stiel endet oft in einen Knopf oder eine Scheibe (Taf. 9, 5b); der Stiel wird nicht selten mit vegetabilischen Motiven verziert (Taf. 9, 4), was vielleicht nicht rein ornamental ist, da die doppelaxttragenden Säulen auf dem Hagia-Triada-Sarkophag mit Grün umwunden sind. Auf mykenischen Vasen aus dem Festland schwindet schließlich das Gefühl für den Sinn des Gebildes; der Stiel wird durch zwei Wellenlinien gegeben oder ganz weggelassen. Zuletzt ist an eine selten vorkommende Form, die dem ägyptischen *ankh* etwas ähnlich sieht, zu erinnern (Taf. 9, 5a); ob wirklich ein ägyptischer Einfluß vorliegt, ist unsicher; es mag auch die Axt mit Binden geschmückt sein, welche ornamental umgestaltet worden sind.

Auf Bauquadern (Taf. 9, 3) und Pflastersteinen ist das Doppelaxtzeichen oft eingeritzt, immer mit geraden Linien gezeichnet, der Stiel fehlt niemals. Es ist oft behauptet worden, daß diese Zeichen dem betreffenden Raum oder Platz Heiligkeit verleihen; das ist unsicher, es kann einfach ein Steinmetzzeichen unter vielen anderen sein (vgl. u. S. 278f.).

Auf dem Hagia-Triada-Sarkophag sind die doppelaxttragenden Säulen in Basen mit oder ohne Stufen befestigt; dadurch wird es möglich, solche Basen für Doppeläxte zu erkennen, die mehrmals gefunden worden sind; z. B. in Knossos, Phaistos, Hagia Triada, Palaikastro, Gurnia, Mykenai (Taf. 3, 3). Wie oben hervorgehoben wurde (S. 272), erscheint die Doppelaxt oft zwischen den heiligen Hörnern.

Daß die Doppelaxt ein Kultgerät, vielleicht ein Kultgegenstand von hervorragender Bedeutung war, ist sicher.³ Besonders deutlich tritt das auf den Kultszenen des Hagia-Triada-Sarkophags hervor; ihr Ursprung und Sinn sind aber stark umstritten. Das Nächstliegende ist es, in der Doppelaxt das *ἀστροπελέκι*, wie es im modernen Griechisch heißt, den Donnerkeil zu erkennen; Parallelen sind zahlreich und geläufig (s. u. S. 345). Der hethitische oder richtiger hurritische Blitzgott Teschub, der in Jupiter Dolichenus fortlebte, trägt die Doppelaxt als seine Waffe; in Kleinasien erscheint die Doppelaxt oft als Göttersymbol; besonders wichtig ist Zeus Labrandeus in Karien, weil sein Name mit dem lydischen Wort *λάβρυς*, Axt, zusammenzuhängen scheint.⁴ Dasselbe Wort findet man in dem Namen des Palastes von

¹ Nilsson, MMR. S. 180f.

² Evans, Palace of Minos I S. 443ff. Abb. 319 u. 320; das letztere Fragment, Athen. Mitt. XXXVI, 1911, S. 228f., Taf. IX, 2.

³ Der Versuch von R. Ganzyniec, La double hache est-elle un symbole reli-

gieux?, Lemberg 1925, u. s. v. Labrys, in PW., dies zu bestreiten, kann nicht verfangen. Es gibt nicht das geringste Anzeichen dafür, daß die minoische Doppelaxt ein Amtszeichen oder eine Art von Währung gewesen ist.

⁴ Plutarch, qu. graecae 45 p. 302 A, nach

Knossos wieder, λαβύρινθος, den seine Bildung als vorgriechisch erweist.¹ Es gibt einen wichtigen Einwand gegen die Deutung der Axt als der Blitzwaffe: sie erscheint immer in den Händen eines männlichen Gottes; dieser fehlt aber auf Kreta, wo die männlichen Götter stark in den Hintergrund treten.² Wo ferner die Doppelaxt in einer Kultszene vorkommt, wird sie von Frauen oder Kultdienern getragen,³ nie von einem männlichen Gott.

Da die Deutung der Doppelaxt als der Blitzwaffe der Analyse der Denkmäler nicht standhält, muß man eine andere suchen, die dazu besser paßt, und sie ist nicht weit entfernt; die Doppelaxt, die damals gebräuchliche Form der Axt, war auch das Instrument, mit dem das Opfertier getötet wurde. Kultgeräte werden oft als heilig mit besonderer Verehrung betrachtet, und es ist sehr verständlich, daß die Axt, die bei dem Opfer gebraucht wurde, zu einem Kultgegenstand wurde. Der vielbesprochene Τενέδιος πέλεκυς scheint eine Parallele aus der geschichtlichen Zeit zu bieten.⁴ Eine Bestätigung dieser Deutung möchte man darin sehen, daß die Doppelaxt oft, sowohl zwischen den Hörnern eines Rinderschädels⁵ als zwischen den heiligen Hörnern vorkommt, die man deswegen doch vielleicht als eine stilisierte Umbildung von Rinderhörnern betrachten möchte.

dem die Doppelaxt das Zeichen der lydischen Könige war und von Arselis nach Karien gebracht und dem Zeus Labrandeus in die Hände gegeben wurde; Kommentar von W. R. Halliday, *The Greek Questions of Plutarch*, 1928, S. 185ff. Das Material bei J. Schaefer, *De Jove apud Cares cultu*, Diss. Halle 1912, und noch ausführlicher, besonders das bildliche, bei Cook, *Zeus II* S. 559ff.

¹ Diese Verbindung wurde angezeigt von M. Mayer, *Arch. Jahrb.* VII, 1892, S. 191, der die verbreitete Annahme aufstellte, daß das Labyrinth das Haus der Doppelaxt war, oder vielmehr das Haus eines Stiergottes, dessen Symbol die Doppelaxt war. Der Stiergott ist aus dem Minotaurosmythos abstrahiert; in den minoischen Denkmälern gibt es nicht den geringsten Anhalt für ihn. Denn die Doppelaxt zwischen den Hörnern des Stierkopfes bezeichnet den Stier einfach als einen Opfertier; die Stierkopfrhyta können ebenso wenig wie die Löwenkopfrhyta einen Kult dieser Tiere erweisen; die minoischen Stierspiele waren nichts als profane, sehr populäre Spiele, obgleich oft behauptet wird, daß sie einen sakralen Charakter hatten. Vgl. A. Reichel, *Die Stierspiele in der kretisch-mykenischen Kultur*, *Ath. Mitt.* XXXIV, 1909, S. 85 ff.; Cook, *Zeus I* S. 497ff.; Evans, *Palace of Minos*, passim (s. den Index und besonders III S. 203ff.). Vgl. noch R. Eilmann, *Labyrinthos*, Ein Beitrag zur Gesch. einer Vorstellung und eines Ornamentes, Diss. Halle, gedruckt in Athen 1931; H. Güntert, *Labyrinth*, eine sprachwissenschaftliche

Untersuchung, *Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg* 1932–33: I.

² Die Hypothesen, die vorgebracht worden sind, um diesen Einwand zu widerlegen, gehen von der Annahme einer großen Naturgöttin und ihres Paredros aus, die u. S. 299 besprochen werden soll; vgl. auch Nilsson, *MMR* S. 186 mit S. 187 A. 1.

³ Sie schwebt in der Luft auf dem Goldring von Mykenai mit einer Baumkultszene (Taf. 17, 1), in der nur Frauen auftreten. Auf einem Siegelabdruck aus Zakro scheint die eine Person, deren Geschlecht unsicher ist, eine aufrechtstehende Doppelaxt zu verehren, *JHS.* XXII, 1902, S. 78 Abb. 5; Evans, *Palace of Minos I* S. 435 Abb. 312b. Eine Gemme aus Knossos zeigt eine Frau, welche in der rechten Hand einen sog. Panzer (o. S. 271) und über der Schulter eine Doppelaxt trägt, Evans a. a. O. S. 435 Abb. 312a. Siegelabdrücke aus H. Triada scheinen zwei Personen zu zeigen, welche Doppeläxte haltend eine Frau umtanzen (undeutlich auf der Abbildung Nilsson, *MMR* S. 134 Abb. 32, s. aber Evans a. a. O. S. 681 A. 3). Eine der Gußformen aus Palaikastro (Taf. 9, 2) zeigt schließlich eine Frau, sei es Göttin oder Priesterin, welche in jeder Hand eine Doppelaxt aufrecht hält. Über eine in mehreren Exemplaren vorkommende Darstellung einer Göttin, die auf dem Kopf ein rätselhaftes Gerät trägt, in dem eine Doppelaxt steckt (Taf. 21, 1), s. u. S. 295f.

⁴ Nilsson, *MMR* S. 193 ff.; Cook, *Zeus II* S. 654ff.

⁵ Mit Hörnerpaaren abwechselnd auf

Eine Voraussetzung für diese Deutung ist, daß Rinder geopfert wurden. Es gibt zwar keine Darstellung von dem Augenblick, in welchem dem Tier der Todeshieb versetzt wurde, mehrere aber, die einen Ochsen auf dem Schlachtisch gebunden darstellen; unter diesen ist die deutlichste der Sarkophag aus Hagia Triada, andere kommen auf Gemmen vor (Taf. 19, 4).¹ Es darf als sicher angesehen werden, daß das Tier zuerst durch einen Axthieb getötet wurde. Die sechs Tierköpfe links auf dem großen Goldring aus Mykenai (Taf. 17, 1) werden am besten als Köpfe geopferter Tiere aufgefaßt; solche kommen auch sonst vor.²

8. Pfeiler- und Säulen kult. Die Evansche Pionierarbeit über die minoische Religion trug den Titel Baum- und Pfeiler kult. Von diesen beiden ist der letztere weit schwächer bezeugt als der erstere. In den kretischen Palästen gibt es eine große Zahl von Pfeilerräumen, und die Blöcke, aus denen die Pfeiler aufgebaut sind, tragen oft eingeritzte Zeichen.³ Als ein Beispiel mögen nur die beiden Pfeiler in dem westlichen Teil des Palastes von Knossos erwähnt werden, deren Blöcke sowohl an den Seiten wie auf der Oberseite des obersten Blockes das Doppelaxtzeichen tragen (Taf. 9, 3). Aber weder diese Zeichen noch die in den betreffenden Zimmern gefundenen Gegenstände können beweisen, daß die Pfeiler Kultgegenstände gewesen sind. Alle diese Pfeiler dienen einem konstruktiven Zweck, während wirkliche Kultpfeiler freistehend sind; die Zeichen waren zudem wahrscheinlich nicht sichtbar, weil die Pfeiler einen Überzug von Stuck hatten,⁴ und sie finden sich nicht nur auf den sichtbaren Seiten, sondern auch auf den von anderen Blöcken verdeckten Ober- und Unterseiten. Schließlich fragt es sich, ob das Doppelaxtzeichen nicht neben vielen anderen ein Steinmetzzeichen ohne tiefere Bedeutung ist;⁵ es wird freilich auch einigen anderen solchen Zeichen, dem Stern, dem Dreizack, dem Zweig, dem Kreuz, dem Sistrum (unsicher) religiöse Bedeutung zugeschrieben. Das scheint etwas zu viel der heiligen Zei-

der o. S. 274 erwähnten cyprischen Vase (Taf. 8, 2). Auf einer schönen LM-Amphora aus Pseira (Taf. 8, 3), R. B. Seager, *Excavations in the Island of Pseira*, 1910, Taf. VII = Nilsson, MMR S. 172 Abb., 49. Ein Agat aus Knossos, BSA. IX, 1902-03, S. 114 Abb. 70. In dem IV. Schachtgrab von Mykenai wurden mehr als fünfzig Exemplare gefunden, von denen einige die doppelte Schneide der Axt haben, G. Karo, Die Schachtgräber von Mykenai, Taf. XLIV. Ein Sardonyx aus dem Heraion zeigt die Axt zwischen den Hörnern herabhängend, zu beiden Seiten einen sog. Panzer, H. Schliemann, *Mykenae* S. 412 Abb. 541; A. Furtwängler, *Antike Gemmen* Taf. II 42.

¹ Geschnittener Stein in Herakleion, Nilsson, MMR. S. 195 Abb. 62; Evans, *Palace of Minos* IV S. 568 Abb. 542b; Siegelabdruck BSA. VII, 1900-01, S. 101; geschnittener Stein in Berlin, Furtwängler a. a. O. Taf. II 22; eine Gemme aus Mykenai, a. a. O. Taf. II 18, zeigt einen auf

dem Rücken liegenden Eber, der aufgeschnitten wird.

² Nilsson, MMR. S. 197 ff. Das Bild eines neugefundenen Goldringes aus Theben (Taf. 19, 1) kann vielleicht auf ein Stieropfer gedeutet werden. Vor einer Konstruktion derselben Form wie auf dem Ring aus Mykenai (S. 280 Taf. 13, 1) liegt ein großer Stier, hinter ihm ist ein Baum.

³ Nilsson, MMR. S. 201 ff.; s. weiter Evans, *Palace of Minos* II S. 386, 393 398 ff. (the Royal Villa), 524 ff. (der sog. kleine Palast), IV S. 971 ff. (der sog. Temple Tomb) u. sonst.

⁴ Das wird anerkannt von Evans, *Palace of Minos* II S. 818.

⁵ Die Zeichen in dem ältesten Bau von Knossos s. Evans, *Palace of Minos* I S. 132 ff.; in Phaistos, *Mon. ant.* XII, 1902, S. 87 ff.; XIV S. 431 ff.; in Mallia F. Chapouthier, *Écritures minoennes*, 1930, S. 75 ff., mit aufklärenden Erörterungen, in denen auf die Verwandtschaft mit den Schriftzeichen hingewiesen wird.

chen zu sein, und es gibt zu viele Doppelaxtzeichen,¹ als daß ihnen eine besondere Bedeutung zuerkannt werden könnte. Das Höchste, was man zugestehen könnte, ist, daß diese Zeichen eine magische Bedeutung gehabt haben mögen, indem sie das Bauwerk unter den Schutz der Götter stellten.

Die Säule erscheint regelmäßig in den Abbildungen von minoischen Tempeln; das Goldblech von Mykenai wurde (oben S. 273; Taf. 7, 1) erwähnt; die Darstellung auf dem Goldblech aus dem Kuppelgrab bei Volo ist nicht ganz deutlich. Sehr schön erscheinen Säulen auf dem in Knossos gefundenen sog. Miniaturfresko (Taf. 6); in der mittleren Öffnung stehen zwei, jede vor einem Hörnerpaar, und in den seitlichen eine Säule mit einem Hörnerpaar zu jeder Seite. Dasselbe kehrt wieder auf dem Siegelabdruck mit der Bergmutter (Taf. 18, 1). Diese Darstellungen zeigen den konstruktiven Zweck der Säulen und lassen keinen Schluß auf eine sakrale Bedeutung zu.

Man könnte geneigt sein, mehr Gewicht auf einige in Knossos gefundene Fayencemodelle (Taf. 11, 2) zu legen, deren kultische Beziehungen z. T. unzweideutig sind; es gibt u. a. Hausmodelle, einen Miniaturaltar mit Hörnerpaaren, einen Tragsessel und drei auf einer gemeinsamen Basis stehende Säulen, auf denen Vögel sitzen (auf der dritten ist der Vogel abgebrochen).² Das letzte ist, wie Evans es richtig nennt, ein Tempelmodell; der konstruktive Zweck der Säulen wird durch die runden Balkenenden erwiesen, welche zwischen den Kapitellen und den Vögeln eingeschoben sind.

Somit bleiben schließlich für unsere Schlüsse die Gemmen und Siegelabdrücke übrig, von denen sehr viele eine Säule zeigen; dieselben Typen kehren einige Male auf anderen Denkmälern wieder. Nur die verschiedenen Typen können hervorgehoben werden. Am seltensten ist derjenige, der nur ein Tier neben oder vor einer Säule stehend, einmal an dieser angebunden, zeigt. Häufiger sind verschiedene Tiere stehend oder liegend an jeder Seite einer Säule symmetrisch angeordnet (Taf. 12, 1 und 2); besonders zu erwähnen ist eine Elfenbeinplatte aus Menidi, auf der vier stehende Sphinxen, zwei auf jeder Seite einer Säule, erscheinen;³ ein bemerkenswerter Siegelabdruck aus Mykenai wird gleich unten erwähnt. Der häufigste Typus, der erst mit MM III erscheint und in LM häufig ist und vermutlich orientalischen Vorbildern entnommen ist, ist das sog. Wappenschema; zwei Tiere sind symmetrisch zu jeder Seite einer Säule aufgestellt (u. S. 294 A. 10; Taf. 12, 3). Das bekannteste Beispiel ist das große Löwenrelief oberhalb des Stadttors von Mykenai. Lange ehe die minoisch-mykenische Kultur entdeckt worden war, wurde diese Säule als Symbol eines Gottes gedeutet.⁴ Dagegen wandte Adler schlagend ein, daß die Säule einen konstruktiven Zweck haben mußte, da sie ein Kapitell hat, während Kultsäulen frei stehen. Dieser Einwand ist nicht entkräftet

¹ Siehe Evans, *Palace of Minos* I S. 449 Abb. 322.

² Evans, *Palace of Minos* I S. 220 Abb. 166.

³ Das Kuppelgrab bei Menidi, 1880, Taf. VIII, 10. Über die verschiedenen Typen

ausführlicher Nilsson, *MMR.* S. 214ff. Siehe Nachtrag.

⁴ Diese Diskussion ist jetzt ohne Interesse; Zitate bei Evans, *JHS.* XXI, 1901, S. 157, und R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*², 1914, S. 531 A. 3.

worden, und die massenhaften späteren Funde zeigen die Säule tatsächlich immer mit ihrem Kapitell. Am lehrreichsten ist ein Siegelabdruck aus Mykenai (Taf. 12, 2).¹ Zu jeder Seite einer Säule kniet ein Tier, vielleicht eine Ziege, über ihr erscheint je ein Vogel; die Säule trägt zwei Hörnerpaare, die ebenso wie auf dem Goldblech von Mykenai ineinandergesteckt sind; in dem oberen sitzt ein Vogel, zwischen ihren Basen erscheint eine Reihe von runden Punkten, wohl die Balkenenden. Es ist eine andeutende, verkürzte Darstellung eines Tempels der bekannten Art, und dieselbe Deutung scheint die allerwahrscheinlichste zu sein für die ganze zusammenhängende Typenreihe. Die Tiere können je nach ihrer Art als Opfertiere oder Wächter des Heiligtums, Attribute der Gottheit verstanden werden.²

Es würde wirklich keinen wundernehmen, wenn Bätülen,³ die in geschichtlicher Zeit so zahlreich sind, auch in der vorgeschichtlichen verehrt worden wären; es kann daran erinnert werden, daß ein Stalaktit in der Höhle der Eileithyia vielleicht verehrt wurde (o. S. 262) und daß in der Höhle von Psychro die Votivgaben in die Stalaktite eingesteckt wurden. Auf einem Goldring aus Mykenai mit einer Baumkultszene (Taf. 13, 5)⁴ sieht man rechts und links je eine Konstruktion mit einer viereckigen Öffnung, über der sich ein Baum erhebt und in der eine frei und rundlich endende Säule oder ein Pfosten steht. Auf einem anderen Goldring aus Mykenai (Taf. 13, 1)⁵ steht links ein Agrimi, hinter dem ein Baum ist, und rechts ein anbetender Mann vor einer Konstruktion, über der sich ein Baum erhebt; die Konstruktion besteht aus zwei schmalen Stützen zu jeder Seite, einer dickeren in der Mitte und zwei übereinandergelegten Deckplatten; der dicke Pfosten in der Mitte ist wohl eher ein Bätül als eine Säule, obgleich er bis an die Deckplatte hinaufreicht. Auf einem Goldring aus Knossos (Taf. 13, 4)⁶ erscheint ein kleiner niederschwebender Gott, vor ihm eine anbetende Frau, hinter ihm eine hohe Säule, deren oberes Ende durch den Rand abgeschnitten ist, und ein Baumheiligtum. Die Säule erinnert am meisten an die doppelaxttragenden Säulen auf dem Sarkophag aus Hagia Triada; in der Tür des Heiligtums erscheint aber eine kleine freistehende Säule mit einer kleinen Basis, einem sehr breiten Kapitell und zwei Knoten am Schaft; sie ist nicht konstruktiv und ist also in Analogie mit den angeführten Beispielen als ein Bätül oder vielleicht wegen der breiten Deckplatte als ein Opfertisch zu deuten.

9. Der Baumkult. Die zuletzt angeführten Darstellungen scheinen zu bezeugen, daß in der minoischen Zeit wie in der ganzen geschichtlichen Zeit des Altertums der Steinkult neben dem Baumkult vorkam; beide sind besonders kleinen ländlichen Heiligtümern eigen. Der Baumkult wird durch viele Denkmäler bezeugt, auf denen nicht nur wachsende Bäume, sondern

¹ BSA. XXIV, 1919–21, S. 205 Abb. 1.

² Am besten reiht man hieran eine ganz eigenartige Darstellung eines Siegelzylinders aus Mykenai (Taf. 12, 5), auf der ein anbetender Mann vor einer Reihe von vier gerade oder spiralförmig geriefelten Säulen mit Basen und Kapitellen steht, obgleich sie etwas unregelmäßig gestellt sind

und von einem Bauwerk sonst nichts angedeutet ist, JHS. XXI, 1901, S. 141 Abb. 24.

³ Über die eigentliche Bedeutung des Wortes s. Cook, Zeus III S. 887ff.

⁴ JHS. XXI, 1901, S. 177 Abb. 53.

⁵ A. a. O. S. 182 Abb. 55.

⁶ A. a. O. S. 170 Abb. 48.

auch Zweige vorkommen. Oben (S. 272) wurden zwei Gemmen erwähnt, von denen die eine (Taf. 7, 4) eine Frau zeigt, welche, wohl um eine Gottheit herbeizurufen, eine Muscheltrompete bläst vor einem Altar mit heiligen Hörnern und Zweigen, welche in der Mitte und an den Seiten der Hörner stehen, die andere (Taf. 7, 5) Dämonen, welche Libationskannen über den zwischen den Hörnern stehenden Zweigen erheben; es wurde auch das Bronzetäfelchen aus Psychro erwähnt (Taf. 7, 3), auf dem drei Hörnerpaare mit Zweigen, ein Adorant usw. dargestellt werden. Es gibt ferner eine Reihe von geschnittenen Steinen, auf denen neben der durch ihre charakteristische Form kenntlichen Libationskanne Zweige vorkommen,¹ wodurch ihre kultische Bedeutung gesichert wird.

Die Deutung der bereits (S. 280) erwähnten Konstruktionen, die in Verbindung mit wachsenden Bäumen erscheinen, gibt zu Zweifel Anlaß. Auf der einen Seite des Sarkophags aus Hagia Triada (Taf. 10) ragt ein Baumempor zwischen dem Altar und dem vor einem Gebäude stehenden Mann, welcher der Verstorbene sein muß. Auf der anderen Seite finden sich der Reihe nach ein Altar, eine doppelaxttragende Säule und eine Konstruktion, über der sich ein Baum erhebt; sie ist mit mehreren Hörnerpaaren gekrönt und zeigt unter dem oberen Rand eine Reihe von runden Scheiben, die bekannten Balkenenden; sie ist entweder als ein Tempel oder eine Umhegung des Baumes oder ein Altar gedeutet worden; das letztere erscheint jedoch weniger wahrscheinlich. Auf dem Goldring von Knossos (Taf. 13, 4; vgl. oben) besteht die Konstruktion, über der der Baum sich erhebt, aus einer Wand mit einer Türöffnung, und diese kehrt auf einem Goldring in Berlin (Taf. 13, 2) wieder; vor dem Heiligtum steht ein Mann, der den Arm gegen eine Frau, wohl anbetend, ausstreckt; darüber ist die Sonne oder ein Stern.² Auf dem obenerwähnten Goldring aus Mykenai (Taf. 13, 5; S. 280) scheint die Konstruktion mit dem Baum rechts ebenfalls aus einer Türöffnung mit einem Wandstück zu bestehen. Auf anderen Denkmälern erscheint eine Form, die Evans „portal shrine“ genannt hat. Ein zweiter Goldring aus Mykenai (Taf. 13, 1) wurde oben beschrieben (S. 280). Eine ähnliche Konstruktion, über der sich ein Baum erhebt, kehrt auf einem Siegelabdruck aus Hagia Triada (Taf. 13, 6) wieder – davor befindet sich eine Frau von zwei kleineren umgeben, wie es scheint, tanzend³ – sowie auf einem sehr abgenutzten Goldring aus der Nekropole bei Phaistos (Taf. 13, 7): eine anscheinend nackte Frau faßt in gewaltsamer Bewegung den Baum mit beiden Händen an.⁴ Ein Goldring in Herakleion und ein anderer in Athen zeigen eine ähnliche Darstellung, in der Mitte etwas höher eine Frau, wohl die Epiphanie einer Göttin, rechts und links Baumheiligtümer; auf dem Ring in Herakleion macht sich eine Frau rechts mit dem Baum zu schaffen, eine andere links erhebt die Arme anbetend gegen die Göttin; auf demjenigen in Athen fassen links ein Mann und rechts eine Frau, die nur in den Stierspielschurz gekleidet

¹ Nilsson, MMR. S. 226ff.; Evans, Palace of Minos IV S. 446ff. unter dem bezeichnenden Titel „Vegetation Charms“.

² Nilsson, MMR. S. 229 Abb. 71 u. Taf. I, 1. Vgl. E. Herkenrath, Amer. J. Arch.

XLI, 1937, S. 417.

³ Nilsson, MMR. S. 231 Abb. 75; Mon. ant. XIII, 1903, S. 43 Abb. 37.

⁴ A. a. O. S. 231 Abb. 74 bzw. XIV, 1905, S. 577 Abb. 50 u. Taf. XL, 6.

ist, die Zweige an; die Konstruktionen sind etwas undeutlich.¹ Der Goldring aus Mochlos mit einer Göttin in einem Boot (Taf. 12, 6) zeigt rechts einen Bau, der dem ersten Typus ähnlich ist, aber ohne Baum; über dem Boot erhebt sich eine Konstruktion, die einer Leiter mit zwei Stufen ähnlich sieht, und darüber ein Baum.² Diesem Ring ist der wohl gefälschte Goldring etwas ähnlich, der nahe Knossos zufällig gefunden wurde und zur Entdeckung des sog. Temple Tomb den Anlaß gab, der von Evans sogenannte Ring des Minos (Taf. 19, 3).³ In der Mitte ist ein Berg, gekrönt von einer Konstruktion mit vier Stützen, über der sich ein Baum erhebt; ein nackter Jüngling, der in der Hand eine Lekythos hält, faßt mit der anderen den Baum an. Unter dem Berg ist ein Boot, in dem eine Frau steht, und vor ihr zwei Hörnerpaare, welche von drei bzw. vier dicht gereihten Stützen getragen werden. Links ist ein Quaderbau mit einer Stufe unten und einem Hörnerpaar oben; auf dem Rand sitzt eine Frau, auf die eine kleine weibliche Figur zuschwebt. Rechts ist ein höherer Quaderbau, über den ein Baum emporragt; eine nackte Frau faßt den Stamm in gewaltsamer Bewegung an und beugt ihn nieder. Die großen Blöcke (?) unter den Bauten sind rätselhaft.

Die eingangs angedeutete Schwierigkeit betrifft die Auffassung der erwähnten Konstruktionen. Wo diese Konstruktion eine ganze Wand darstellt, wird der Stamm des Baums davon verdeckt; wo sie aus Säulen besteht, wird der Stamm nie unterhalb ihrer Bekrönung fortgesetzt; es scheint, als ob der Baum oben auf der Konstruktion stünde; der Stamm fehlt. Es scheint daher wahrscheinlich, daß jene Konstruktion eine Umhegung ist, die den Baum umgibt und seinen Stamm verdeckt, gerade wie die Mauer auf anderen Darstellungen und bei den hellenistischen Baumheiligtümern. Dagegen scheint freilich zu sprechen, daß wenn ein Mensch den Baum umfassend dargestellt wird, kein Teil seines Körpers von der Umhegung verdeckt wird, wie es doch sein sollte. Wahrscheinlich ist dies so zu verstehen, daß die naive Kunst, die mehr danach strebte, Menschen und Dinge *quales essent quam quales viderentur esse*, darzustellen, sich diesen Widerspruch hat gefallen lassen und daß jene Säulenkonstruktion wirklich wie die Mauer als eine Umfriedigung des heiligen Baumes aufzufassen ist.

Die kultische Bedeutung der Bäume tritt deutlich hervor. Das bekannteste Beispiel ist der große Goldring aus Mykenai (Taf. 17, 1).⁴ Rechts ist ein Baum, wiederum rechts unter diesem steht eine kleine weibliche Figur, die das Laubwerk berührt, links sitzt eine Frau mit drei Blumen oder Fruchtstauden (Mohnköpfen?) in der Hand; ihr nahen sich eine kleinere weibliche Figur

¹ Nilsson, MMR. S. 230 Abb. 72 u. 73, Taf. I, 2 u. 4. Die Echtheit dieser beiden Ringe wird angezweifelt von B. Schweitzer, Gnomon IV, 1928, S. 171, und die des Ringes in Athen auch von R. Chapouthier, Les Dioscures au service d'une déesse, 1935, S. 187 A. 4; die Kleidung ist in einer Kultszene höchst auffallend.

² Oft abgebildet, z. B. Ath. Mitt. XXXV, 1910, S. 343.

³ Evans, Palace of Minos IV S. 947ff. Abb. 915-17 u. Suppl. Taf. LXV; vgl.

K. W. Majewski, Der goldene Ring von Temple Tomb, Eos XXXIII, 1930-31, S. 1ff. Die Echtheit dieses Ringes ist sehr fraglich, Persson, The Religion of Greece in Prehistoric Times, 1942, S. 101ff., hat gute Gründe dagegen vorgebracht; vgl. Nilsson, MMR.² S. 42f.

⁴ Oft abgebildet, z. B. JHS. XXI, 1901, S. 108 Abb. 4. E. Herkenrath, Amer. J. Arch. XLI, 1937, S. 411ff., faßt auch die sitzende Frau als Beterin auf (unwahrscheinlich).

mit Blumen (?) in den Händen und zwei Frauen mit anbetend erhobener linker Hand, die zweite trägt Lilien in der rechten. Über dieser Szene schweben eine Doppelaxt und eine kleine männliche Figur, von dem großen mykenischen Schild bedeckt; am oberen Rand sind Sonne, Mondsichel und Regenbogen (oder Milchstraße), ganz links am Rand sind sechs Tierköpfe, wohl von geopferten Tieren. Das Bild ist nicht mißzuverstehen; es zeigt deutlich eine Göttin, die in ihrem heiligen Hain verehrt wird, und dazu einen niederschwebenden männlichen Gott. Die Anbetung vor einem Baumheiligtum findet sich auf dem Goldring aus Mykenai (Taf. 13, 5; o. S. 280); gewöhnlich ist sie aber mit der Epiphanie, sei es eines Gottes – so auf dem Goldring aus Knossos (Taf. 13, 4; o. S. 280) – oder öfter einer Göttin vereint, so auf dem Goldring in Berlin (Taf. 13, 2; o. S. 281) und dem in Herakleion (o. S. 281). Sehr charakteristisch ist das Anfassen des Baumes mit heftig erregter Gebärde, so auf dem Goldring aus Mykenai (Taf. 13, 5; o. S. 280) und dem aus Phaistos (Taf. 13, 7; S. 281); vgl. den Siegelabdruck aus Zakro (Taf. 13, 3; o. S. 273); ruhig ist diese Gebärde nur auf dem großen Goldring aus Mykenai (Taf. 17, 1). Dazu gesellt sich der Tanz der Frauen auf dem Siegelabdruck aus Hagia Triada (Taf. 13, 6; o. S. 281). Auf einem Goldring aus Vaphio (Taf. 13, 8) ist rechts ein großer Schild und ein kleiner sog. Panzer, darüber ein ankh-förmiges Gebilde (vgl. u. S. 304), links ein Mann, der ungestüm die Zweige eines Baumes ergreift, der auf einer unbestimmbaren Konstruktion emporragt, in der Mitte eine tanzende Frau.¹ Im sog. Grab der Königin in Dendra nahe Midea wurde ein bedeutsamer Goldring gefunden² (Taf. 17, 4a, b). Ganz rechts zeigt er ein winziges Baumheiligtum, über dem sich ein Baum erhebt, in der Öffnung steht ein Bätyl. Links befindet sich ein Tempel, bestehend aus zwei sehr schlanken Säulen mit Kapitellen und Basis und einem flachen Dach, auf dem ein Hörnerpaar aufgesetzt ist. Ganz links sieht man einen Altar. Die Spuren, die vor diesem zwischen den beiden Säulen sichtbar sind, sind so verschliffen, daß sie sehr schwer zu deuten sind, Persson vermutet ansprechend – und danach ist die Zeichnung (Taf. 17, 4b) ergänzt –, es sei eine in die bekannte Felltracht gekleidete Priesterin. Vor dem Tempel bewegen sich zwei Verehrende, die Arme schwingend in gleitendem, ekstatischem Tanzschritt. Die Darstellung dieses Ringes gibt ein selten volles und lebendiges Bild des minoischen Kults.³

Der Baum war nicht bloß deshalb heilig, weil er in dem Bezirk der Gottheit stand, sondern ihm wohnte eine besondere Kraft inne, die ihren Ausdruck darin findet, daß die Verehrer ihn berühren, greifen und schütteln. Ihre Bewegungen und Gebärden sind so gewaltsam erregt, daß der Kult als

¹ JHS. XXI, 1901, S. 176 Abb. 52; Furtwängler, Antike Gemmen Taf. V, 3.

² A. W. Persson, New Tombs of Dendra (Acta soc. hum. Litt., Lund, XXXIV), 1942, S. 132ff., Taf. VII, 1.

³ B. S. A. Aa11. Demannelijke en de vrouwelijke Godheid van de boomcultus in de minoische godsdienst, Diss. Amsterdam, 1942 (holländisch mit kurzem englischen Resumé), trägt die Ansicht vor, daß die Göttin des Baumkults weder mit Mutter

Erde noch mit der Großen Mutter identisch sei; sie sei mitunter Ariadne genannt worden. Der männliche Gott sei als Jäger oder als Kind dargestellt (eine solche Interpretation der schwebenden Figur auf unsrer Taf. 13, 4, auf die der Verf. sich beruft, ist nicht annehmbar); er werde Velchanos genannt und sei mit Adonis vergleichbar. Später habe man die Göttin als die Mutter oder die Gemahlin des Gottes betrachtet.

ekstatisch oder orgiastisch beschrieben werden muß. Dazu fügt sich der Tanz, der im Kult nicht selten einen ekstatischen Charakter hat und den der Ring aus Vaphio und der Siegelabdruck aus Hagia Triada zeigen. Auch die Frau in der Mitte des Goldringes aus Mykenai (Taf. 13, 5) muß anscheinend, nach ihrer Gebärde zu urteilen, eher als tanzend denn als eine erscheinende Göttin verstanden werden. In der Frau links, welche sich auf die erwähnte Konstruktion mit dem Oberkörper lehnt, sieht Evans die Große Mutter, die den Tod ihres Paredros bejammert.¹ Auf diese Lieblingsidee von Evans werden wir unten (S. 299) zurückkommen; sicher scheinen Stellung und Gebärde diejenigen einer Trauernden zu sein, und man erinnert sich der großen Rolle, die der Wechsel von Trauer und Freude in dem Vegetationskult spielt, und der eigentümlichen Gebräuche in dem Kult der Ariadne, der sicherlich minoischen Ursprungs ist (s. u. S. 314f.).²

¹ Evans, *Palace of Minos* I S. 161. Die Figur an der anderen Seite deutet er so, daß ein Verehrer Früchte von dem heiligen Baum liest, um sie der Göttin darzubringen, eine Art Kommunion; JHS. XXI, 1901, S. 177f. Das scheint ein wenig hypothetisch zu sein. – Ich ziehe vor, die Ringe von Thisbe in einer Anmerkung zu erwähnen, da die Echtheit dieses in vielen Beziehungen erstaunlichen Fundes bestritten und zweifelhaft ist; vgl. B. Schweitzer, *Gnomon* IV, 1928, S. 170f. Wenigstens sind gute und schlechte Stücke vermischt. Sie sind veröffentlicht von A. Evans, *The Ring of Nestor, etc.*, JHS. XLV, 1925, S. 1ff. Ein Goldring, a. a. O. S. 11 Abb. 11 u. Taf. II, 1, zeigt zwei sitzende Frauen (Göttinnen), vor der einen eine kleine stehende, welche ihr Blumen oder Fruchtstauden entgegenhält, und hinter ihr eine ebensolche mit rätselhaften Gegenständen in den Händen. Darin ist die Szene derjenigen auf dem großen Goldring aus Mykenai ähnlich. Ein zweiter Goldring, a. a. O. S. 17 Abb. 19 u. Taf. II 2, zeigt eine Spende; eine Frau gießt eine Flüssigkeit aus einem großen Gefäß in ein noch größeres, auf der Erde stehendes; vgl. die Spende auf dem Sarkophag aus H. Triada; hinter ihr ist ein Baum, an der anderen Seite des großen Gefäßes eine größere und eine kleinere Frau, welche die Arme wie erstaunt erheben. Der dritte Ring, a. a. O. S. 15 Abb. 16 u. Taf. II 3, bringt die größte Überraschung. Aus der Erde erhebt sich bis an die Knie eine Frau, die in der linken Hand Blumen oder Fruchtstauden hält; zu jeder Seite ist eine Palmette; ein Mann greift sie an dem rechten Handgelenk, wie um ihr zu helfen. Die weibliche Figur, Ge, und das $\chi\epsilon\lambda\alpha\ \epsilon\pi\iota\ \kappa\alpha\pi\tau\acute{o}\varsigma$ sind gut griechisch; ob das einem minoischen Künstler zuzumuten ist, scheint zweifelhaft, trotz der nahen Verbindung der mykenischen mit der griechischen Religion, auf

die ich noch zurückkomme. Vgl. noch Ch. Picard, *Litteris* V, 1928, S. 4 A. 1, und Nilsson, *MMR* 2S. 40f.

² Auf ähnlichen Ideen gestützt sucht A. W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, *Sather Classical Lectures* XVII, 1942, Riten eines Vegetationszyklus nachzuweisen, in dem die verschiedenen Jahreszeiten ihre besonderen Begehungen haben, private Kulte und öffentliche Feste. Die göttlichen Mächte werden durch ekstatische Tänze heraufbeschworen; mit dem Frühling erscheint die große Naturgöttin, der Menschen und Tiere huldigen, Gebäude und Hörnerpaare werden mit frischem Grün geschmückt. Die Stierspiele sind das große öffentliche Fest. Voller Sommer wird auf dem Berliner Ring (Taf. 13, 2) und auf demjenigen aus Mykenai (Taf. 17, 1) dargestellt. Das Absterben der Vegetation wird mit Bestattungsriten und Klagen gefeiert. Wenn der Vegetationsgott gestorben und begraben worden ist, entfernt sich die Große Göttin über die See. Dieser Kreis wird mit orientalischen Kulte verglichen. Die Große Göttin war von Anfang an eine universelle Gottheit. Es ist jedoch sehr zweifelhaft, ob die Minoer ihre Ideen so systematisch ausgebaut haben. Vgl. Nilsson, *MMR* 2 S. 287f.

M. Delatte, *Herbarius*, *Bibl. de la fac. de philos. et lettres*, Liège LXXXI, 1938, 2. Aufl., 1938 S. 7ff., sucht, indem er die Beschreibung der Zauberkünste der Medea bei Ovid, *Metam.* VII, V. 179ff., heranzieht, zu zeigen, daß die im Text besprochenen minoischen Darstellungen sich auf das Aufreißen von Gebüsch, die Einsammlung von Zauber- und Medizinalpflanzen beziehen. Es wäre sehr auffallend, wenn wirklich diese magischen Künste (vgl. die S. 796 f. zitierte Theophrastusstelle) einen so breiten Platz in den künstlerischen Darstellungen einnehmen.

10. **Idole. Die Schlangengöttin.** Schon in der paläolithischen Zeit kommen Idole vor, deren weibliche Formen übertrieben entwickelt sind und daher *steatopyg* genannt werden. Einige wenige, selbstverständlich viel jüngere Exemplare sind in Griechenland gefunden; drei kommen aus Sparta,¹ eins aus Korinth², ein sitzendes aus Malthi in Messenien³ und einige aus Kreta. Zahlreicher sind Figuren, welche mehr oder weniger roh menschliche Formen andeuten, aus der neolithischen Zeit Thessaliens und auch Kretas.⁴ Von den sogenannten Inselidolen, die in großer Zahl auf den Kykladen vorkommen, aber auch nach Kreta in FM III eingeführt worden sind, ist ein Typus der sog. violinförmige; meistens wird die menschliche Gestalt etwas sorgfältiger nachgebildet. Die Hauptmasse ist weiblich, ein paarmal kommen Frauen mit Kindern und eine Flötenbläserin vor; männliche Figuren, u. a. Harfenspieler, sind seltener. Weibliche Idole sind in Vorderasien und den Ländern um das östliche Mittelmeer weit verbreitet und haben eine lebhaftige Diskussion veranlaßt.⁵ Oft werden die weiblichen Idole als Bilder der großen Fruchtbarkeitsgöttin angesprochen, was in Anbetracht der vorauszusetzenden religiösen Stufe der neolithischen Völker problematisch ist. Die Inselidole wurden früher von der orientalischen Fruchtbarkeitsgöttin hergeleitet;⁶ Evans leitet sie richtiger aus neolithischen Prototypen her. Sie werden in Gräbern gefunden; die nächstliegende Annahme – welche sich dadurch empfiehlt, daß neben den einfachen weiblichen Idolen andere, wie eine Flötenbläserin und ein Harfenspieler, vorkommen – ist, daß sie dem Toten beigegeben wurden, um ihm zu dienen.⁷ In den Tholosgräbern von Messara sind kleine unten spitz zulaufende Idole gefunden worden, welche deutlich ägyptischen Einfluß zeigen.⁸

Aus MM und LM stammen viele Idole, von denen nur die wichtigsten hier erwähnt werden können.⁹ Die Votivfigürchen aus Petsofa, Psychro usw., die oben (S. 262f.) erwähnt wurden, sind hier beiseite zu lassen. Der Vergleich der minoischen Idole mit der nackten orientalischen Fruchtbarkeitsgöttin stützt sich auf einen formalen Grund; man meint, daß die Idole ihre Brüste pressen. Eine genauere Untersuchung zeigt aber, daß es in Wirklichkeit kein einziges minoisches Idol gibt, die Cambridger Göttin ausgenommen, das die Brüste in der Weise wie die orientalischen anfaßt; die Hände werden

¹ Athen. Mitt. XVI, 1891, S. 52 mit Abb.

² Hesperia VI, 1937, S. 522 Abb. 41.

³ N. Valmin, The Swedish Messenia Expedition (Acta soc. humaniorum litt. Lund XXVI), 1938, S. 339 u. Taf. I 2; es ist im Rücken durchbohrt, wohl zum Aufhängen.

⁴ Evans, Palace of Minos I S. 48 Abb. 13.

⁵ Ich zitiere R. Dussaud, Les civilisations préhelléniques², 1914, S. 359ff.; Nilsson, MMR. S. 247ff.; D. G. Hogarth, Aegean sepulchral figurines, Essays in Aegean Archaeology presented to Sir A. Evans, 1927, S. 55ff.; Evans, Palace of Minos I S. 45ff.; IV S. 427ff.; Ch. Piccard, Rev. ét. anc. XXXII, 1930, S. 97ff., der bestreitet, daß sie mit den Ushebtis zu vergleichen sind; L. Franz, Die Mutter-

göttin im vorderen Orient und in Europa (Der alte Orient 35:3), 1937, behandelt das griechische Material oberflächlich. Wiesner s. u. S. 287. A. 5.

⁶ Übersicht bei Walter A. Müller, Nacktheit und Entblößung in der altorientalischen und älteren griechischen Kunst, Diss. Leipzig 1906 S. 59ff. Siehe auch o. S. 266 A. 2.

⁷ So z. B. Hogarth a. a. O.

⁸ S. Xanthoudides, The vaulted Tombs of Mesara, 1924, S. 25 u. 121 Taf. IV 121; XXI 131; XV 222, 223.

⁹ Ausführlicher Nilsson, MMR. S. 253ff.; vgl. H. Prinz, Bemerkungen zur altkretischen Religion, Athen. Mitt. XXXV, 1910, S. 149ff.

zwar unter oder vor den Brüsten gehalten, gerade wie einige männliche Figuren es auch tun; wenn die Hände die Brüste berühren, beruht das auf dem technischen Grund, daß die Arbeit ungeschickt ist; die Gebärden sind höchst wechselnd; die mitunter Klagefrauen genannten Idole dürften eher Tänzerinnen darstellen.¹

Auf Kreta wurden nach der Zeit, der die obenerwähnten ägyptisierenden Idole aus den Tholosgräbern der Messara angehören, Idole nicht mehr in Gräbern niedergelegt, abgesehen von der späten Zeit, in der mykenischer Einfluß sich bereits geltend machte. Die einzige Ausnahme ist ein weibliches Figürchen, das denen aus Petsofa ähnlich ist, aus einem Grab bei Gurnes.² Denn der Fund von fünf glockenförmigen Idolen in der Nekropole bei Hagia Triada (Taf. 14, 1 und 2) läßt sich als ein Rest der Gegenstände erklären, die dem alten Haus, in dem später Bestattungen stattfanden, gehörten;³ diese Idole sind also einem Hauskult zuzuschreiben. In den vielen von Evans untersuchten Gräbern bei Isopata und Zafer Papura aus dem Übergang zwischen SM II und III und dem älteren Teil von SM III fehlen Idole mit Ausnahme einer sehr rohen, anscheinend sitzenden Figur.⁴ Merkwürdige Funde wurden bei der Ausgrabung von einigen Kammergräbern nahe Knossos gemacht, welche bis in den spätesten Teil von SM III in Gebrauch waren. In einem SM-IIIb-Grab (Nr. III) wurde ein glockenförmiges Idol des gewöhnlichen Typus gefunden.⁵ Das wichtigste ist aber ein zweites glockenförmiges, in SM-III-Stil bemaltes Idol, welches in den vorgestreckten Armen ein Kind aufrecht hält (Taf. 14, 3).⁶ Es scheint sicher, daß in dieser späten Zeit der mykenische Brauch, weibliche Idole in die Gräber niederzulegen, sich nach Kreta verbreitet hatte; der Unterschied ist, daß man auf Kreta die althergebrachten glockenförmigen Idole benutzte, die dort immer geläufig waren, – die Doppelaxtkapelle gehört der Zeit nach der Zerstörung des Palastes an; eine Frau mit einem Kind in den Armen kommt auch unter den mykenischen Idolen vor.

Die massenhaft vorkommenden mykenischen Idole sind dagegen, wo die Fundumstände bekannt sind, hauptsächlich in Gräbern gefunden worden; eins ist sicher in einem Haus in Menelaion bei Sparta gefunden und andere

¹ Dieses Ergebnis der detaillierten Untersuchung aller vorhandenen Idole, Nilsson, MMR. S. 253ff., wurde anerkannt von A. J. B. Wace, A Cretan Statuette in the Fitzwilliam Museum, 1927, S. 44; vgl. Valentin Müller, Frühe griechische Plastik in Griechenland und Kleinasien, 1929, S. 50ff. Evans behauptet, Class. Rev. XLII, 1928, S. 61f.; vgl. XLIII, 1929, S. 19, daß es einige Idole gibt, welche die Brüste anfassen: ein neolithisches, Palace of Minos I S. 46 Abb. 12, 6a und vier MM-III-Fayencefigürchen aus Knossos, ebd. II S. 702 Abb. 440. Das ist entschieden nicht richtig; das neolithische Idol ist zu roh, als daß die Geste bestimmt werden könnte; die Fayencefigürchen halten die Hände gekrümmt oberhalb der Brüste. Die einzige Ausnahme ist in Wirklichkeit die von Wace a. a. O. veröffentlichte Marmor-

statuette in Cambridge; s. u. S. 290 A. 1.

² Delt. arch. IV, 1918, S. 53 Abb. 3.

³ Mon. ant. XIV, 1905, S. 719ff. Abb. 24 u. 37–40; das eine hat einen sehr hohen mit Warzen besetzten Unterteil, die übrigen auch bei Nilsson, MMR. S. 258ff. Abb. 79, 80, 81; das kleinste ist kaum glockenförmig.

⁴ A. Evans, The Tomb of the Double Axes etc., Archaeologia LXV, 1914, S. 31 Abb. 44; die Grabungen und Funde, The Prehistoric Tombs of Knossos, ebd. LIX, 1905, S. 391ff.

⁵ Evans, Palace of Minos II S. 556; F. J. Forsdyke, The Mauro Spelio Cemetery at Knossos, BSA. XXVIII, 1926–27, S. 254 u. 291 mit Abb. 43.

⁶ Evans a. a. O. S. 556ff. u. Suppl.-Taf. XXI B; Forsdyke a. a. O. S. 236 u. 291 mit Taf. XXI.

unter solchen Umständen, daß sie aus Häusern kommen können;¹ sie sind auch in recht beträchtlicher Zahl auf Kultplätzen, z. B. in Delphi und in dem Palastheiligtum zu Asine, entdeckt worden. Es gibt drei Haupttypen.² Der erste hat einen zylindrischen Unterteil und einen flachen Oberteil, der einer Mondsichel ähnelt, deren Hörner die Arme bilden. An dem zweiten Typus ist der Oberteil ebenfalls flach, hat aber einen ovalen Umriss; die Arme sind nicht angegeben, weil unter dem Kleid verhüllt. Der dritte hat besonders modellierte Arme, welche über die Brust gelegt sind. Abweichende Typen sind selten. Einige Figuren tragen ein Kind, eine sogar zwei; andere sitzen in einem Lehnstuhl, ein in Delphi gefundenes ist nackt (Taf. 16, 3). Auch leere Lehnstühle kommen vor. Neben den weiblichen Idolen sind Tieridole, Rinder darstellend, häufig; einmal sind zwei Wagenmodelle neben Tieren gefunden.³ Nur ein einziges, und zwar nacktes männliches Idol wird erwähnt.

Das häufige Vorkommen der Idole in Gräbern des mykenischen Festlandes steht in schlagendem Gegensatz zu ihrem Fehlen in Gräbern auf Kreta. Die mykenischen Idole sind einfach als Totengaben zu verstehen. Es ist längst bemerkt worden, daß der starke Wechsel der Typen ihrer Erklärung als Bilder einer Göttin widerspricht,⁴ und Tsoundas hat auf das durch spätere Entdeckungen bestätigte Verhältnis aufmerksam gemacht, daß sie besonders in den ärmeren Gräbern vorkommen, in den reicheren fehlen. Sie sollen wie die fast immer zusammen mit ihnen gefundenen Rinderfiguren dem Toten dienen.⁵ Wo Idole, und zwar in größerer Zahl, auf Kultplätzen gefunden worden sind, waren sie Votivgaben. Sie konnten verschiedenen Zwecken

¹ G. E. Mylonas, A Mycenaean Figurine at the University of Illinois, Amer. J. Arch. XLI, 1937, S. 237 ff., sagt S. 242, daß durchgängig bei allen ausgegrabenen mykenischen Siedlungen weibliche Figürchen in den Hausruinen gefunden wurden.

² Geschichten von Chr. Tsoundas, Eph. Arch. 1888 S. 168. F. Winter, Die Typen der figürlichen Terrakotten I S. 2 ff. Eingehende Diskussion der Typen C. W. Blegen, Prosymna 1937 S. 355 ff.

³ Blegen, Prosymna Taf. 65, 274. — D. Levi, La dea minoica a cavallo, Studies to D. M. Robinson I S. 108 ff. u. Taf. 4, veröffentlicht zwei Tonfigürchen, die in der Nähe von Spata in Attika gefunden wurden. Das eine stellt einen reitenden Mann dar, das andere eine Frau des ersten Typus, seitwärts in einem Sattel auf einem Pferd reitend, die er als eine Göttin deutet. Das ist nicht wahrscheinlich. Wie der männliche Reiter und die obenerwähnten Figürchen ist es eine dem täglichen Leben entnommene Darstellung.

⁴ M. Mayer, Arch. Jahrb. VII, 1892, S. 196 ff. Daß die Nacktheit des obenerwähnten Idols aus Delphi es als eine Göttin kennzeichne (F. Poulsen, Oraklet i Delphi, 1918, S. 61), ist keineswegs sicher.

⁵ Mylonas verneint a. a. O., daß die

Figürchen sog. Ushebtis waren, weil keine männlichen Figürchen in den Gräbern gefunden wurden. J. Wiesner, Grab und Jenseits, Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit, RGVV. XXVI, 1938, S. 172 f. u. S. 190 f., meint, daß die Kykladenidole auf einen großen Umschwung in den althergebrachten Vorstellungen von den Toten durch das Eindringen des Kults der großen lebenspendenden Göttin hindeuten, und spricht den mykenischen Idolen denselben Sinn zu. Wenn er demgegenüber S. 172 A. 2 nur die Auffassung der Frauenidole als Konkubinen anführt, so ist dies zu eng. Das Überwiegen der weiblichen Idole beruht darauf, daß das Hausgesinde wie in der homerischen Zeit aus Frauen bestand. Die kykladischen Harfenspieler dienten dem Vergnügen der Herren, nicht dem Kult. Blegen ist a. a. O. S. 255 f. auf Grund einer recht wenig beweiskräftigen Statistik von Gräbern, in welchen Kinderknochen und Idole zusammen gefunden wurden, geneigt zu glauben, daß die weiblichen Figuren Ammen darstellen und daß die Rinderfiguren einen ähnlichen Zweck hatten, oder daß beide einfach Spielsachen waren.

und daher gegebenenfalls auch einem kultischen dienen. Das ist für die aus Häusern stammenden Idole möglich und gesichert für die im Hausheiligtum zu Asine gefundenen (Taf. 24, 2), wo neben einem großen männlichen Kopf und verschiedenen Gefäßen fünf weibliche Idole aufgestellt waren;¹ in Berbati sind in einem ärmlichen Haus zwei Idole auf der Kultbank gefunden worden und Fragmente eines dritten in einem anderen Haus (s. S. 344). Es fragt sich nur, ob sie selbständige Göttinnen oder Begleiterinnen des Gottes bzw. Weihgaben an ihn sind.

Einige minoische Idole sind unter solchen Umständen gefunden oder mit solchen Attributen versehen, daß ihre Bedeutung näher bestimmt werden kann. Es ist das Nächstliegende, zu glauben, daß jedenfalls die drei glockenförmigen Idole, die auf der Bank in dem Doppelaxtkapellchen in Knossos stehen (Abb. 1; oben S. 264), wirklich Kultidole waren, und dasselbe gilt von dem im Heiligtum zu Gurnia gefundenen Idol (Taf. 1; oben S. 266).² Diese Ansicht wird durch die beigegebenen Attribute bestätigt. Das eine Idol in dem Doppelaxtkapellchen trägt einen Vogel auf dem Kopf, ein Idol aus Gazi (Taf. 14, 4; oben S. 266 f.) zwei Vögel und dazu die heiligen Hörner und zwei aus Karphi (S. 267) je zwei Vögel. Daß die Vögel die Epiphanie der Gottheit bedeuten, wird unten ausgeführt werden (S. 269 f.). Daß diese Idole die Arme erheben, bezeichnet sie nicht als Adoranten; der Gestus kann nicht nur Anbetung, sondern auch Segnung bedeuten.³

Denselben Gestus macht das Idol aus Gurnia (Taf. 1 oben), es ist dazu von einer Schlange umwunden. Dadurch wird es mit den Fayencefigürchen aus dem sog. Central Palace Sanctuary in Knossos (Taf. 15, 1 und 2) verbunden, die nicht primitiv wie die bisher besprochenen sind, sondern Werke der reifen Kunst des MM III (oben S. 266). Die eine⁴ ist von drei Schlangen umwunden; sie hält den Kopf der einen in der einen Hand und den Schwanz in der anderen; der Kopf einer anderen Schlange schaut über ihrer hohen Tiara hervor. Die zweite⁵ hält eine kleine Schlange in der Hand des ausgestreckten rechten Armes, der linke ist an dem Ellenbogen abgebrochen; auf der Kopfbedeckung saß wahrscheinlich ein mitgefundenes geflecktes Tierchen, wohl ein Panther. Andere Schlangenidole sind die sog. Berliner Bajadere oder Klagefrau, die vermutlich von drei Schlangen umwunden ist.⁶ die Elfenbeinstatuetten in Boston (Taf. 15, 3), die eine goldene Schlange in jeder Hand hält,⁷ und eine neuerdings veröffentlichte Kalksteinstatuetten, die eine Schlange mit beiden Händen vor sich hält.⁸ In Prinias wurde ein

¹ Nilsson, MMR. S. XXI u. Taf. IV; MMR³ S. 110ff.

² B. Schweitzer, Gnomon IV, 1928, S. 178, will sie als Votivgaben an eine unsichtbare Gottheit betrachten. Wenn ein Bild einer unsichtbaren Gottheit geweiht, d. h. aufgestellt wird, ist es unvermeidlich, daß es zum Kultbild wird und die Symbole, wie z. B. die Doppelaxt, ersetzt. Bekanntlich werden oft mehrere Götterbilder in einem Tempel aufgestellt.

³ L. Banti, Divinità femminili a Creta nel Tardo Minoico III, Studi e mat. XVII, 1941, S. 17ff., erkennt richtig, daß diese Idole weder die Muttergöttin noch die

πότνια θεῶν darstellen.

⁴ Evans, Palace of Minos I S. 500ff. u. Frontispiece.

⁵ A. a. O. S. 502 Abb. 360.

⁶ H. Thiersch in Ägina, 1906, S. 371f. u. Abb. 296; Evans, Palace of Minos I S. 507 Abb. 365. Die Schlangen können aber auch als Haarflechten aufgefaßt werden. Thierschs Erklärung der Figur als einer Schlangenzauberin ist mißlungen.

⁷ Amer. J. Arch. XIX, 1915, S. 237ff. Taf. X-XV.

⁸ Evans a. a. O. IV S. 193ff. Abb. 149 u. 150; vgl. u. S. 290 A. 1.

glockenförmiges Idol ohne Schlangen gefunden, dabei aber ein weggebrochener Arm eines anderen Idols, der von einer Schlange umringelt ist.¹

In Gurnia, Prinias und Gazi wurden neben den Schlangengöttinnen eigentümliche Gefäße gefunden, andere Beispiele stammen aus Kumasa (Taf. 1; 2, 1).² Dieses Gefäß hat die Form eines Rohres, das allmählich enger wird; die obere Mündung ist jedoch gewöhnlich wieder ein wenig breiter. An jeder Seite ist eine Reihe von zusammenhängenden Henkeln, die Wide als Schlangen auffaßte. Das ist nicht ganz sicher, denn diese Röhren sind Wasserleitungsröhren sehr ähnlich, welche ebensolche Henkel, obgleich nur zwei und nicht zusammenhängend, haben.³ Ihre sakrale Bedeutung ist jedoch offenbar, auch abgesehen von ihrer Verbindung mit der Schlangengöttin. In Gurnia waren vier um einen Opfertisch aufgestellt, auf dem die Basis eines fünften sich vorfand, eins wurde in dem Heiligtum von Gazi gefunden (oben S. 266f.). Sie tragen über dem großen Henkel auf der Rückseite die heiligen Hörner, und eines ist von Schlangen umwunden. Noch eigentümlicher sind die in einem Privathaus in Knossos gefundenen Gefäße (Taf. 16, 1 und 2): zwei von vielen Löchern durchbohrte Kannen, auf denen eine Schlange gegen die Mündung hinaufkriecht, und ein drittes, schwer zu beschreibendes, ebenfalls durchlöcherntes Gefäß, das von einer Schlange umwunden ist; Evans deutet es als eine Nachbildung einer Honigwabe.⁴

Aus dem Anfang der geschichtlichen Zeit gibt es ähnliche schlangengeschmückte Gefäße, welche sicher für den Totenkult bestimmt sind (oben S. 177), und die Schlange wird immer als ein Seelentier angesehen (oben S. 198 f.). Diese verbreitete Meinung ist dafür verantwortlich, daß auch die minoische Schlangengöttin als die Beherrscherin der Toten oder, um mit Evans zu sprechen, als die Große Mutter in ihrem chthonischen Aspekt betrachtet wird. Die Schlange ist aber nicht nur ein Totentier, noch verbreiteter ist die Hausschlange, die noch heutzutage in ganz Europa und auch in anderen Teilen der Welt als Schützerin des Hauses gehegt, gepflegt und verehrt wird.⁵ Im alten Griechenland kam sie auch vor; Zeus Ktesios und Phi-

¹ S. Wide, Athen. Mitt. XXVI, 1901, S. 247ff. u. Taf. XII.

² Xanthoudides a. a. O. S. 50 u. Taf. XXXIII.

³ Evans a. a. O. IV S. 140ff. Abb. 110 illustriert die oben erwähnten Funde. S. 167 Abb. 129 wird das erstaunlich ähnliche Gerät abgebildet, das in Beth-San in Palästina gefunden worden ist. Es hat nur zwei Henkel, auf denen Vögel sitzen, und in derselben Höhe zwei kleine Öffnungen, durch welche je eine Schlange hineinkriecht. Ich verdanke Herrn Professor W. F. Albright die folgenden Hinweise. Ähnliche Geräte sind nicht ungewöhnlich in Palästina (s. Journ. of Egypt. Archaeology XIV, 1928, S. 285f.). Greßmann hat sie mit den hohen kretischen Polos verglichen, Ztschr. f. alttest. Wiss. XLIV, 1926, S. 73f.; Altorient. Bilder z. alten Test. S. 192f. Nr. 671, 673 (das geht auf den unglücklichen Einfall von H. Prinz, Ein Mützen-

idol aus Kreta, Festschrift z. Jahrhundertfeier d. Univ. Breslau der Schles. Ges. f. Volkskunde, 1914, S. 577f.). Im allgemeinen s. K. Galling, Der Altar in den Kulturen des alten Orients, 1925, Taf. 3, 4, 5, 7 u. S. 23 f., u. 33 f. und das grundlegende Material bei B. Andrae, Die archaischen Ischtartempel in Assur (39. wiss. Veröffentlichung der deutschen Orientges., 1922) S. 40ff. u. Taf. 18–20. Diese Geräte, die mit den palästinensischen identisch sind, wurden für heilige Pflanzen und kleine Räuchergefäße verwendet. Der Typus ist auch auf Cypern gefunden worden, M. Ohnefalsch-Richter, Kypros, 1893, Taf. XVII 2. Es erhebt sich die Frage, ob orientalischer Einfluß anzunehmen ist.

⁴ Oben S. 266 Evans, Palace of Minos IV S. 138ff.; die Gefäße am besten S. 154f. Abb. 118 u. 119.

⁵ Beispiele bei Nilsson, MMR S. 279ff.; Bolte-Polivka, Anm. zu den Kinder-

lios erscheinen in Schlangengestalt (u. S. 404f. u. 415f.), und Schlangen sind Attribute der Dioskuren, welche Hausgötter sind (unten S. 408f.). Die schlangenumwundenen Idole gehören nach den Fundumständen dem Hauskult an. Die minoische Haus- und Palastgöttin, die von Schlangen umwunden ist und deren Attribut die Schlange ist, hat sich aus dem Kult der Hausschlange herausentwickelt. Alle die bisher besprochenen Idole sind, soweit ihre Bedeutung durch beigegebene Attribute kenntlich ist, derartige Schlangengöttinnen. Wir gewinnen so Einsicht in eine wichtige und urwüchsige Seite der minoischen Religion. Ohne Attribute ist eine von Blegen in seinen Grabungen an dem argivischen Heraion gefundene elfenbeinerne Statuette (Taf. 23, 2).¹

11. Vogelepiphanyen. Auf minoischen Bildern kultischen oder religiösen Inhalts erscheinen sehr oft Vögel. Auf den auf hohen Säulen aufgesteckten Doppeläxten, welche die Opferszenen des Hagia-Triada-Sarkophages (Taf. 10) auszeichnen, sitzt je ein Vogel. Auf dem Larnax aus Episkopi (Taf. 11, 1), der ein Kompendium des Sarkophages ist, wird neben heiligen Hörnern und Opfertieren ein Vogel abgebildet; auf dem Larnax aus Mallia sitzt er auf dem Schaft der Doppelaxt. Ein Vogel sitzt auf dem einen zwischen den heiligen Hörnern stehenden Zweig auf dem merkwürdigen Bronzetäfelchen aus Psychro (Taf. 7, 2). Vögel sitzen auf den Hörnern, welche die Tempelmodelle aus Mykenai krönen (Taf. 7, 1), und zwischen den Hörnern einer Säule, einer verkürzten Darstellung eines Tempels, auf einem Siegelabdruck aus Mykenai

und Hausmärchen der Brüder Grimm II, 1915, S. 459ff.; O. Schrader, *Reallex. der indogerm. Altertumskunde* I S. 23; II S. 319; für Ägypten Phylarchos 81 p. 27 Jacoby bei Alian, N. A. XVII, 5 und Ps.-Kallisthenes I 32, 6 ff. Evans hat sich neuerdings der Auffassung, daß die Schlangengöttin dem häuslichen Schlangenkult gehört, stark genähert, obgleich er ihre aus ihrem chthonischen Wesen hergeleitete, schreckenerregende Seite betont, a. a. O. IV, wo er auch S. 153 Material für den häuslichen Schlangenkult beibringt.

¹ C. W. Blegen, *Prosymna*, 1937, Taf. 191 und S. 462ff., wo noch zwei hinzugefügt werden, die eine Eph. arch., 1888, Taf. VIII, 5, die andere unveröffentlicht. *In den letzten Jahren ist eine beängstigende Menge von Idolen aus Stein oder Elfenbein im Kunsthandel erworben worden und in verschiedene Museen oder in Privatbesitz gekommen. Was über die Fundumstände erzählt wird, ist nicht verläßlich, und die Echtheit ist mehr oder weniger zweifelhaft. Glücklicherweise handelt es sich in den meisten Fällen nicht um religiös bedeutsame Erscheinungen. Ohne Attribute ist die Marmorstatuette in Cambridge, veröffentlicht von A. J. B. Wace, A Cretan Statuette in the Fitzwilliam Museum 1927. Um die Sache sich zu vergegenwärtigen, lese man die Besprechung von E. J.*

F(orsdyke), JHS. XLVII, 1927, S. 299. Gleichwie die Fälscher sich Ende des 18. Jahrhunderts an die Gemmen wandten und in den achtziger Jahren des 19. an die Terrakotten, so bevorzugen sie jetzt minoische Statuetten und Goldringe (der Schatz von Thisbe!). Leider gebricht es an technischen Indizien, um Echtheit oder Fälschung festzustellen; wie subjektiv das Stilgefühl ist, zeigen die auseinandergehenden Urteile auch der besten Kenner. Eine Kalksteinstatuette, die eine Schlange vor sich hält, wurde o. S. 288 erwähnt. Eine andere ohne Attribute Evans, *Palace of Minos* IV S. 36 Abb. 21 u. Suppl.-Taf. XLIV. Ganz unglaublich ist die Elfenbeinstatuette in Toronto, die „Lady of the Sports“ genannt wird, a. a. O. S. 28ff. mit Abb. u. Taf. XXVII (Frontispiece). Ferner gehören in diese Reihe zwei Knabengestalten aus Elfenbein, die in anderem Zusammenhang wieder zu erwähnen sind (o. S. 299), a. a. O. III S. 442 ff. u. IV S. 468 ff. mit Suppl.-Taf. LIII. Die erste war in schlechter Gesellschaft (man lese III S. 443 unten); von der Herkunft der zweiten verlautet nichts. D. K. Hill, *Two unknown Minoan Statuettes*, Amer. J. Arch. XLVI, 1942, S. 254ff. Zwei weibliche Statuetten, von denen die chryselephantine für echt, die elfenbeinerne für gefälscht erklärt wird.

(Taf. 12, 2) sowie auf den drei Säulen der verwandten Modelle aus dem sog. Sanctuary of the Dove Goddess in Knossos (Taf. 11, 2). Das größte Idol aus dem Doppelaxtkapellchen trägt einen Vogel auf dem Kopf und dasjenige aus Gazi zwei neben den heiligen Hörnern, die beiden aus Karphi je zwei Vögel (S. 267) (Taf. 14, 4). In dem III. Schachtgrab in Mykenai wurden zwei eine nackte Frau darstellende, zum Annähen bestimmte Goldbleche gefunden; beide Gestalten tragen einen Vogel auf dem Kopf, an der einen ist dazu ein Vogel an jedem Ellenbogen angesetzt (Taf. 23, 3).¹ Auf dem großen Goldring aus Tiryns (Taf. 16, 4) erscheint ein Vogel hinter dem Thron der sitzenden Göttin.²

Diese Bilder zeigen, daß die Vögel nicht nur zufällig bei dem Opfer oder sonst erscheinen; sie sind immer wieder mit den Kultgeräten, Kultgegenständen, Kultidolen und Darstellungen von Gottheiten verbunden. Der Vogel ist u. a. ein Attribut auch der Göttin des Hauskults ebenso wie die Schlange. Der Vogel wird sehr oft als eine Erscheinungsform der Seele angesprochen; es ist aber ebensogut möglich, daß er eine Erscheinungsform der Götter sein kann, und so ist es bei Homer (unten S. 349); sein plötzliches und auffälliges Erscheinen lud dazu geradezu ein. In der Mantik ist er als Träger der göttlichen Offenbarungen allbekannt; verschiedene Vögel sind Attribute griechischer Götter. In der minoischen Religion erscheinen die Götter im Kult offenbar in Vogele Gestalt.

Im Vergleich mit den angeführten Bildern, welche die Vogelepiphany deutlich darstellen, sind andere weniger bedeutsam,³ einiges mag jedoch als Ergänzung kurz erwähnt werden. Die Verbindung des Vogels mit den Idolen des Hauskults verleiht dem Umstand höheres Interesse, daß kleine Tonvögel mitunter in den Hausheiligtümern gefunden worden sind, drei in demjenigen von Gurnia (Taf. 1).⁴ In dem südwestlichen Flügel des Palastes von Hagia Triada ist eine solche Kapelle wegen der dort gefundenen Gegenstände vermutet worden; u. a. fand man ein paar Vögel aus Ton und glockenförmige Idole.⁵ In dem nordwestlichen Flügel wurde eine Anzahl Vogel- und Rinderfiguren gefunden. In den Höhlenheiligtümern sind sie selten, einige wenige sind in Patso und Petsofa gefunden worden. Sie sind wie die anderen Tierfiguren als Votivgaben zu verstehen.

Als die Goldbleche aus Mykenai bekannt wurden, war es natürlich, daß man nach der griechischen Mythologie die Frau Aphrodite nannte und die Vögel ihre Tauben. Diese Benennung ist beibehalten und auch auf die übrigen Vögel ausgedehnt worden, welche die Denkmäler zeigen, obgleich ihre Berechtigung mehr als zweifelhaft ist.⁶ Oft sind die Vogelbilder, z. B. die kleinen Terrakotten, so klein und roh, daß in Wirklichkeit nichts über die Spezies ausgesagt werden kann. Wie schwierig eine solche Bestimmung ist, zeigt die lebhafteste Diskussion in betreff der Vögel auf dem Sarkophag aus Hagia Triada; sie sind abwechselnd für Adler, Spechte, Raben oder Kuckucke

¹ G. Karo, Die Schachtgräber von Mykenai, 1930–33, S. 48 u. 332 f., Taf. XXVII.

² Athen. Mitt. LV, 1930, S. 121 Taf. II 1; Nilsson, MMR. S. 125 Abb. 26.

³ Siehe weiter Nilsson, MMR. S. 288 f.

⁴ H. B. Williams in Gurnia (vgl. o. S. 266) Taf. XI 3 u. 4.

⁵ Mon. ant. XIII, 1903, S. 73; Banti a. oben S. 266 A. 3 a. a. O. S. 68.

⁶ Nilsson, MMR. S. 290 ff.

erklärt worden; das einzige, worin Einigkeit herrscht, ist, daß sie nicht Tauben sind. Erst recht ist der Vogel auf der Schmalseite, der über dem Greifengespänn schwebt, und der auf dem Sarkophag aus Mallia (unten S. 327) keine Taube. Die Diskussion wurde von der aus der griechischen Mythologie übernommenen Vorstellung geleitet, daß eine besondere Vogelart einem Gott als sein Attribut gehört. Wir haben uns von dieser traditionellen Vorstellung freizumachen und anzuerkennen, daß die Vögel in verschiedenen Kulte und zusammen mit verschiedenen Göttern auftreten, d. h. daß der Vogel im allgemeinen ohne einen kenntlichen Unterschied der Art eine Erscheinungsform der Götter überhaupt ist.

12. Epiphanien der Götter in menschlicher Gestalt. Das einzige Bild, auf dem ein Idol in einer Kultszene dargestellt zu sein scheint, ist der oben erwähnte Siegelabdruck aus Zakro (Taf. 13, 3; S. 273), wo in der kleinen niederschwebenden Figur trotz ihrer Kleinheit ein Idol kaum zu verkennen ist. Es gibt zwei Klassen von Darstellungen der Götterepiphanien; in der einen wird der Gott in voller Größe dargestellt, und es ist zuweilen zweifelhaft, ob die Figur als ein Gott oder als ein Mensch zu verstehen ist. In der zweiten schwebt eine kleine Figur durch die Luft hernieder wie ein Vogel, in dessen Gestalt der Gott auch erscheint.

Auf dem großen Goldring aus Mykenai (Taf. 17, 1)¹ schwebt eine kleine schildtragende männliche Figur in der Luft; auf einem Goldring im Ashmolean-Museum (Taf. 16, 5)² ebenso eine kleine nackte männliche Figur mit einem Bogen in der rechten Hand, links ist eine Frau in bewegter Stellung und rechts eine andere, die sich über einen großen Pithos beugt; darüber finden sich ein Auge und ein Ohr.³ Auf dem Goldring aus Knossos (Taf. 13, 4) schwebt eine ebenso steife kleine männliche Figur mit einem Speer in der Hand und fliegenden Locken vor einem Heiligtum hernieder. Ein Goldring aus Isopata (Taf. 18, 3)⁴ zeigt vier Frauen auf einer blumengeschmückten Wiese; die eine links erhebt die Arme en face stehend, die mittlere, höher stehende erhebt den rechten und senkt den linken Arm, links neben ihr ist ein Auge angebracht; rechts erblickt man zwei Frauen, die ihre Arme gegen ein kleines, niederschwebendes weibliches Figürchen emporstrecken. Dieses ist eine Göttin, es fragt sich nur, ob auch die Frau in der Mitte eine Göttin ist und also eine doppelte Epiphanie dargestellt wird wie auf dem großen Goldring aus Mykenai, auf dem die unter dem Baum sitzende Frau sicher eine Göttin ist und ein kleiner Gott in der Luft schwebt. Es ist vielleicht wahrscheinlich, daß alle vier in voller Gestalt dargestellten Frauen tanzende Kultdienerinnen sind.

¹ Siehe o. S. 282f.. Oft abgebildet, z. B. JHS. XXI, 1901, S. 108 Abb. 4 u. ö.; Nilsson, MMR. S. 227; E. Herkenrath, Mykenische Kultszene, Amer. J. Arch. XLI, 1937, S. 411ff., hält die Figur für ein Idol.

² Nilsson, MMR. S. 296 Abb. 85 u. Taf. I 3; Herkenrath a. a. O. S. 418ff. Statuette eines Waffentänzers!

³ Das Auge erscheint auch auf dem Goldring aus Isopata, s. u. Taf. 18, 3. Evans,

Palace of Minos II S. 790, zieht das Auge des Horus zum Vergleich heran. Weinreich erinnert an das allsehende Auge und allhörende Ohr der Gottheit, Athen. Mitt. XXXVII, 1912, S. 1ff., und Philolog. Wochenschrift, 1930, S. 980; vgl. Nilsson, MMR. S. 276f.

⁴ A. Evans, The Tomb of the Double Axes, Archaeologia LXV, 1914, S. 10 Abb. 16 u. JHS. XLV, 1925, S. 58 Abb. 51; Herkenrath a. a. O. S. 417.

Die zweite Klasse, in der die Gottheit in derselben Größe wie die Menschen erscheint, ist zahlreich vertreten; die Gottheit wird an der ihr erwiesenen Verehrung erkannt. In einigen Fällen ist die Entscheidung mehr oder weniger unsicher. Der Ring in Berlin (Taf. 13, 2) zeigt einen vor einem Baumheiligtum stehenden Mann, der den Arm gegen eine Göttin ausstreckt. Ein Siegelabdruck aus Hagia Triada (Taf. 16, 6)¹ zeigt einen Mann, der ein trichterförmiges Rhyton vor einer sitzenden Frau emporhält. Abgesehen von einigen weniger bedeutenden und unsicheren Beispielen ist das bekannteste der große Goldring von Mykenai (Taf. 17, 1) mit der unter dem Baum sitzenden Göttin und der Darstellung der Himmelskörper. Darin ähnelt diesem der neue Ring aus Theben, wo die Göttin vor einem Tempel sitzt, von einem Mann angebetet (S. 273, Taf. 19, 2). Ähnlich ist weiter der merkwürdige Goldring aus Tiryns (Taf. 16, 4); oben erblickt man Sonne und Mond, rechts thront eine Göttin, der sich vier Dämonen mit emporgehaltenen Libationskannen nähern; hinter ihrem Thron ist ein Vogel. Die vielleicht wichtigste aller dieser Darstellungen ist der Siegelabdruck aus Knossos mit der Bergmutter (Taf. 18, 1);² links ist ein Heiligtum, rechts ein Adorant, in der Mitte ein Steinhauken oder Berg, auf dem die Göttin steht mit einem Speer in der linken, ausgestreckten Hand, zu beiden Seiten des Berges stehen symmetrisch aufgerichtete Löwen. Ein Siegelabdruck aus Knossos (Taf. 18, 5)³ zeigt eine auf der Stufe eines mit heiligen Hörnern geschmückten Altars sitzende Göttin; auf sie schreitet eine Frau zu, die eine große Amphora trägt, eine zweite Frau wendet sich ab. Hinsichtlich des Ringes aus Isopata (Taf. 18, 3) ist die Deutung unsicher.⁴

Darstellungen der Epiphanie der Götter wie die hier besprochenen setzen keinen Bilderkult voraus, das gläubige Auge sieht die Gottheit sich in menschlicher Gestalt offenbaren; doch geht man zu weit, wollte man deswegen das Vorhandensein von Kultbildern leugnen.⁵ Einmal scheint die sich offenbarende Gottheit die Form eines Glockenidols anzunehmen; das ist aber eine Ausnahme. An die Stelle dieser rohen, von dem religiösen Konservatismus geheiligten Form ist die reine menschliche Gestalt getreten.

13. Minoische Götter und Dämonen. Unter den Darstellungen, die nicht eine als solche deutlich charakterisierte Götterepiphanie abbilden, aber dennoch mit Wahrscheinlichkeit auf Götter oder Dämonen gedeutet werden

¹ Mon. ant. XIII, 1903, S. 43 Abb. 38; Nilsson, MMR. S. 299 Abb. 86.

² Oft abgebildet, z. B. BSA. VII, 1900-01, S. 29 Abb. 9.

³ Evans, Palace of Minos II S. 767 Abb. 498.

⁴ Vgl. o. S. 261; die Echtheit der Ringe in Athen und Herakleion wird angezweifelt. Über die Ringe aus Thisbe s. S. 263 A. 1. Der Steatitring in Kopenhagen mit der Epiphanie einer Göttin (Chr. Blinkenberg, Kretisk Seglring fra aeldre mykensk Tid, Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed, 1920, S. 308ff.; G. van Hoorn, Une bague minoenne à Copenhague, Rev. archéol. XIX, 1924, S. 261ff.) ist verdächtig

aus Gründen, die angeführt werden, Nilsson, MMR. S. 241 A. 1.

⁵ B. Schweitzer, Gnomon IV, 1928, S. 179. Herkenrath in dem S. 282 A. 4 zitierten Aufsatz geht nach der anderen Richtung so weit, daß er in den hier als schwebend angesprochenen Figuren und einigen anderen, auch in den beiden Frauen an den Seiten der Votivpinax aus Mykenai, Statuen und Idole erkennen will. Dies streitet gegen den archäologischen Befund, der keine Götterbilder außer den kleinen Idolen ergeben hat. Auf Einzelheiten seiner Interpretation, die nicht immer korrekt sind, kann nicht eingegangen werden.

können, gibt es eine Reihe, die durch ihren inneren Zusammenhang bedeutsam ist. Wir beginnen mit den ältesten hierhergehörigen Beispielen, die MM III entstammen. Unter den Funden in dem Central Palace Sanctuary genannten Depositum finden sich mehrere Siegelabdrücke; sie stellen teils einen mit Schild und Speer bewaffneten, mit einem hohen, spitzen Hut gekleideten Mann dar, neben dem ein Tier, ein Hund oder eine Löwin steht¹ (Taf. 18, 2) – einen ähnlichen Siegelabdruck besitzen wir aus Hagia Triada (Taf. 18, 6),² das Tier ist hier deutlich ein Löwe –, teils eine Frau mit einem Speer und einem ähnlichen Hut, zu der ein Löwe emporblickt (Taf. 18, 4)³ – ein ganz ähnlicher stammt aus Zakro.⁴ Da Jagdszenen oft in minoischer Zeit dargestellt werden⁵ – eine Gemme in Berlin zeigt z. B. eine Frau mit einem Bogen, die schnell vorwärtseilt⁶ –, so wäre es naheliegend, diese Darstellungen für Jäger und Jägerinnen zu erklären, wenn nicht das Tier als Attribut und nicht als ein gejagtes Wild erschiene. Ferner ist an den gewappneten Gott und an die gewappnete Göttin der Epiphanien zu erinnern (o. S. 292), die nicht nur als Kriegs-, sondern auch als Jagdgötter verstanden werden können, da dieselben Waffen für die Jagd wie für den Krieg verwendet wurden. Schließlich gibt es eine Anzahl von Siegeln, welche eine Frau zeigen, die ein Tier aufrecht hält (Taf. 20, 3);⁷ an ihre Stelle tritt auch ein Dämon von dem unten (S. 296) zu besprechenden eigentümlichen Aussehen (Taf. 20, 1),⁸ und auf anderen tragen ähnliche Dämonen erlegte Tiere (Taf. 20, 2).⁹ Die Dämonen zeigen, daß diese Darstellungen sich im Bereich der Religion bewegen; sie zeigen Jagdgötter und mit diesen verbundene Dämonen.

Diese Bilder sind ferner mit einer anderen sehr zahlreichen Klasse von Darstellungen verknüpft, welche durch die symmetrische Aufstellung der Tiere, die oft zu dem sogenannten Wappenschema stilisiert wird, ausgezeichnet ist. Die beiden Tiere sind mit wenigen Ausnahmen von derselben Art, und zwar gewöhnlich Löwen, aber auch Fabeltiere. Die Mitte wird von einer menschlichen Figur, öfter einer weiblichen als einer männlichen, oder von einem Dämon, einem Baum, einer Säule, einer altarförmigen Basis eingenommen; schließlich bekommen die beiden Tiere einen gemeinsamen Kopf (Taf. 12, 4). Die Darstellungen im Wappenschema sind weitaus die häufigsten und bekanntesten, sie sind eine spätere stilisierte Entwicklung;¹⁰ hier können nur einige ausgewählte Beispiele, und zwar besonders solche, die charakteristisch sind, angeführt werden. Mehrere Siegelabdrücke zeigen einen Mann, der zwei symmetrisch aufgestellte Löwen am Kopf anfaßt

¹ BSA. IX, 1902–03, S. 59 Abb. 38.

² Mon. ant. XIII, 1903, S. 44 Abb. 40; Nilsson, MMR. S. 306 Abb. 87.

³ BSA. a. a. O. Abb. 37.

⁴ BSA. XVII, 1910–11, S. 265 Abb. 2.

⁵ Evans, Palace of Minos, bes. IV S. 522ff. u. 573ff.

⁶ JHS. XLV, 1925, S. 22 Abb. 25; Furtwängler, Antike Gemmen, Taf. II 24; Evans a. a. O. IV S. 577 Abb. 560.

⁷ Z. B. einer aus H. Triada, Nilsson, MMR. S. 307 Abb. 88; die übrigen Beispiele s. ebd.

⁸ Gemme aus der Nekropole von Phaistos

a. a. O. S. 308 Abb. 89.

⁹ A. a. O. S. 325 Abb. 99; Evans, Palace of Minos IV S. 522 Abb. 468; Furtwängler a. a. O. Taf. II 30, 35.

¹⁰ Evans in JHS. XXI, 1901, S. 153ff.; Nilsson, MMR. S. 308ff.; vgl. auch o. S. 279. Das Wappenschema ist sehr populär in LM II u. III; ältere Beispiele einer antithetischen Komposition sind nicht streng symmetrisch mit Ausnahme eines MMI-Prismas aus Mallia (veröffentlicht von P. Demargne, *Le maître des animaux sur une gemme crétoise du MM I, Mélanges Syriens à R. Dussaud*, 1939,

(Taf. 20, 4) oder seine Arme über sie ausstreckt;¹ selten ist, daß er den einen an der Kehle, den anderen am Hinterbein faßt.² Tiere verschiedener Art finden sich nicht häufig – auf einer Gemme aus Knossos³ eine Sphinx und ein Löwe –, und dazu tritt die merkwürdigste aller dieser Darstellungen, die Gemme aus Kydonia (Taf. 19, 6), die einen Mann in einem Hörnerpaar stehend zeigt, umgeben links von einer geflügelten Ziege und rechts einem Dämon mit einer Libationskanne (o. S. 274); deutlicher kann ein Gott nicht bezeichnet werden. In derselben Stellung erscheint eine Frau, anscheinend kniend, auf einer Gemme aus Mykenai (Taf. 20, 5)⁴ und auf einer anderen auf einem Tierkopf sitzend (Taf. 20, 6),⁵ was entweder auf ein Opfer oder auf ihre Macht über die Tiere hindeutet. Ein Ring aus Amni auf Kreta zeigt die Frau auf einer breiten Basis sitzend, auf der die Löwen mit ihren Vorder-tatzen stehen.⁶ Eine neugefundene Gemme zeigt die Frau (?) langbekleidet zwischen den Löwen stehend; über dem einen ist ein sog. Panzer angebracht.⁷ An die Stelle der Gottheit tritt auf einer Gemme aus Mykenai (Taf. 20, 7)⁸ ein Dämon. Schließlich gibt es ein paar Darstellungen von einer Frau mit Vögeln; auf einer Gemme im British Museum sind sie fliegend symmetrisch um sie angeordnet,⁹ auf einer anderen aus Vaphio faßt die Frau sie an den langen Hälsen.¹⁰

Die rätselhaftesten zu dieser Reihe gehörigen Beispiele sind einige Gemmen, welche die Göttin zwischen zwei Löwen oder Greifen mit einem merkwürdigen Gerät auf dem Kopf zeigen, in dem auf den beiden aus Mykenai (Taf. 21, 1) eine Doppelaxt aufrecht steht.¹¹ Jenes Gerät kehrt zweimal wiederholt auf einem Goldring aus Midea (Taf. 21, 2) wieder, wo je ein Widder(?) in ihm steht.¹² Ein spätmykenischer Hängeschmuck aus Ägina (Taf. 21, 4)¹³ kann hiervon nicht getrennt werden: ein Mann greift zwei große Vögel an

S. 121 ff.). Das Wappenschema fehlt in der großen Zahl von Siegelabdrücken aus dem sog. Central Palace Sanctuary. Es widerspricht dem freien Geist der minoischen Kunst und ist sicher aus dem Orient eingeführt, L. Curtius, *Gilgamisch und Heabani*, Sitz.-Ber. Akad. München 1912: VII S. 65 ff.; Nilsson a. a. O. S. 329 ff.; Evans, *Palace of Minos IV* S. 584 ff. Von dem Orient kamen auch die Fabeltiere, die Sphinx, der Greif (Aufzählung der Beispiele Nilsson, *MMR.* S. 317 A. 1) und vielleicht der Löwe; s. Evans a. a. O. IV S. 525 ff., der dazu im MM II an einen Einfluß vom Festland denkt, wo damals noch Löwen vorkamen.

¹ JHS. XXI, 1901, S. 163 Abb. 43 = Evans, *Palace of Minos IV* S. 467 Abb. 391 bis.

² Furtwängler, *Antike Gemmen III* S. 44 Abb. 20 u. A. 5.

³ Eph. arch. 1907 Taf. VIII 136.

⁴ Evans a. a. O. IV S. 467 Abb. 392 bzw. JHS. a. a. O. S. 164 Abb. 44.

⁵ JHS. a. a. O. S. 165 Abb. 45.

⁶ JHS. XLV, 1925, S. 66 Abb. 56.

⁷ Evans, *Palace of Minos IV* S. 402 Abb. 334; über die religiöse Bedeutung des sog.

Panzers s. o. S. 271.

⁸ JHS. XXI, 1901, S. 168 Abb. 46.

⁹ *Catalogue of Gems in the British Museum*,² Taf. II 82.

¹⁰ Eph. arch., 1889, Taf. X 5.

¹¹ Die Beispiele sind: eine Gemme aus Psychro (Greife), zwei aus der Kalkanischen Nekropole bei Mykenai (Löwen), eine flüchtig gearbeitete im Museum von Kassel (Löwen), eine aus Ialysos (Greife), *Annuario della scuola arch. di Atene*, VI–VII, 1923–24, S. 139 Abb. 62; A. J. B. Wace, *The Chamber Tombs at Mycenae*, *Archaeologia LXXXII*, 1932, Taf. LVIIb; eine aus Knossos, Evans, *Palace of Minos IV* S. 170 Abb. 133a; die damals bekannten sind neben dem Vergleichsmaterial abgebildet und besprochen bei Nilsson, *MMR.* S. 340 ff.; vgl. Wace a. a. O. S. 200 f. u. Taf. LVII a–c.

¹² A. W. Persson, *The Royal Tombs at Dendra*, *Acta soc. humaniorum litt.* Lund XV, 1931, S. 55 Abb. 33 u. 34 u. Taf. XVII 2.

¹³ *Catalogue of the Jewelry in the British Museum*, 1911, S. 54 Taf. VII, 762 = Nilsson, *MMR.* S. 316 Abb. 94.

den Halsen; unter diesen scheinen von seinen Oberschenkeln zwei parallele, aufwärtsgebogene „Schlangen“ hervorzuschließen, die jenem Gerät ähnlich sind. Auf den Gemmen besteht es aus zwei oder drei parallelen bogenähnlichen Gegenständen, welche in deutliche Schlangenköpfe enden. Zu vergleichen sind Siegelabdrücke aus Zakro (Taf. 21, 3), die zwei parallele Bogen über einem von zwei Vögeln symmetrisch umgebenen Stierkopf zeigen.¹ Ich habe sie versuchsweise als Bogen erklärt und auf die formale Ähnlichkeit mit den heiligen Hörnern hingewiesen, zwischen denen ebenso die Doppelaxt aufgepflanzt wird. Evans hält sie für ein Schlangengerät („snake frame“), das sowohl durch den Bogen wie durch die heiligen Hörner formal beeinflußt worden ist. Eine sichere Entscheidung darüber, was für bedeutungsvoller zu halten ist, die Ähnlichkeit mit Bogen oder mit Schlangen, ist nicht möglich; sicher ist nur, daß es sich um ein heiliges Gerät handelt und daß die zwischen den Tieren stehende Frau als eine Göttin gekennzeichnet ist.

Der Sinn dieser Darstellungen ist klar; sie zeigen, um die geläufige Bezeichnung für die ähnlichen griechischen Darstellungen zu verwenden, eine *πότνια θηρῶν* und dazu einen *πότνιος θηρῶν*. Die Tiere sind Attribute oder Diener des Gottes, auch wird seine Macht über sie dadurch ausgedrückt, daß er sie anfaßt. An die Stelle des Gottes tritt gelegentlich ein Dämon; einmal steht er sogar zwischen zwei anbetenden Männern (Taf. 19, 7) oder zwei Löwen.² Gewöhnlich ist die Rolle der Dämonen bescheidener; sie schleppen erlegte Tiere (Taf. 20, 2), sie treten, einen Mann umgebend, an die Stelle der Tiere des Wappenschemas (Taf. 19, 5).³ Einer tritt neben einer geflügelten Ziege an die Seite des Gottes (Taf. 19, 6); sie erscheinen als Kultdiener, gießen Spenden über Altäre (Taf. 22, 5) und heilige Zweige (Taf. 7, 5); sie nahen sich der Göttin mit Libationskannen auf dem großen Ring aus Tiryns (Taf. 16, 4).⁴ Das Aussehen dieser Dämonen ist eigentümlich, sie haben lange Ohren und Klauen und der Rücken ist mit einem anscheinend losen, borstigen Fell bekleidet, das in eine Wespentaille endet. Nach den von Evans beigebrachten Parallelen ist die zuerst von Wolters aufgestellte formale Herleitung von der ägyptischen Hippopotamusgöttin Ta-urt anzuerkennen;⁵ die Dämonen werden aber von der minoischen Kunst umgewandelt und zu Begleitern der Götter und Kultdienern gemacht. Sie erscheinen als Attribute und Untergebene eines Gottes, über die er seine Macht ausübt, nehmen aber auch von Löwen oder Männern umgeben seinen Platz ein.

¹ Nilsson, MMR. S. 313 Abb. 93; anders Evans a. a. O. S. 174 Abb. 136.

² Gemmen aus Hydra, Evans, Palace of Minos IV S. 466 Abb. 391 bzw. aus Mykenai, JHS. XXI, 1901, S. 168 Abb. 46.

³ Furtwängler, Antike Gemmen Taf. II 34; Bd. III S. 37 Abb. 16 = Evans a. a. O. IV S. 465f. Abb. 389 u. 390.

⁴ Vgl. o. S. 293; Nilsson, MMR. S. 125; Evans a. a. O. IV S. 452ff. In Libationszenen bes. die Glaspasten aus Mykenai ebd. Abb. 379, 380 = JHS. XXI, 1901, S. 117 Abb. 12–14 (Taf. 22, 5), und die Bronzehydrien aus Cypern, ebd. Abb. 381, 382, s.

auch BSA. XVIII, 1911–12, S. 94ff. u. Taf. VIII.

⁵ P. Wolters, Arch. Anz. 1890 S. 108; Evans a. a. O. IV S. 430ff.; s. bes. die Gemme aus Phaistos Nilsson, MMR. S. 308 Abb. 89 (Taf. 20, 1), Herkenrath hat in dem o. S. 282 A. 4 zitierten Aufsatz wieder auf die Ansicht von A. B. Cook (Animal Worship in the Mycenaean Age, JHS. XIV, 1894, S. 81ff.) zurückgegriffen, daß es sich um Maskendarstellungen handelt. Ch. Picard, D'un sceau d'Harappa à l'anneau d'or de Tirynthe, Rev. arch. XII, 1938, S. 5ff., leitet diese Dämo-

Dies kann nur so erklärt werden, daß die Dämonen selbst göttlich waren;¹ sie entsprechen durchaus den kollektiven Dämonen der geschichtlichen Zeit (o. S. 235ff.), und gleichwie es wahrscheinlich ist, daß die großen Götter aus diesen hervorgegangen sind, so ist es wahrscheinlich, daß jene Dämonen die niederen Gestalten des minoischen Glaubens darstellen, aus welchen sich der Herr und die Herrin der Tiere herausentwickelt haben.

Es gibt auch Dämonen anderen Typs, Mischwesen,² sowie Tiere, deren einige in Darstellungen religiösen Inhalts vorkommen, z. B. Greife und Sphinx.³ Derart phantastische Mischwesen wie die minoischen, besonders auf den Siegelabdrücken von Zakro,⁴ hat kein anderes Volk geschaffen; sie erscheinen wie Geschöpfe eines von Fieber überhitzten Gehirns, religiöse Bedeutung haben sie nicht. Zu derselben Klasse gehören die Männer mit Hirschkopf (Taf. 22, 1 und 2) und die selteneren mit Stierkopf.⁵ Ein Siegelabdruck aus Knossos (Taf. 22, 4), auf dem ein sitzendes Mischwesen, anscheinend mit dem Kopf, den Vorderfüßen und dem Schwanz eines Kalbes, sonst menschlich gebildet, dargestellt ist, und vor diesem ein liegender Widder und ein Mann, der nicht anbetend, eher nachdenklich aussieht,⁶ hat eine besondere Rolle gespielt, weil dieses Gebilde in Anlehnung an den Mythos vom Minotaur, dessen Spur man eifrigst gesucht hat, erklärt worden ist. Das ist sehr wenig wahrscheinlich. Evans macht a. a. O. darauf aufmerksam, daß das Monstrum von dem ägyptischen Kynozephalusaffen beeinflusst ist, der sich einige Male auf Siegeln findet. Der Minotaurusmythos hängt vielmehr mit den Stierspielen zusammen,⁷ obgleich diese keinen religiösen Hintergrund haben. Wenn das Gegenteil oft behauptet wird, so beruht dies wieder auf dem Wunsch, nicht nur den Minotaur, sondern auch den aus dem Mythos abstrahierten Stiergott wiederzufinden.⁸ Es gibt nichts in den minoischen Denkmälern, das auf einen Stiergott oder Stierkult deutet.

Schließlich erscheint auf einem Perlmuttertäfelchen (Taf. 22, 3), das in Phaistos gefunden wurde, eine Reihe von vier Dämonen mit verschiedenen Tierköpfen.⁹ Sowohl das Material wie die Typen verraten den orientalischen Ursprung; die Dämonen sind den bekannten babylonischen sehr ähnlich.

nen sowie die Stierspiele aus dem Osten her.

¹ D. Isaac, *Les démons minoens*, Rev. hist. rel. CXVIII, 1938, S. 55ff., hat die Frage kaum weiter gebracht.

² Maria Zanaldi Baudo, *Travestimenti rituali dal minoico all'arcaismo greco*. Istituto Lombardo, Rendiconti LXXXV, 1952, gibt ein ausführliches beschreibendes Verzeichnis der minoischen Darstellungen von Mischwesen und Dämonen und eine Übersicht der theriomorphen Spuren in der griechischen Religion; sie findet in diesen Darstellungen durchgängig verkleidete Menschen, die an Kultriten teilnehmen; dies hätten die Griechen von den Minoern erbt und in solchen Riten habe die Tragödie ihren Ursprung.

³ Liste bei Nilsson, MMR. S. 317 A. 1,

und dazu Evans, *Palace of Minos*, Index vgl. o. S. 294 f.

⁴ JHS. XXII, 1902, S. 76ff. u. Taf. VI-X; vgl. Evans a. a. O. I S. 678ff.

⁵ Beispiele BSA. VII, 1900-11, S. 19 Abb. 7b u. c; Verzeichnis bei Nilsson, MMR. S. 322 A. 4.

⁶ BSA. a. a. O. S. 18 Abb. 7a; Evans a. a. O. II S. 763 Abb. 491; Herkenrath a. a. O. S. 415.

⁷ Nilsson, *Myc. Origin of Greek Myth.*, 1932, S. 176.

⁸ Cook, *Zeus* I S. 467ff., verbindet damit die Hypothese, daß die Sonne als Stier dargestellt wurde. Über die Stierspiele vgl. o. S. 277 A. 1.

⁹ Mon. ant. XII, 1902, S. 129ff. u. Taf. VIII 1; Nilsson, MMR. S. 320 Abb. 96; vgl. o. S. 260 A. 1.

Die schon oben (S. 273) besprochene Darstellung der Bergmutter (Taf. 18, 1) gehört formal in die Klasse der antithetischen Gruppe, ist aber durch die Hinzufügung eines Heiligtums links und eines Adoranten rechts erweitert worden. Die Göttin mit dem Speer in der Hand, die von zwei symmetrisch angeordneten Löwen umgeben auf dem Berg steht, ist der bewaffneten Herrin der Tiere völlig ähnlich. Die Darstellung des Berges leitet unwillkürlich auf die *μήτηρ ὄρεα*, die kleinasiatische von Löwen umgebene Kybele, und die Identifikation der Kybele mit Rhea, die Zeus auf Kreta gebar, schien sie mit Kreta zu verbinden. So wurde die Göttin jenes Siegelabdrucks unbedenklich mit der kleinasiatischen Großen Mutter identifiziert. Es ist aber zu bedenken, daß viele Jahrhunderte – wenn man von Hesiod absieht, ein volles Jahrtausend – zwischen jenem Bild und den Nachrichten über die Große Mutter liegen. Unbeschadet der möglichen oder wahrscheinlichen ethnischen Verbindung zwischen dem minoischen Kreta und Kleinasien dürfte es vorsichtiger sein, erst aus der geschichtlichen Zeit bekannte Züge der Großen Mutter nicht auf die minoische Göttin zu übertragen, sondern sich auf die Feststellung zu beschränken, daß der Siegelabdruck eine der kleinasiatischen ähnliche oder verwandte Naturgöttin zeigt; in den vielen dazwischenliegenden Jahrhunderten kann diese sich entwickelt und verändert haben.¹

An diesem Faden hat man weitergesponnen und den Minoern eine große, allumfassende Göttin zugeschrieben, welche das Natur- und Menschenleben, die Welt der Lebenden sowohl wie die der Toten beherrschte. Diese Annahme ist so verbreitet, daß sie sich fast überall, wo von der minoischen Religion gehandelt wird, wenn auch etwas verschieden abgetönt, wiederfindet. Für einige ist diese Göttin die Mutter Erde, welche Menschen und Tiere ernährt und wieder zu sich nimmt, sie ist mit dem Himmels-gott verbunden.² Andere und besonders Evans selbst schließen sich dem kleinasiatischen Vorbild enger an und nehmen neben der großen Göttin, der Herrin der Welt, der Lebenden und der Toten, eine männliche Nebenfigur, einen Paredros, einen Sohn oder Geliebten an.³ Selten wird ein Wort der Vorsicht laut wie das von Karo: „Es ist noch völlig unklar, wie weit hier verschiedene Gottheiten oder nur wechselnde Ausdrucksformen einer großen Naturgöttin gemeint sind.“⁴ Die verschiedenen Funktionen, die der Göttin zugeschrieben werden, legt Evans folgendermaßen dar: „Bei allen diesen wechselnden Personifikationen fühlen wir uns stets eher in der Gegenwart einer Gottheit, die wesentlich die gleiche bleibt, als verschiedener mythologischer Wesenheiten wie in dem späteren Griechenland. Der Prozeß der Differenzierung begann ohne Zweifel, ist aber unvollständig.“⁵ Die Anhänger der mediterranen Schule (s. o. S. 257) bauen dies Bild weiter aus: Von der allumfassenden Großen Göttin, die von Indien bis nach dem Mittelmeergebiet

¹ Ausführlicher Nilsson, MMR. S. 334 ff.

² Z. B. H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère de dieux*, 1912, S. 2 ff.; Blanche Williams in Gournia S. 51 ff.

³ Es seien hier auch erwähnt G. Glotz, *La civilisation égéenne*, 1923, S. 281 ff. Vorsichtiger L. R. Farnell, *Cretan In-*

fluences in Greek Religion, Essays on Aegean Archaeology presented to Sir A. Evans, 1927, S. 8 ff.

⁴ In der Einleitung zu dem Bilderatlas (S. 59) S. VIII.

⁵ Evans, *Palace of Minos II* S. 277.

verbreitet war, stammen fast alle orientalischen und griechischen Göttinnen ab, Hera, Artemis, Demeter, Aphrodite, Isis, Ishtar, Anahita usw. Sie war Herrin aller Reiche der Natur, Magierin und Göttin zugleich, sie spendet alles Leben und alle Zauberkraute. Sie ist geschlechtlich ungebunden und frei, hat neben sich einen Paredros, ihren Sohn oder Bruder, den sie tötet und wieder zum Leben erweckt. Sie ist die Schöpfung einer matriarchalen Gesellschaft; die patriarchalischen Griechen haben ihre Kulte und Mythen nach ihren Anschauungen umgemodelt und verwischt, ohne damit recht zu gelangen. Etwas ähnlich, aber nicht so zugespitzt, ist die von Persson vertretene Ansicht (s. o. S. 284 A. 2).¹

Die Annahme, daß ein Paredros der Göttin zur Seite stand, läßt sich an Hand der Denkmäler nachprüfen. Die Szene auf dem Goldring aus Knossos (Taf. 13, 4)² deutet Evans auf die Große Mutter, welche ihren Paredros zu sich ruft;³ demgegenüber ist es eine naheliegende Deutung, daß der Gott einer Adorantin erscheint. Ein Goldring aus Mykenai (Taf. 13, 5) wurde oben erwähnt (S. 284), dessen Darstellung in etwas gesuchter Weise auf die Trauer der Göttin über ihren verstorbenen Liebling gedeutet wird. Schließlich sieht man auf einem Elektronring aus Mykenai (Taf. 17, 2)⁴ eine große sitzende Frau und vor ihr einen Mann, der mit ihr in einem lebhaften Gespräch begriffen ist; beide strecken die Arme mit ausgestrecktem Zeigefinger gegeneinander aus. Die Darstellung wird als eine „*sacra conversazione*“ angesprochen; sie kann profan sein und gibt jedenfalls für die Hypothese, daß die Große Mutter und ihr Paredros dargestellt sind, keinen Anhalt. Die Zusammenstellung der Bostoner Göttin mit dem Knabengott⁵ ist willkürlich; daß beide zusammen gefunden sind, ist eine unverbindliche Vermutung. Neulich wurde auf der Akropolis von Mykenai eine sehr schöne Elfenbein-Gruppe gefunden, zwei Frauen, deren Rücken von einem gemeinsamen Tuch bedeckt werden; ein halb erwachsener Knabe lehnt sich an das Knie der einen.⁶ Daß diese Gruppe zwei Göttinnen und das göttliche Kind darstelle, ist eine unverbindliche Vermutung. Die Denkmäler geben keine Stütze für die Annahme, daß die minoische Naturgöttin wie die kleinasiatische Große Mutter einen Paredros neben sich hatte.

Die Gedanken und Bräuche, aus denen jene orientalische Religionsform entwickelt ist, das Aufblühen und Absterben der Vegetation, die heilige Hochzeit, die in dem Mythos von Demeter und Iasion zu Kreta lokalisiert ist, sind weit verbreitet. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Ähnliches auf dem minoischen Kreta eine Rolle spielte, wo der Vegetationskult so stark hervortritt; der Goldring aus Mykenai (Taf. 17, 1) mit der Baumkultszene scheint vielleicht, wie oben vermutet wurde (S. 283), in diese Richtung zu zeigen, und dasselbe ist der Fall bei einigen Überlieferungen aus der ge-

¹ E. G. Suhr, Herakles and Omphale, Amer. J. Arch. LVII, 1953, S. 251 ff., will zeigen, daß die Heraklesgestalt von einem von den Griechen mitgebrachten Helden und dem Paredros der großen Göttin zusammengesetzt sei; auf dieses Paar gehe der Mythos von Herakles und Omphale zurück.

² JHS. XXI, 1901, S. 170 Abb. 48; vgl.

o. S. 280.

³ Evans, Palace of Minos I S. 159 ff.

⁴ JHS. XXI, 1901, S. 175 Abb. 51; vgl. Evans a. a. O. II S. 832.

⁵ Evans a. a. O. III S. 456; vgl. o. S. 290 A. 1.

⁶ Wace, JHS. LIX, 1930, S. 210 Taf. XIVb; c; ders., Mycenae, 1949, S. 83 u. 115; Picard, Religions préhell. S. 244.

schichtlichen Zeit (u. S. 314 und 322 ff.). Sie zeigen aber, wie wir sehen werden, eine selbständig ausgebildete, andersartige Entwicklung derselben zugrunde liegenden Elemente. Die Denkmäler geben keinen Anhalt für einen mit dem der Kybele identischen Mythos.

Der Monotheismus, oder wie man mit Rücksicht auf den behaupteten Paredros der Großen Göttin sagt, der dualistische Monotheismus, der der minoischen Religion zugeschrieben wird,¹ ist jedenfalls eine theologisierende Systematik, welche die verschiedenen Götter unter einen Hut zu bringen versucht; er ist z. B. dem Synkretismus der Spätantike ähnlicher als einer natürlich gewachsenen Religion, in der eine Mehrheit von Göttern sich zu finden pflegt. Der eben angeführte Ausspruch Evans' stellt die Entwicklung auf den Kopf; sie fängt nicht mit einer allumfassenden Gottheit an, aus der sich Götter mit verschiedenen Funktionen herausdifferenzieren, sondern mit einer Anzahl verschiedener Götter. Es muß die Frage gestellt werden, ob nicht auch in der minoischen Religion verschiedene Götter vorhanden sind.

Die Göttin des Hauskults wurde oben besprochen (S. 288 ff.). Ihr Attribut ist die Hausschlange; obgleich die Schlange auch ein Seelentier ist, kann sie, da sie hier als Hausschlange auftritt, keineswegs beweisen, daß die Göttin auch eine Göttin der Toten ist; in Wirklichkeit steht eine solche Annahme in Widerspruch zu dem Charakter einer Hausgöttin. Denn die Ansicht, daß die Hausgeister aus den Ahnengeistern hervorgegangen sind, dürfte jetzt allgemein aufgegeben sein.

Die am häufigsten dargestellten Götter sind die Herrin und der Herr der Tiere, Naturgottheiten eines wohlbekannten Typus, die, weil sie die Tiere beherrschen, auch Jagdgötter werden, gerade wie Artemis. Sie sind aus den Naturdämonen herausentwickelt, die in denselben Funktionen auftreten und ihre Diener werden. Die Göttin des Baumkults ist auch eine Naturgottheit und jenen verwandt; die Dämonen treten auch im Baumkult auf. Wegen dieser Verwandtschaft ist es möglich, jedoch nicht sicher, daß diese und jene Göttin identisch waren. Wahrscheinlich befanden sich die Naturgottheiten in einer fortgesetzten Entwicklung, während der sie weniger fest umrissen waren als in der späteren Zeit, in welcher die schillernden Formen straffer begrenzt wurden.

Zu diesen Göttern treten einige andere, die besonders spezialisiert sind und nur in einzelnen Beispielen vorkommen. Der Goldring aus Mochlos (Taf. 12, 6) zeigt neben zwei Heiligtümern, von denen das eine ein Baumheiligtum ist, eine Frau in einem Boot mit einem Tierkopf, der auch als der eines Meerungeheuers gedeutet wird.² Sie ist eine Meeresgöttin oder eine Göttin der von den Minoern eifrig betriebenen Schifffahrt.

Geradezu auffallend wirkt die nackte vogelumschwärmte Frauengestalt auf den Goldblechen aus Mykenai (Taf. 23, 3). Die Bleche haben Löcher und waren zum Annähen bestimmt, so daß sie wohl nicht direkt kultischen Zweck hatten. Da minoische Göttinnen sonst bekleidet, nur Kulddienerinnen

¹ Besonders scharf ausgedrückt von D. G. Hogarth in dem Artikel „Aegean Religion“ in Hastings Encyclopedia of Re-

ligion and Ethics.

² Karo in der Einleitung zu dem Bilderatlas (zitiert o. S. 67) S. VIII.

einige Male nackt dargestellt werden, ist die Annahme nicht unberechtigt, daß diese Darstellungen orientalischem Einfluß zu verdanken sind, was der Benennung der Frauengestalt als Aphrodite eine gewisse Begründung verleiht (vgl. u. S. 350 f.). Auf einem Siegelzylinder, der in der Nähe von Knossos gefunden wurde, kommt die nackte orientalische Göttin vor.¹

In Mykenai wurde eine bemalte Stuckplatte gefunden (Taf. 24, 1),² welche eine von einem großen Schild fast verdeckte Frau darstellt, vor ihr ist ein Altar und zu jeder Seite eine Adorantin. Die bewaffneten Götter der minoischen Denkmäler wurden oben als Jagdgötter angesprochen (S. 294), weil sie, wo sie in voller Gestalt erscheinen, immer von einem Tier begleitet sind. Man kann es nicht ablehnen, daß sie auch Kriegsgötter sein können; denn trotz der bekannten friedlichen Neigungen der Minoer waren Kriege nicht unerhört. Auf einem späten Sarkophag aus Milato auf Kreta³ erscheint ein Mann, der den großen Schild trägt, offenbar herniederschwebend, weil seine Locken aufwärts fliegen; unter seinen Füßen befindet sich ein Fisch. Er ist mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit als ein Kriegsgott zu deuten; in der Figur der Stuckplatte erkennt man eine Kriegsgöttin, auf deren Bedeutung für die mykenische Religion noch zurückzukommen ist (u. S. 347).

Man hat behauptet, daß der Schild in der minoischen Zeit ein Kultobjekt, ein Fetisch war, aus dem die schildtragende Göttin entstand.⁴ Der Schild wird in der minoischen Kunst sehr oft, aber dekorativ verwendet.⁵ Es gibt kein Beispiel, wo der Schild wie die Doppelaxt oder der Zweig als Kultgegenstand erscheint; auch als Nebenerscheinung ist er in Kultszenen selten; abgesehen von dem Ring in Kopenhagen (o. S. 293 A. 4), kann eigentlich nur auf den Ring aus Vaphio (Taf. 13, 8) hingewiesen werden, wo an der Seite ein Schild liegt und über diesem ein sog. Panzer erscheint, dessen religiöse Bedeutung sicher ist. Die Beweise für einen Schildkult sind unzureichend. Wo sonst ein Kult der Waffen vorkommt, pflegt er den Angriffswaffen gewidmet zu sein (vgl. o. S. 208 f. und u. S. 348).

Schließlich ist die Frage zu erörtern, ob ein Kult der Himmelskörper bestanden hat. Die Minoer haben diese beobachtet und dargestellt. Auf dem großen Goldring aus Mykenai (Taf. 17, 1) erscheinen Sonne und Mondsichel oberhalb eines gewellten Bandes, das als der Regenbogen oder die Milchstraße gedeutet wird. Auf dem Goldring aus Tiryns (Taf. 16, 4) erscheint die Sonne als ein sechsspeichiges Rad und die Mondsichel in einem Feld, das mit Zweigen und kleinen Pünktchen besät ist. Auf dem neuen Goldring aus Theben (Taf. 19, 2) erscheint die strahlende Sonne über einem flachen Bogen. Auf dem Bronzetäfelchen aus Psychro (Taf. 7, 3) begegnet die Sonne in der oberen linken und die Mondsichel in der rechten Ecke. Auf eine Ver-

¹ Evans a. a. O. IV S. 426 Abb. 351.

² Am besten G. Rodenwaldt, *Votivpinax aus Mykenai*, Athen. Mitt. XXXVII, 1912, S. 129 ff. u. Taf. VIII. Anders Herkenrath a. a. O. S. 413 f.

³ JHS. XXI, 1901, S. 174 Abb. 50.

⁴ E. Gardner, *Palladia from Mycenae*, JHS. XIII, 1893, S. 21 ff.; Evans, ebd. XXI, 1901, S. 122; P. Girard, *Ajax, fils de Télamon*, Rev. ét. grecques XVIII,

1905, S. 1 ff.; A. J. Reinach, *Itanos et l'inventio scuti*, RHR. LX, 1909, S. 161 ff.; 309 ff.; LXI, 1910, S. 197 ff.; Blinkenberg in dem o. S. 293 A. 4 zitierten Aufsatz.

⁵ Zu den bei Nilsson, MMR. S. 351 A. 1, gesammelten Beispielen ist hinzuzufügen Evans, *Palace of Minos II* S. 52; IV S. 301 ff. u. 341 ff. S. Nachtrag.

ehrung deuten diese Darstellungen nicht. Die Mondsichel allein erkennt man auf einer Steatitgemme aus Ligortyno¹ in der Ecke unter einem Baumheiligtum, also an einem sehr merkwürdigen Platz: sollte vielleicht ein Boot gemeint sein? Sichere Darstellungen der Sonne sind im übrigen selten – wie z. B. auf dem Ring in Berlin (Taf. 13, 2) –, obgleich man sie massenhaft zu erkennen glaubt. Die vielen Kreise mit oder ohne Speichen und andere Ornamente, die als Sonnendarstellungen angesprochen werden, sind rein ornamental, noch weniger liegt ein Beweis dafür vor, daß das Kreuz oder das Hakenkreuz ein Sonnensymbol ist.² Als einziger Beleg bleibt eine Figur auf einer Gußform aus Palaikastro zurück (Taf. 23, 1).³ Eine kleine weibliche Gestalt, von der oben nur der Kopf und Arme, unten der Rock sichtbar sind, hält vor sich eine große runde Scheibe, die in der Mitte ein Kreuz hat, das von zwei Punktreihen umgeben ist; zwischen den Punktkreisen unten ist eine sehr schmale Sichel eingeschoben. Die Scheibe deutet man als die Sonne;⁴ es wäre dann sehr auffallend, daß die Mondsichel auf der Sonnenscheibe erscheint. Andere haben ein Palladion in dieser Figur gesehen.⁵ Hieran kann man vielleicht ein paar Terrakotten aus Tyllissos anschließen: eine runde Scheibe, die in einer Sichel ruht; die eine ist mit Punkten bestreut.⁶ Die Figur der Gußform ist nicht sicher zu deuten; vielleicht ist die Scheibe ein ornamental ausgestalteter Schild – auf derselben Gußform ist ein großes, reich ornamentiertes Rad –, vielleicht hat sie kosmische Bedeutung; für einen Kult der Himmelskörper ist sie kein ausreichendes Zeugnis.

Diese Erörterungen der minoischen Götterdarstellungen sollen durch einige allgemeine Bemerkungen abgeschlossen werden, damit ihre Geltung richtig eingeschätzt werde. Sie erstrebten, unter Ausscheidung der unsicheren Hypothesen, welche durch den Vergleich mit anderen Religionen leicht aufzubauen sind, das wenige Sichere herauszuarbeiten. Es darf aber nicht vergessen werden, daß Bilder ohne Text nicht nur eine trübe, sondern auch eine verwirrende Erkenntnisquelle für die Religion eines Volkes sind. Wenn nicht die literarische Überlieferung hinzukäme, wäre unsre Kenntnis z. B. der griechischen oder der babylonischen oder ägyptischen Religion recht mager und einseitig. Es gibt vieles in der Religion, das nicht bildlich dargestellt wird, noch dargestellt werden kann. Es ist also anzunehmen, daß die minoische Religion reicher und vielseitiger gewesen ist, als eine strenge Interpretation der bildlichen Überlieferung erkennen läßt. Im folgenden wird der Versuch gemacht, an der Hand der literarischen Überlieferung, die auf die minoische Zeit Kretas mit Wahrscheinlichkeit zurückgeführt werden kann, Spuren solcher Vorstellungen aufzudecken.

¹ JHS. XXI, 1901, S. 185 Abb. 59.

² Nilsson, MMR. S. 356ff. Die Kreuze sind ornamental, auch das große gleicharmige Kreuz aus dem sog. Central Palace Sanctuary; es ist auf der Rückseite geraut, diente also als Mittelstück einer eingelegten Arbeit. Moderne Ideen beeinflussen in auffallender Weise die Auffassung der minoischen Religion; vgl. u. a. die Rubriken in dem Abschnitt darüber

bei G. Glotz, La civilisation égéenne, 1923: la déesse; le dieu; la trinité et la croix.

³ Eph. arch. 1900 Taf. 3 A.

⁴ Z. B. Evans, Palace of Minos I S. 514.

⁵ G. Karo, AfRw. VII, 1904, S. 147 und in der Einleitung zu dem Bilderatlas S. VIII.

⁶ J. Hazzidakis, Tyllissos, villas minoennes, 1934, Taf. XXX 2.

Trotz der Einschränkungen, welche durch die Natur des Materials aufgelegt sind, treten einige charakteristische Züge der minoischen Religion im Gegensatz zu der griechischen hervor. Der eine ist das Überwiegen der Göttinnen und der weiblichen Kulddienerinnen. Männliche Götter sind im Vergleich zu den weiblichen recht selten, männliche Kultidole fehlen, und ebenso treten Frauen viel häufiger als Männer in Kultszenen auf. Mit diesem Überwiegen des weiblichen Geschlechts dürfte der emotionelle Charakter dieser Religion, der besonders in den Baumkultszenen hervortritt, zusammenhängen. Die am deutlichsten kenntlichen Kulte sind der Hauskult der Schlangengöttin und der Naturkult in seinen beiden Aspekten, die durch die Herrin und den Herrn der Tiere und durch den Baumkult vertreten werden. Wie diese sich zu den entdeckten Naturheiligtümern verhalten, ist leider nicht zu erkennen. Es sei schließlich die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt, daß jede Beziehung auf das Sexualleben, alle phallischen Symbole, wie sie in vielen Religionen und auch in der geschichtlichen Religion Griechenlands so häufig und auffällig sind, in den minoischen Darstellungen fehlen. Man hat sie gesucht und in gewissen männlichen Figuren zu finden geglaubt, aber irrtümlich. Am wichtigsten ist die sog. Schnittervase aus Hagia Triada (Taf. 17, 3), welche eine Ernteprozeession oder dergl. darstellt; sie gehört wohl dem Vegetationskult an; religiös bedeutsam ist nur, daß der Führer einen sog. Panzer trägt und daß der Vorsänger ein Sistrum schüttelt.¹

II

DAS NACHLEBEN DER MINOISCHEN RELIGION

1. Die Kontinuität des Kults. Gleichwie die vorgriechische Bevölkerung nicht ausgerottet wurde, sondern mit den Einwanderern verschmolz und ihren Beitrag zu der Bildung des geschichtlichen griechischen Volkes lieferte, so ist auch die vorgriechische Religion nicht spurlos untergegangen, sondern verschmolz mit der der Einwanderer und lieferte ihren Beitrag zur Bildung der geschichtlichen griechischen Religion.² Aus späterer Zeit ist bekannt, welche große Verehrung die Griechen den Göttern zeigten, die in einem neuen Land, in das sie kamen, ansässig waren;³ man denke beispiels-

¹ Mon. ant. XIII, 1903, S. 77 ff. Taf. I-III; Nilsson, MMR. S. 345 A. 3. Über die Deutung M. Hammarström, Ein minoischer Fruchtbarkeitszauber, Acta Acad. Åbo, Humaniora III, 1922; H. Wagenvoort, De maaiersvaas van H. Triada, Mededeelingen van het Nederlandsch historisch Instituut te Rome, 2. Ser., IV, 1934, der annimmt, daß die sog. Penistasche ein Horn mit Öl für die Sichel ist, und Belege dafür aus geschichtlicher Zeit anführt. Ferner zwei kleine Aufsätze von Hammarström, der die Darstellung auf den Isiskult bezieht, und die Antwort von Wagenvoort, Mnemosyne IV, 1936, S. 247 ff. P. De-

margne, Deux représentations de la déesse minoenne dans la nécropole de Mallia, Mélanges Glotz, 1932, S. 305 ff., erkennt in einer auf einem Tonrhyton sehr roh eingeritzten Gestalt eine Frau, welche die eine Hand über die Brust legt und mit auseinandergespreizten Schenkeln die Scham zeigt. Das ist äußerst unwahrscheinlich; Brüste sind nicht gezeichnet.

² Vgl. L. R. Farnell, Cretan Influences in Greek Religion, Essays in Aegean Archaeology presented to Sir A. Evans, 1927, S. 8 ff.

³ Siehe z. B. Schol. Apoll. Rhod. II, V. 1273.

weise an die Kulte der Kolonien; nicht wenige haben die Kolonisten von der einheimischen Bevölkerung übernommen. Vermutlich haben sich die einwandernden Griechen, obgleich sie die minoische Religion kaum begriffen und ihr anfangs gleichgültig gegenübergestanden zu sein scheinen (u. S. 355), ebenso gegen die Kulte und die Götter des Landes verhalten, von dem sie Besitz ergriffen; davon zeugt bis zu einem gewissen Grade ihre Übernahme der minoischen Kunst- und Kultformen. Freilich werden sie diese nicht immer recht verstanden und ihnen einen neuen Sinn unterlegt haben; die alte Bevölkerung lebte aber fort und setzte ihre Überlieferungen, wenn auch eingeengt und abgeschwächt, fort. Im Lauf der Zeit muß notwendigerweise eine Verschmelzung und Umbildung eingetreten sein, welche jedoch nicht ganz zu einem neuen, einheitlichen religiösen Gebilde führte; z. T. lassen sich die beiden verschiedenen Komponenten noch in der geschichtlichen griechischen Religion unterscheiden, und die Spannung, die sich in der Religiosität der archaischen Zeit wahrnehmen läßt, stammt letzten Endes aus dieser Doppelheit.

Die Richtigkeit dieser durch allgemeine Erwägungen gewonnenen Auffassung muß durch eine Untersuchung der Einzelheiten bestätigt werden. Diese Untersuchung muß bei der Kontinuität des Kults in bezug auf Plätze und Formen beginnen, denn hier, wo man auf archäologischen Funden aufbauen kann, bieten sich Anhaltspunkte unzweideutig; eine Untersuchung, die sich auf die verehrten Gottheiten bezieht, ist viel schwieriger und mißlicher, da sie größtenteils mit Rückschlüssen arbeiten muß.

Gewisse minoische Kultgeräte waren noch später im Gebrauch. Dies ist von den schlangenumwundenen Tonröhren behauptet worden, aber nicht gesichert, da der Zylinder aus Kameiros (Taf. 52, 4) einem anderen Zweck als die minoischen diente, dem Totenkult.¹ Nicht sehr wichtig für die griechische Religion im ganzen ist es, wenn auf dem entlegenen Cypern die heiligen Hörner fortgelebt haben; sie zierten vielleicht den Frontbau des Tempels der Aphrodite in Paphos, und Bruchstücke von solchen wurden in der Südzella des Tempels des Sarapis in Soli gefunden.² Wichtiger ist das vielerörterte Gefäß, das Kernos genannt wird.³ Der Name ist von einem in dem Mysterienkult gebrauchten Gefäß überliefert, das nach einer Nachricht viele angeklebte Schälchen hatte, in welche Früchte gelegt wurden⁴ und auf das nach einer anderen Notiz eine Lampe aufgesetzt war.⁵ Daraufhin wurde der Kernos nicht ohne Widerspruch mit einigen in Eleusis gefundenen Gefäßen identifiziert, an denen kleine Schälchen angesetzt sind (s. o. S. 128); sie wurden nach dem Ausweis der Bilder auf dem Kopf getragen. Schließlich hat Xanthudides die minoischen Exemplare mit einem Gerät verglichen, das bei der Darbringung der Erstlinge in der griechischen Kirche noch im Ge-

¹ Oben S. 177; Nilsson, MMR S. 385 ff. Daß die in Prinia zusammen mit Terrakotten der geometrischen Zeit gefundenen Tonröhren dieser Zeit angehören, wird bestritten von Evans, Palace of Minos IV S. 160 A. 4.

² Chr. Blinkenberg, Le temple de Paphos, Danske Videnskabernes Selskab,

Hist.-filol. Medd. IX 2, 1924, S. 21 (nach den Münzen); A. Westholm, Acta arch. IV, 1933, S. 220 f.; Nilsson, MMR² S. 456.

³ Vgl. o. S. 270f.; Nilsson, MMR. S. 112 ff.; 388 ff. Siehe auch den Art. Kernos in PW.

⁴ Athen. XI p. 476 E.

⁵ Schol. Nikandr. Alexipharm. V 217.

brauch ist, eine Art von siebenarmigem Leuchter, der mit Behältern für Korn, Wein und Öl versehen ist.¹ Es ist zuzugeben, daß die Ähnlichkeit so schlagend ist, daß man an einen Zusammenhang durch die Jahrtausende denken darf.

Was die Kultgeräte betrifft, so mögen Zweifel an ihrer minoischen Herkunft laut werden, in betreff der Tempelform sind solche Zweifel ausgeschlossen. Charakteristisch für die minoischen Hauskapellen ist die an der Hinterwand angebrachte Bank, auf der Idole und Kultgeräte ihren Platz hatten; in dem tiefer liegenden Raum davor, der zwei verschiedene Niveaus aufweisen kann, wurden Gefäße u. dergl. aufgestellt. In einem mykenischen Megaron in Asine (u. S. 344f.) findet sich dieselbe Aufstellung der Idole und Gefäße, während der Raum eine andere Form hat. Ein Fund aus Dreros² auf Kreta gehört der archaischen Zeit an. In der südwestlichen Ecke eines 11×7,20 m großen Tempelraumes befindet sich eine 1 m hohe Bank (Größe 1,30×0,8 m), auf der archaische Terrakotten, ein bronzenes Gorgoneion und Fragmente von Vasen und Terrakotten gefunden wurden. Im Anschluß an diese Bank fand sich ferner eine von aufrechtstehenden Steinplatten gebildete Basis etwa derselben Größe (sie wird als Altar bezeichnet), die mit Erde und Ziegenhörnern gefüllt war, unter denen sich zwei eiserne Messer befanden. Auf dieser Basis wurde ein merkwürdiger Fund gemacht, eine Lampe und die Fragmente von drei Statuen, einer männlichen und zwei weiblichen, von dünnem, zusammengeknietem Bronzeblech: Höhe 40–60 cm. Der Gott war wahrscheinlich bewaffnet.³ Vor der Basis war ein 50 cm hoher Steinblock, der vermutlich einen Opfertisch getragen hat, von dem Fragmente auf dem Boden verstreut lagen. In der Mitte des Raumes war eine viereckige, 2×1,30 m große Grube von bearbeiteten Steinen, die mit roter Erde gefüllt und von einer 10 cm hohen Aschenschicht bedeckt war. Vor dieser befand sich eine Säulenbasis von Stein. Der Fund ist in vielen Beziehungen äußerst wichtig und interessant. Er zeigt, wie griechische Götter in einen nach minoischem Muster angelegten Kultraum eindringen und wie dieser umgebildet wird. Was die Statuen betrifft, so denkt man zunächst daran, daß sie Apollon mit Artemis und Leto darstellen, die im Eid der Drierier erwähnt werden, und dies ist bestätigt worden durch den Fund einer dem Apollon Delphinios gewidmeten Inschrift. Auch in dem Tempel B in Prinia ist eine ähnliche Bank, aber an der Langseite.⁴ Noch älter ist das oben (S. 267) erwähnte Heiligtum der Übergangszeit bei Karphi, das an den Wänden Bänke hatte und in dem völlig minoisierende Idole gefunden wurden.

Noch mehr ähnelt das Tempelchen,⁵ das in Vrulia (Abb. 3), einer kleinen aus dem 7. und dem Anfang des 6. Jahrhunderts stammenden Siedelung auf der Südspitze von Rhodos, gefunden wurde, einer minoischen Hauskapelle. Es ist 8,38×4,70 m groß und vorne offen; es wird durch eine steinerne

¹ S. Xanthoudides, *Cretan Kernoï*, BSA. XII, 1905–06, S. 9 ff.

² S. Marinatos, *Prakt.*, 1935, S. 203 ff.; *Compte-rendu acad. inser.*, 1935, S. 478 mit einem Anhang von Ch. Picard; *Amer. J. Arch.* XL, 1936, S. 267 f.; *Arch. Anz.*, 1936,

S. 215; *Inschriften* S. 227; und ausführlich, *Le temple géométrique de Dréros*, BCH. LX, 1936, S. 214 ff., 257 ff.

³ JHS. LVI, 1936, S. 152.

⁴ Marinatos in BCH. a. a. O. S. 236.

⁵ K. F. Kinch, *Vroulia*, 1914, S. 8 ff.

Schwelle, in deren Mitte sich ein viereckiger Block, ein Altar, befindet, in zwei Teile geteilt; neben diesem ist eine Grube. An der Hinterwand des ein wenig höher gelegenen Hinterraumes steht eine Bank. Die Funde, Figuren aus Kalkstein und Terrakotten, ergeben wenig. In dem alten Heraion auf dem Kynthos auf Delos ist eine ähnliche Bank, vor der Votivgaben gefunden wurden.¹

Die Kontinuität der Kultplätze ist besonders wichtig für das Festland, betrifft aber dort die mykenische Kultur und wird unten (S. 338ff.) besprochen

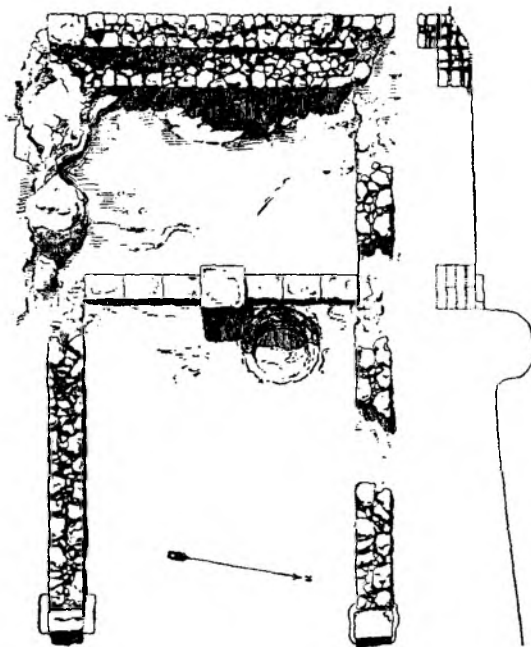


Abb. 3. Grundriß eines Kapellchens in Vrulia

werden. Hier sollen nur die Beispiele aus dem Stammland der minoischen Kultur, Kreta, erwähnt werden. Ist ein Tempel auf den Resten einer minoischen Siedlung aufgeführt worden, so bleibt es an sich unsicher, ob der Kult aus minoischer Zeit stammt, wenn nicht andere Argumente hinzukommen. Deshalb sollen solche Tempel mit einer bloßen Erwähnung abgetan werden: Phaistos, Hagia Triada, Prinia, Palaikastro (Tempel des diktäischen Zeus), vielleicht Knossos² und Amnisos, wo über einem minoischen Haus in der geometrischen Zeit ein Tempel erbaut wurde, in dem der Kult noch in römischer Zeit fortgesetzt wurde.³

¹ Ch. Picard, *Rev. hist. rel.* CI, 1930, S. 241; A. Plassart, *Les sanctuaires et les cultes du mont Cynthe à Délos*, *Explor. archéol. de Délos* XI S. 153 f.

² Nilsson, *MMR* S. 396 ff.; Evans, *Palace of Minos* II S. 6 ff.

³ *Praktika* 1933 S. 94 ff.; 1934 S. 128 ff.

Unter den Kultgrotten gibt es wenigstens zwei sichere Beispiele; sie zeigen aber auch den Bruch, den die neue Zeit mit sich brachte. Die Grotte bei Psychro kann nicht, wie oft gesagt wird, die diktäische Zeusgrotte sein.¹ Obgleich sie in der geometrischen Zeit verlassen wurde, mag die Erinnerung fortgelebt haben, so daß sie vielleicht die Grotte ist, in die nach Hesiod Gaia das Zeuskind trug, wenn nicht die Grotte bei Arkalochori, die noch näher Lyktos lag,² oder diejenige bei Avdu Padiados (o. S. 261) besseren Anspruch auf diese Identifizierung hat. Der Kult in der Grotte bei Kamares hörte mit der minoischen Zeit auf, und in der idäischen Zeusgrotte fing er erst mit der geschichtlichen Zeit an. In der Grotte von Patso westlich vom Idagebirge fanden sich dagegen Votivgaben sowohl aus minoischer wie aus geschichtlicher Zeit, unter diesen eine Weihung an Hermes Kraniaios (o. S. 261).

Das wichtigste Beispiel ist die schon in der Odyssee (σ 188) erwähnte Grotte der Eileithyia bei Amnisos (o. S. 262). Die Scherbenfunde zeigen, daß sie zu allen Zeiten besucht wurde; es finden sich sogar noch zahlreiche römische Scherben und Lampen. Auch Ruinen der minoischen Stadt sind gefunden; über einem großen Gebäude der MM-Zeit, z. T. unmittelbar auf seinen Mauern, wurde gegen das Ende der geometrischen Zeit ein Heiligtum errichtet.

2. Griechische Gottheiten minoischer Herkunft. In der minoischen Religion treten die männlichen Gottheiten zurück und die weiblichen überwiegen durchaus, wenn es auch wenig wahrscheinlich ist, daß diese zu einer allumfassenden großen Göttin, der Herrin der Natur und der Unterwelt, zusammengefaßt werden dürfen. Vielmehr lassen sich zwei Haupttypen unterscheiden, die Haus- und Palastgöttin, deren Attribut die Schlange ist, und eine oder mehrere Naturgöttinnen. Denn es darf nicht von vornherein als sicher betrachtet werden, daß die Herrin der Tiere, die zugleich Jagdgöttin war, und die Göttin des Baumkults eine und dieselbe Göttin sind, obgleich ihre Gebiete sich berühren. Für den hier verfolgten Zweck ist dieses nicht mit Sicherheit zu lösende Problem nicht wesentlich, denn eine und dieselbe griechische Göttin kann sehr wohl die Züge mehrerer minoischer Göttinnen entliehen haben.

Bei nicht wenigen griechischen Gottheiten gibt es Spuren minoischer Beeinflussung, sie sind aber derart, daß sie erst in dem großen Zusammenhang des Gesamtbildes gewürdigt werden können und ihre Besprechung daher auf die Darstellung der einzelnen Götter verschoben werden muß. Die meisten griechischen Götter sind nicht einfach minoischer Herkunft, wohl aber minoisch beeinflusst. Das gilt auch von derjenigen Göttin der Griechen, die vor allem das Naturleben vertritt, Artemis. Es darf wohl als sicher betrachtet werden, daß die einwandernden Griechen eine oder mehrere Gottheiten des Naturlebens mitgebracht haben, die nach ihrer Ansiedelung in Griechenland mit den minoischen Naturgottheiten verquickt wurden. Wilamowitz hat die Artemis eindrucksvoll als „die Göttin des Draußen“ geschil-

¹ Nilsson, MMR. S. 392 f.

² Oben S. 262; Marinatos, Arch. Anz. 1934 S. 254 f.

dert.¹ Gerade bei ihr läßt sich eine in die minoische Zeit zurückreichende bildliche Tradition erweisen, und mit ihr sind einige kleinere Gottheiten identifiziert worden, die sicher minoischen Ursprungs sind. Sie fordert daher eine Behandlung an dieser Stelle. Die Palastgöttin, die in Athena fortlebt, ist in mykenischer Zeit gründlich umgebildet worden, so daß ihre Erörterung in den Abschnitt über den mykenischen Kult gehört (u. S. 345 ff.).

Die soeben erwähnte bildliche Tradition beruht auf jener Darstellung im Wappenschema, die früher „die persische Artemis“ genannt wurde, nunmehr aber nach dem Vorgang Studniczkas besser mit der homerischen Formel *πόρνια θηρῶν* bezeichnet wird.² Wie häufig dieser Typus in späminoischer Zeit war, wurde oben erwähnt (S. 294 f.); er ist ebenso häufig in der archaischen Kunst³ und erscheint auf einer großen Zahl von Vasen, Gemmen, Goldblättern, Bronzen usw. Die Herrschaft der Göttin über die Tiere wird dadurch ausgedrückt, daß sie stehend ein Tier mit jeder Hand am Hinterbein oder am Nacken packt; die Tiere sind verschieden, meistens Löwen und Schwäne, aber auch andere Vögel oder Fabeltiere wie Greife. Selten sind die beiden Tiere verschiedener Art, z. B. ein Löwe und ein Hirsch auf dem einen Henkel der Françoisvase. Selten nur ein Tier dargestellt, z. B. ein Löwe auf einem Fragment einer melischen Vase, den die Göttin mit der einen Hand am Kopf und mit der anderen am Schwanzende anfaßt.⁴ Ein paarmal erhält die Göttin den Gorgokopf, der ihre wilde, schreckenerregende Macht veranschaulichen soll (Taf. 30, 2).⁵ Sie ist eine Gestalt, die der Artemis der klassischen Mythologie sehr unähnlich ist, aber der Artemis des Volksglaubens, wie wir später sehen werden, nahesteht. Es gibt aber einen Unterschied; in der archaischen Kunst ist die *πόρνια θηρῶν* oft geflügelt. Flügel sind in dieser Kunst häufig, auch andere Göttinnen wie Athena und Nike werden geflügelt dargestellt, und es ist nicht befremdlich, daß auch der *πόρνια θηρῶν* Flügel gegeben wurden.⁶ Vielleicht sind die Flügel orientalischem Einfluß zuzuschreiben, denn der geflügelte Typus herrscht ausschließlich vor in Kleinasien und den davon abhängigen Gegenden nördlich des Schwarzen Meeres, der nicht geflügelte gehört neben dem geflügelten dem Mutterland an,⁷ d. h. der minoische Prototyp wurde dort bewahrt. Die Flügel bedeuten keinen wesentlichen Unterschied.

Schließlich sei das eigentümliche Bild einer geometrischen Amphora aus Theben erwähnt (Taf. 30, 3).⁸ Hier ist die nicht geflügelte Göttin von zwei

¹ Wilamowitz, G. d. H. I S. 177 ff.

² F. Studniczka, Kyrene, 1890, S. 153 ff.; *Φ* 470.

³ Sammlung der Beispiele und Diskussion der Typen, G. Radet, Cybèbe, Bibl. des universités du Midi XIII, 1909; M. S. Thompson, *The Asiatic or winged Artemis*, JHS. XXIX, 1909, S. 286 ff.; dazu O. Kern, Elfenbeinrelief aus Kleinasien, Athen. Mitt. L., 1925, S. 157 ff. Taf. VII. (Dieses in der ersten Auflage Taf. 31, 3 abgebildete Relief ist nach dem Urteil Beazleys und Jacobsthal's [brieflich] gefälscht). Der u. S. 309 A. 1 zitierte Aufsatz von Charbonneaux, *The Sanctuary of Artemis Orthia*, JHS., Suppl.-Bd. 5,

1929, passim.

⁴ Abgebildet z. B. RL. II S. 1751 Abb. 7; Studniczka a. a. O. S. 162 Abb. 33; Radet a. a. O. S. 12 Abb. 12.

⁵ Auf einer Gemme in der Sammlung Warren, Furtwängler, *Antike Gemmen* Taf. VI 48; Bd. II S. 29; III S. 100, und auf dem o. S. 227 A. 3 erwähnten rhodischen Teller, Studniczka a. a. O. S. 153 Abb. 30, wo sie dazu mit einem Bart angetan ist (vgl. o. S. 227); beide bei Radet a. a. O. S. 44 Abb. 58 u. S. 45 Abb. 59.

⁶ So Studniczka a. a. O. S. 155 ff.

⁷ Radet a. a. O. S. 38 ff.

⁸ Eph. arch. 1892, Taf. X 1 (Wolters);

Löwen und zwei großen Vögeln umgeben, die sie jedoch nicht anfaßt; im Feld sind neben Hakenkreuzen der Kopf eines behörnten Tieres und ein Tierschenkel angebracht, was in eigentümlicher Weise an die ähnlichen minoischen Darstellungen (o. S. 278) erinnert. Wolters, der das Bild behandelt hat, erinnert an die Zusammenstellung von dorisch ἄρταμις mit ἄρταμος Schlächter, ἄρταμεῖω, schlachten. Eine ähnliche Darstellung findet sich auf einer großen böotischen Fibula im Louvre, nur fehlen der Kopf und der Schenkel, und es erscheinen drei Paare von Vögeln, eine Schlange und ein Skorpion.¹ Wolters hat ferner einen böotischen Reliefpithos herausgegeben und behandelt, welcher die Göttin stehend mit erhobenen Armen von zwei Löwen und zwei tanzenden Figuren umgeben zeigt; aus ihrem Polos schießen stilisierte Zweige hervor.² Eine ähnliche, wohl etwas ältere Gestalt erscheint auf dem Bruchstück eines Reliefpithos aus Tenos.³

In der minoischen Zeit gab es auch einen πότνιος θηρῶν, einen Herrn der Tiere. Er scheint in der archaischen Zeit fast verschwunden. Der Bronzeschild aus der idäischen Zeusgrotte, der in assyrischem Stil einen Mann darstellt, der auf einem Stier stehend einen Löwen, den er an einem Vorderbein und einem Hinterbein hält, über seinem Kopf schwingt,⁴ ist keine gute Parallele. Es werden noch andere angeführt.⁵ Ein Goldblech aus Athen⁶ zeigt einen Mann, der stark vornübergeneigt einen Löwen an dem Schwanz und einer Vorderpfote faßt, und hinter ihm einen symmetrisch aufgestellten Löwen; es ist eher der Löwenkampf eines Heros als der Herr der Tiere, was hier dargestellt wird. Eine gravierte Bronzeplatte aus Kavusi auf Kreta⁷ zeigt einen Mann zwischen zwei aufgerichteten Löwen; sie ist nach baby-

Farnell, CGS. II Taf. XXIX; Radet a. a. O. S. 37 Abb. 50.

¹ Veröffentlicht und besprochen von J. Charbonneaux, Deux grandes fibules géométriques du musée du Louvre, in der Zeitschrift Préhistoire I, 1932, S. 191 ff. Abb. 3; als eine Fälschung bezeichnet von R. Hampe, Frühe griech. Sagenbilder in Böotien, 1936, S. 108 A., u. E. Kunze, Gött. gel. Anz. 1937, S. 281. Charbonneaux gibt a. a. O. eine ausführliche Behandlung der hier besprochenen Darstellungen. Er meint, daß die πότνια θηρῶν der großen minoischen Naturgöttin entstammt, und neigt der Ansicht Kerns zu, der a. a. O. ihre Widerspiegelung in der Allherrscherin Hekate der (eingeschobenen) Stelle der hesiodeischen Theogonie findet, Hekate wurde aber mit Artemis identifiziert. Der Typus ist auf die nackte Göttin, wenn auch selten, übertragen worden, a. a. O. S. 221 f.; ein Schild aus der idäischen Zeusgrotte, Museo di antichità class. II, 1888, Taf. II; zwei Goldbleche aus dem ephesischen Artemision, Excavations at Ephesus, D. G. Hogarth, The Archaic Artemisia, 1908, Taf. III 10 und VIII 4, S. 110, zeigen eine nackte Frau zwischen zwei aufgerichteten Löwen; es kann die kleinasiatische Große

Mutter sein, die in Artemis umgewandelt wurde. — Ch. Picard, Πότνια ἀνδρῶν τε θηρῶν τε, Note sur le type de la Déesse mère entre deux assesseurs anthropomorphes, Rev. hist. rel. XCVIII, 1928, S. 60 ff. mit 3 Taf., sucht aus einem sehr fragmentierten Goldblech im Museum von Herakleion die im Titel angegebene Vorstellung zu erweisen; die Basis ist aber zu schmal für so weitgehende Folgerungen. F. Chapouthier, Les Dioscures au service d'une déesse, 1935, bestreitet den minoischen Ursprung dieser Typen.

² Eph. arch. 1892, Taf. IX. Gegen seine ehemals lebhaft umstrittene Deutung auf eine Geburtsgöttin s. bes. S. Wide, Athen. Mitt. XXVI, 1901, S. 253 ff.; der Tanz gehört zum Kult der Artemis.

³ Arch. Anz. 1939, S. 259 Abb. 16; BCH. LXII, 1938, S. 479 Abb. 34.

⁴ Museo di antichità class. II, 1888, Taf. 1; F. Poulsen, Der Orient und die frühgriechische Kunst, 1912, S. 79 Abb. 77.

⁵ Zusammengestellt von Charbonneaux a. a. O. S. 226 f.; vgl. Demargne, a. oben S. 294 A. 10 a. O. S. 127 A. 3.

⁶ Arch. Ztg. 1884, Taf. IX 2.

⁷ Amer. J. Arch. V, 1901, S. 147 f. Abb. 10 u. 11.

Ionischem Vorbild (Gilgamesch) gezeichnet. Dieselbe Stellung nimmt er ein auf einem schönen mykenischen Intaglio im Cabinet des Médailles in Paris.¹ Eine auf der Akropolis zu Athen gefundene Bronzeplatte² zeigt einen winzig kleinen Mann im Knielaufschema zwischen zwei sitzenden Löwen, welche den Kopf erheben. Es muß zugestanden werden, daß die Belegkraft dieser Bilder nicht überzeugend ist. Den richtigen Herrn der Tiere stellen drei im Heiligtum der Artemis Orthia gefundene Elfenbeinreliefs dar;³ zwei zeigen den beflügelten Gott Vögel haltend, und ein drittes zeigt ihn zwischen einem Greifen und einem beflügelten Löwen kniend (Taf. 30, 1); jener Typus kehrt auf einer Bronzeplatte von der Akropolis wieder.⁴ Unter den aufsehererregenden Funden in Stollen unter der heiligen Straße in Delphi ist auch eine einen *πόρτιος θηρῶν* darstellende Elfenbeinstatuetten (Taf. 31, 3).⁵ In der rechten Hand hält er eine Lanze aufrecht und legt die linke auf den Kopf eines Löwen, der neben seinem linken Bein aufgerichtet steht. Die Statuette ist stark stilisiert, der Kopf des Löwen erinnert an assyrische Kunst des 8. und 7. Jahrhunderts; griechische Arbeit ist jedoch nicht ausgeschlossen, das Ganze steht aber zum mindesten auf der Grenze zwischen Orientalischem und Griechischem. Zu diesen möchte Charbonneau einen Herrn der Pferde stellen, da auf geometrischen Vasen oft ein Mann zwischen zwei symmetrisch gestellten Pferden vorkommt. Das bleibt aber zweifelhaft, da Pferde in der ritterlichen Zeit – das war die geometrische Epoche – einen Lieblingsgegenstand der Malerei bildeten. Es ist ebenso natürlich, daß die Pferde frei geführt als daß sie an den Wagen angespannt dargestellt werden.⁶ Jedenfalls sind die angeführten Darstellungen des *πόρτιος θηρῶν* wertvoll; sie erhärten

¹ Charbonneau a. a. O. S. 209 Abb. 9.

² JHS. XIII, 189 3, S. 255 ff. Abb. 25.

³ BSA. XIII, 1906–07, S. 79 Abb. 18 b; ebd. XII, 1905–06, S. 328 Abb. 5 c; The Sanctuary of Artemis Orthia, JHS. Suppl. V, 1929, Taf. XCIX 1 u. 3; CV.

⁴ JHS. a. a. O. S. 259 ff. Abb. 26.

⁵ BCH. LXIII, 1939, S. 107 ff. und Taf. XXXVII; besser ebd. LXIV–LXV, 1940–1941 und Taf. XVIII, 2; vgl. S. 272. Ausführlich behandelt von Amandry, Statuette d'ivoire d'un dompteur de lion découverte à Delphes, Syria, XXIV, 1944–1945, S. 149 ff. mit Taf. X und XI, der S. 169 A. 6 auch andere Belege anführt.

⁶ Für die Auffassung Charbonneaux sprechen am meisten eine Terrakottaplatte aus Lato auf Kreta, veröffentlicht von P. Demargne, BCH. LIII, 1929, S. 423 Abb. 35, die eine nackte männliche, beflügelte Gestalt zwischen zwei auf den Hinterbeinen aufgerichteten Pferden zeigt, die sie am Nacken faßt, und eine Charbonneau nicht bekannte lakonische Kylix im British Museum, die einen Mann zwischen zwei aufgerichteten beflügelten Pferden zeigt (BSA. XXXIV, 1933–34, Taf. 41 c). Es liegt aber auch hier die Möglichkeit einer Typenübertragung ohne tiefere Bedeutung vor. Eine geometrische Amphora, die auf der Agora Athens gefunden wurde, zeigt die

Vorderteile zweier Pferde ohne Mittelbild, BCH. LXXVII, 1953, S. 199, Abb. 6. Orientalischer Ursprung nach A. Roes, ebd. S. 94 ff. Es gibt auch einen weiblichen Typus mit Pferden, die *πόρτις ἵππων* bei Ch. Picard, Ephèse et Claros, Bibl. éc. franç. CXXXIII, 1922, S. 515. Kleinfunde aus Sparta zeigen einen menschlichen Kopf zwischen zwei Pferdeköpfen, ein andermal die ganze Gestalt, Pferde haltend, Thompson a. a. O. S. 290; Sanctuary a. a. O. Taf. XXXII 4, 5; CVII 1. In dem samischen Heraion wurde eine schöne Elfenbeingruppe gefunden, die einen Jüngling zwischen zwei geflügelten Pferden darstellt, Arch. Anz. 1939, S. 262, Abb. 18. – N. Yaluris, Athena als Herrin der Pferde, Museum Helveticum VII, 1950, S. 47 ff., mit reichem archäologischen Material, geht auch auf andere Götter ein, die mit dem Pferd verbunden werden. Schlußsatz S. 100 f.: „Die vielseitige Erscheinung der Athena als Herrin der Pferde hat also ihren Ursprung zu der Zeit, in der das Pferd eine geschichtlich entscheidende Bedeutung gewann. Ebenso wie etwa Artemis, Hera und Demeter hat Athena die Vorstellung von der alten Herrin der Tiere und des Lebens in sich aufgenommen. Diese Züge haben sich aber, auch wenn sie in der langen Geschichte der Athena als Hippiä deutlich

den minoischen Ursprung des Typus, da der männliche Herr der Tiere in der griechischen Zeit sonst verschollen war und nur als ein letzter Nachhall des minoisch-mykenischen Typus verstanden werden kann.

Die minoischen Beziehungen der Artemis werden durch die Tatsache erhärtet, daß eine Reihe kleiner Göttinnen, die mit ihr wesensverwandt sind und mit ihr identifiziert werden, offenbar minoischer Herkunft sind. Die eine von diesen, Britomartis, oder wie sie nach dem Ausweis einer delischen Inschrift heißt, Britamartis,¹ trägt einen vorgriechischen Namen, der „die süße Jungfrau“ bedeuten soll.² Sie war auf Kreta zu Hause und wurde mit Artemis identifiziert.³ Sie wird erwähnt in dem Vertrag zwischen Lato und Olus, in dem Eid der Knossier und Dreier;⁴ sie hatte ein Fest und ein von Daidalos verfertigtes Xoanon in Olus.⁵ Sie ist also an der Nordküste Kretas von Knossos bis zum Golf von Mirabello heimisch. Im Chersonnesos besaß sie einen Tempel.⁶ Von Kreta ist sie nach Delos gekommen, wo sie ein Fest hatte.⁷ Der Mythos erzählt, daß sie zusammen mit Artemis jagte und von ihr außerordentlich geliebt wurde, und daß sie von Minos verfolgt, der von Liebe zu ihr entbrannt war, um sich zu retten ins Meer sprang, wo sie in die Netze der Fischer fiel, gerettet und danach Diktyнна genannt wurde.⁸ Die verschiedenen Formen des Mythos gehen von der Etymologie aus, der Erklärung des Namens Diktyнна aus δίκτυον, Netz; der Anlaß, warum er an Britomartis angeknüpft wird, ist die nahe Wesensverwandtschaft der beiden Göttinnen. Diktyнна wurde besonders im Westen Kretas verehrt; ihr bekanntester Tempel lag auf dem Vorgebirge Diktyннаion zwischen Kydonia und Phalasarna in der Gegend von Polyrhénion;⁹ alle diese drei Städte setzten ihr Bild auf ihre Münzen. In Aptara an der Sudabucht war ein Monat nach ihr benannt; sie hatte also dort ein Fest.¹⁰ Ihr Kult war auch auf dem Festland, besonders in dem nicht weit entfernten Lakonien, verbreitet.¹¹ Sie

blieben, immer mehr von der orientalischen πότνια θηρών entfernt.“ K. Lehmann-Hartleben, Note on the Potnia Tauron, Amer. J. Arch. XLIII, 1939, S. 669 ff., sucht eine πότνια ταυρών minoischen Ursprunges auf zwei archaischen Spangen nachzuweisen; die Göttin steht auf einem von Rindern gezogenen Wagen, was an Hera erinnert.

¹ Inscr. de Delos 442 Z. 186 das Fest Βριταμάρτια. Auch die Form Βριτομάρτις kommt in einer Inschrift aus Chersonnesos auf Kreta östlich von Herakleion vor, Inscr. cret. I, VII, 4, und in dem Vertrag zwischen Lato und Olus a. a. O. XVI = SGDI. 5075 Z. 76; das Fest Βριτομάρτια Z. 43, und in dem zwischen Lyttos und Olus a. a. O. XVIII 9 = IG. II² 1135c Z. 7, wo τ steht.

² Hesych s. v. βριτώ· γλυκύ· Κρητες; Et. m. p. 214, 39, βριτών· τούτέστιν ἀγαθόν; Solinus XI 8, Britomartem — — —; *quod sermone nostro sonat virginem dulcem*. Über die Etymologie mehr bei S. Marinatos, Delt. arch. IX, 1924–25, S. 79 ff. R. Holland, Britomartis, Hermes LX, 1925,

S. 59 ff., behandelt die literarische Überlieferung.

³ Hesych. s. v. Βριτομάρτις· ἐν Κρήτῃ ἡ Ἀρτεμις; vgl. Diod. V. 76.

⁴ SIG.³ 527 = SGDI. 4952 A = Inscr. cret. I, IX, 1 Z. 29.

⁵ SGDI. 5075 = Inscr. cret. I, XVI, 5 Z. 44; Paus. IX 40, 3.

⁶ Strabon X p. 479; Callim., Hymn. III V. 189, nennt sie die gortynische Jungfrau. Der Tempel ist durch den Fund der S. 311 A. 1 erwähnten Inschrift lokalisiert.

⁷ Siehe o. S. 311 A. 1; Nilsson, Griech. Feste S. 209.

⁸ Callim., Hymn. III V. 189 ff.; vgl. Paus. II 30, 3 u. a. z. T. variierende Versionen; s. Jensen in PW. s. v. Diktyнна.

⁹ Hdt. III 59; Strabon X p. 479 u. 484.

¹⁰ SGDI. 5173 = Inscr. cret. I, III, 1 Z. 13.

¹¹ Tempel in Sparta Paus. III 12, 8; Liv. XXXIV 38. Tempel und Fest in Las an der lakonischen Bucht, Paus. III 24, 9. Tempel in Antikyra in Phokis, Paus. X 36, 5; Priesterin IG. IX: 1, 5. Weihungen: Astypalaia, IG. XII: 3, 189; Athen, IG. II² 4688.

wird früh genannt und mit Artemis identifiziert; so von Aristophanes, der auch auf die Etymologie anspielt; Euripides nennt sie Tochter der Leto und πολύθηρος;¹ Plutarch sagt endlich, daß man ihre Tempel und Altäre bei vielen Hellenen findet.² Zu ihrer Popularität mag beigetragen haben, daß man an das Jagdnetz dachte und sie als eine spezielle Jagdgöttin betrachtete. Auf der Etymologie, die nur eine der vielen etymologischen Spielereien ist, ist nicht aufzubauen; da die Göttin kretisch ist, möchte man viel eher ihren Namen mit dem Namen des Berges Dikte in Verbindung setzen, und wirklich sagt Kallimachos, daß die Kydonier den Berg, von dem sie ins Meer sprang, Δικταῖον ὄρος nannten. Das hat ihm schon im Altertum Tadel zugezogen, moderne Forscher haben verschiedene Lösungen versucht. Am wahrscheinlichsten ist, daß Kallimachos, der ein gelehrter Mann war und die geographischen Namen kannte, einfach Δικταῖον statt Δικτυναῖον gesetzt hat.³ Es scheint die wahrscheinlichste Lösung der Aporie zu sein, daß die Göttin, die auf dem Berg Dikte hauste und in dieser Gegend Britomartis genannt wurde, in entlegeneren Gegenden nach dem Berge Diktyнна genannt wurde. Jedenfalls ist sie eine kretische, der vorgriechischen Britomartis und der griechischen Artemis wesensverwandte Göttin. Ihre minoische Herkunft ist so gut wie nur möglich bezeugt.

Zu ihr stellt sich ferner die beinahe vergessene Göttin Aphaia, richtiger Apha, die jetzt berühmt geworden ist, seitdem ein Inschriftsfund ergeben hat, daß der herrliche Tempel auf Ägina ihr gehört.⁴ Ein spät überlieferter Mythos erzählt, daß Britomartis, die den Umgang mit Menschen scheute und Jungfrau bleiben wollte, weite Wanderungen machte und schließlich nach Kreta kam. Minos, von Liebe entbrannt, verfolgte sie – daran schließt sich der Mythos von Diktynnas Meeressprung. Sie floh nach Ägina in einen Hain, wo jetzt ihr Tempel steht und ihr Opfer dargebracht werden, und verschwand (ἀφανής) dort.⁵ Daher wurde sie Aphaia genannt. Der etymologisierende Mythos zeigt ihre Wesensverwandtschaft mit den beiden kretischen Göttinnen, denen sie gleichgesetzt wird. Der mykenische Ursprung des Kults der Aphaia wird bestätigt durch die mykenischen Funde bei ihrem Tempel (u. S. 342).

Die minoische Göttin, die als Herrin der Tiere und Jagdgöttin dargestellt wird, hat also auf der einen Seite in verschiedenen Brechungen in der geschichtlichen Zeit fortgelebt, auf der anderen ist sie mit Artemis verschmolzen. Viel schwieriger ist eine andere Frage, die eine wichtige Seite der Artemis betrifft – die Frage nach ihrer Funktion als Geburtsgöttin. Als solche wurde sie oft auch Eileithyia benannt; Eileithyia ist andererseits eine Göttin von eigenem Recht, deren Kult sehr verbreitet ist und besonders auf Kreta und in Lakonien eine Rolle spielt. Ihre Grotte in Amnisos wurde schon erwähnt (S. 262); in Lato wurden öffentliche Inschriften in ihrem Tempel ausgestellt, und sie kommt unter den Schwurgöttern der Stadt vor.⁶

¹ Aristoph., Ran. V. 1359; Vesp. V. 368; Eur., Iph. Taur. V. 127; Hippol. V. 145.

² Plut., de soll. an. 36 p. 984 A.

³ Siehe Nilsson, Griech. Feste S. 225, u. MMR. S. 440 f.

⁴ IG. IV 1582 ἀνέθεκε τὰφα οχ--; *Αφαία ist eine adjektivisch erweiterte

Form, Wilamowitz, SitzBer. Akad. Berlin, 1924, S. 952 A. 1.

⁵ Anton. Lib. 40.

⁶ SGDI. 5075 Z. 48; 5171 Z. 31; 5149 Z. 13 = Inscr. cret. I, XV, 5 bzw. 2; 4; 3; BCH. XXIX, 1905, S. 204 f. Nr. 67 Z. 18.

Sie hatte einen Kult in der Stadt Einatos nahe Priansos.¹ Eine Weihung an sie wurde in Aptara gefunden,² und die Stadt Eleutherna ist nach ihr benannt. In Sparta hatte sie zwei Tempel; Weihungen und Dachziegel mit ihrem Namen wurden dort, in Hippola und Geronthrai gefunden.³ Auch sonst sind ihre Kultstätten nicht selten.⁴ Die stark wechselnden Formen des Namens bieten ein schwieriges Problem, das seit langem diskutiert worden ist. 'Ελεῦθυια ist auf Kreta gewöhnlich, 'Ελευθία oder gar 'Ελυσία in Lakonien und Messenien, 'Ελευθώ in der Literatur. Schulze hat die Frage behandelt und die Formen zu der Wurzel ἔλευθ- in ἤλθον gestellt,⁵ wobei er die in einer kretischen Inschrift überlieferte Form 'Ελευσίναν⁶ als unzuverlässig zurückwies. Später stellte aber van der Loeff mit Eleithyia die lakonische Demeter Eleusinia, das lakonische Fest 'Ελευθύνια und Eleusis zusammen;⁷ Malt en fügte ElySION hinzu.⁸ Mit dem in der Damononinschrift erwähnten Fest⁹ hängen wieder Monatsnamen auf Thera und Kreta¹⁰ zusammen. Zu diesem verwickelten Problem kann ich nur das Urteil Wackernagels anführen.¹¹ Er meint, daß Schulze darin recht hat, daß alle Formen sich aus 'Ελεῦθυια erklären lassen; 'Ελευθώ ist eine normale Kurzform, 'Ελευθία eine alte Nebenform oder durch Dissimilation von ευ-υι in ευ-ι entstanden; die in römischer Zeit aus Paros überlieferte Form Εἰλυθία ist belanglos. Dagegen ist Schulzes Herleitung aus dem Stamm ἔλευθ- nicht haltbar, sondern der Name ist vorgriechisch, was durch den Stadtnamen 'Ελευθέρινα erwiesen wird; das Suffix -ρυα kommt auch in anderen vorgriechischen Ortsnamen vor. Es liegt kein Grund vor, das Wort mit 'Ηλύσιον zu verbinden, und gegen die Verbindung mit *Ελευσις erheben sich formale Bedenklichkeiten. Die lakonische Form 'Ελευσία ist durch den späteren lakonischen Lautwandel θ-σ entstanden. Die Namen des Festes und der Monate können nicht mit Εἰλείθυια verbunden werden, denn Ableitungen in -ιυ- bzw. -ου- sind abnorm. Soweit Wackernagel.

Eleusis ist eine vorgriechische Siedelung, und ihr Name ist sicher auch vorgriechisch. In Lakonien nahe Taygetos gab es einen Tempel der Demeter Eleusinia, vielleicht der Ort, wo die Eleuhynia gefeiert wurde.¹² Die Namensähnlichkeit ist zu früh belegt, um dadurch erklärt werden zu können, daß der

¹ SGDI. 5024 Z. 64; nach Steph. Byz. s. v.; Et. m. p. 302, 12.

² BCH. III, 1879, S. 436 = Inscr. cret. I, III, 22.

³ Paus. III 14, 6; 17, 1. IG. V: 1, 867 f.; 1118; 1276; 1345 a (ungewisser Ort); Messene 1445. BSA. XII, 1905–06, S. 348 Nr. 21; XIII, 1906–07, S. 38 Abb. D, F Nr. 21 u. 23. Bronzewürfel ebd. XXIV, 1919–21, S. 102 Nr. 24; vgl. ebd. XV, 1908–09, S. 21. Ihr Tempel lag nahe dem der Orthia oder vielleicht in demselben Bezirk, was auf innere Verwandtschaft deutet, The Sanctuary of Artemis Orthia, JHS. Suppl. VS. 51.

⁴ Siehe PW. s. v. Eileuthyia.

⁵ W. Schulze, Quaestiones epicae, 1892, S. 260 ff.

⁶ SGDI. 5075 = Inscr. cret. I, XVI, 5 Z. 75 nach Chishull; P. Deiters, De Cretensium titulis publicis, Diss. Bonn 1904, S. 49, liest 'Ελεῦθυιαν.

⁷ R. van der Loeff, De ludis Eleusiniis, Diss. Leiden 1903, S. 19 ff.

⁸ L. Malt en, ElySION und Rhadamanthys, Arch. Jahrb. XXVIII, 1913, S. 36 ff.

⁹ IG. V: 1, 213.

¹⁰ IG. XII: 3, 330 Z. 39 u. 70 f., 'Ελευσύνιος (Thera); SGDI. 5075 Z. 3 'Ελουσ[ιν]ιος; Z. 8 'Ελευσίνιος; SGDI 5149 = Inscr. cret. I, XVI A, Z. 8 'Ελευσινίω; vgl. ebd. I, VI, 2 Z. 39 (Biannos).

¹¹ Bei Nilsson, MMR. S. 449 ff. C. Theander, Zwei griech. Wortsippen, Yearbook of the New Society of Letters at Lund, 1931, S. 69 ff., führt den Namen wie das Adjektiv ἐλευθερος usw. auf den Ruf ἐλεῦ zurück.

¹² Paus. III 20, 5, wiedergefunden bei Kalyvia Sochas südlich von Sparta, Athen. Mitt. XXIX, 1904, S. 8; BSA. XVI, 1909–1910, S. 12 ff.

Name der Eileithyia unter dem Einfluß der berühmten eleusinischen Göttin umgeformt worden ist. Man muß sich nach dem Vorgang van der Loeffs¹ damit beruhigen, trotz der Namensähnlichkeit zwei Göttinnen anzunehmen, die Geburtsgöttin und eine der Demeter verwandte Göttin, beide minoischen Ursprungs. Die letztere ist in Demeter aufgegangen, die auch minoische Elemente aufgenommen hat (u. S. 474 ff.). Das stimmt auch zu ihren Funktionen, Demeter ist niemals Geburtsgöttin.²

Ein schwieriges Problem bietet eine andere Göttin, deren Mythologie ihren minoischen Ursprung zeigt, Ariadne,³ die Tochter des Minos, für welche Daïdalos in Knossos einen schönen Tanzplatz baute (Σ 591 f.). Was sonst von ihr erzählt wird, weicht von dem geläufigen Mythos stark ab; ihr Tod ist der springende Punkt. Nach der Nekyia in der Odyssee (λ 321 ff.) wurde sie, als Theseus sie entführte, von Artemis auf der Insel Dia nach der Weisung des Dionysos getötet; nach dem geläufigen Mythos erhob er sie zu seiner Gattin. Das ist so erklärt worden, daß Dionysos während der Verbreitung seines Kults auf den Inseln des Ägäischen Meeres einer alten Naturgöttin begegnete, die er teils verdrängte, teils mit sich vereinte.⁴ In Argos war das Grab der Ariadne im Tempel des kretischen Dionysos.⁵ Plutarch überliefert zwei eigentümliche Erzählungen.⁶ Nach der einen gab es eine ältere Ariadne, die Dionysos zur Gemahlin nahm, und eine jüngere, die Theseus entführte, ein bekanntes Mittel der Mythographen, um widerstreitende Mythen zu harmonisieren. Die letztere wurde von Theseus auf Naxos verlassen samt ihrer Amme Korkyne, deren Grab dort gezeigt wurde. Auch Ariadne starb, und ihr wurden mit Trauer und Dürsterkeit verbundene Opfer gebracht, der älteren aber ein Fest mit Freude und Frohlocken gefeiert. Die zweite Erzählung, welche einem Lokalhistoriker Paion aus Amathus entnommen ist, läßt sie durch Theseus schwanger nach Cypern kommen; er verließ sie, sie starb, ohne geboren zu haben. Zur Erinnerung daran wurde ein Fest gefeiert, bei dem ein Jüngling das Schreien und die Gebärden der Kreißenden nachahmte. Der Hain, in dem das Grab der Ariadne gezeigt wurde, wurde der der Ariadne Aphrodite genannt. Der Kult in dieser phönizischen Stadt ist orientalischen Ursprungs sehr verdächtig, und der Ritus ist sehr schwierig zu erklären.⁷ Das naxische Fest erinnert an orientalische Festgebräuche, die Trauer und die Freude bei den Adonien; der bemerkenswerte Unterschied ist aber, daß dort eine Göttin, nicht ein Gott erscheint. Da die Erzählung recht spät ist, muß man auf fremden Einfluß gefaßt sein. Es gibt jedoch eine zweite Erzählung von einem Ariadnefest in Lokris, bei dem die Leiche des ermordeten Hesiod an dem Ufer gefunden wurde; leider werden keine Gebräuche erwähnt, und solche der Erzählung zu ent-

¹ Van der Loeff a. a. O. S. 47, der jedoch damit endet, die Identität zu vertreten.

² Wilamowitz, G. d. H. I S. 98 ff., vertritt die Identität der Namen und ihren vorgriechischen Ursprung, verneint aber, daß Eileithyia von Kreta gekommen ist; früher hat er die Eileithyia eine karische, d. h. vorgriechische Göttin genannt, Sitz.-Ber. Akad. Berlin, 1908, S. 331.

³ Auch ihr Name wechselt. Ἀριάκη mag

einer Anlehnung an ἀρή verdankt werden; s. aber Hesych s. v. ἀδόν· ἀρνόν· Κρήτες, u. Ἀριόλαν· τὴν Ἀριάδην· Κρήτες. Zu der ganzen Frage Nilsson, MMR. S. 451 ff.

⁴ Nilsson, Griech. Feste S. 382 f.

⁵ Paus. II 23, 7.

⁶ Plut., Thes. 20.

⁷ Nilsson, Griech. Feste S. 369, befriedigt nicht.

nehmen, ist mißlich.¹ Mit Sicherheit läßt sich der Überlieferung entnehmen, daß es eine minoische Göttin Ariadne gab, deren Tod ihr besonderes Merkmal war.² Der griechischen Religion war dies so fremd, daß sie vor allem in die Mythologie aufgenommen und mythisch umgewandelt wurde. Wir werden denselben eigentümlichen Zug, den Tod, bei einem Gott wiederfinden, dem kretischen Zeus.

Der Tod der Ariadne spricht dafür, daß sie eine Vegetationsgöttin war; darin ähnelt sie der Helena, die mit dem Baumkultus verbunden war (o. S. 211). Ein Kraut wurde ἐλένιον genannt, ἐλένη bedeutet einen geflochtenen Korb, in dem ἀρρητὰ ἱερὰ bei einem Ἑλενηφόρια genannten Fest getragen wurden.³ Ihr Tempel war das sog. Menelaëion in Therapne, wo sie und Menelaos begraben waren und ihnen wie Göttern geopfert wurde;⁴ die Stätte hat mykenische Funde ergeben (s. u. S. 340). Es gibt in dem Mythos gewisse Einzelheiten, die Ähnlichkeit zwischen Helena und Ariadne zeigen. Beide wurden entführt. Ariadne erhängte sich, als sie von Theseus verlassen wurde;⁵ Helena wurde auf Rhodos an einem Baum erhängt, das Aition zum Kult der Helena δεινδοῖτις.⁶ Zu vergleichen ist der Kult der Artemis ἀπαρχομένη nahe Kaphyai in Arkadien, wo es auch eine Quelle und eine Platane des Menelaos gab.⁷ In Helena lebt wahrscheinlich die mit dem Baumkult verbundene minoische Vegetationsgöttin fort; wir werden auf sie in anderem Zusammenhang zurückkommen, um zu zeigen, daß ihre Entführung die mythisch umgewandelte Entführung der Vegetationsgöttin ist (u. S. 477 f.).

3. Das göttliche Kind. Die zuletzt behandelten Göttinnen, deren minoische Herkunft durch verschiedene Umstände bezeugt wird, unterscheiden sich von den griechischen Göttern in einem eigentümlichen und auffälligen Punkt, nämlich darin, daß sie sterben. In den orientalischen Religionen ist anders als in der griechischen Religion der sterbende Gott eine charakteristische Erscheinung.⁸ Sie kommt auch sonst vor, und wenn wir dieselbe Vorstellung in der minoischen Religion wieder finden, liegt kein besonderer Anlaß vor, bei ihr eine Anleihe beim Orient anzunehmen. Dieselbe Vorstellung kann sehr wohl auf Kreta wie im semitischen Orient und in Ägypten ursprünglich sein. Es erscheint diese Ansicht um so mehr berechtigt, als die

¹ Cert. Hom. et Hes. 14; Nilsson, Griech. Feste S. 383 ff. Über die beiden Versionen der Erzählung O. Friedel, Die Sage vom Tode Hesiods, N. Jahrb. f. klass. Philol., Suppl. X, 1878-79, S. 233 ff.; L. Pallat, De fabula Ariadnea, Diss. Berlin 1891, S. 10 ff.

² J. Meerdink, Ariadne, Diss. Amsterdam 1939 (holländisch), bringt eine umfassende Untersuchung der ursprünglichen Bedeutung und Entwicklung der Göttin. Die hauptsächlichen Abweichungen von den älteren Behandlungen sind, daß Theseus und Ariadne in dem geläufigen Mythos als Maikönig und Maibraut erklärt werden und daß die Verbindung der Ariadne mit Theseus in MM (vor 1600 v. Vhr.) verlegt wird. Dieser frühe Zeitansatz ist unmöglich und die erstgenannte Ansicht

scheint sehr fraglich; der Verf. hat sich nicht mit A. v. Salis, Neue Darstellungen griech. Sagen I, Kreta (Sitz.-Ber. Heidelberg 1935-36: 4) S. 30 ff., auseinandergesetzt, nach dem erst die spätere Kunst das kostbare Diadem in einen Blätterkranz verwandelt hat.

³ Pollux X 191. Nilsson, Griech. Feste S. 426 ff.; MMR. S. 457 ff.

⁴ Paus. III 15, 3; Isocr. X 63; Stellenammlung bei Wide, Lak. Kulte S. 340 ff.

⁵ Plut., Thes. 20.

⁶ Paus. III 19, 10.

⁷ Paus. VIII 23, 4 u. 6; Nilsson, Griech. Feste S. 232 f.; o. S. 211.

⁸ Dies ist oft behandelt; ich verweise nur auf J. G. Frazer, The Golden Bough³, Part IV, Adonis, Attis, Osiris.

Gottheit der Minoer im Gegensatz zu der orientalischen weiblich war. Es gibt aber auch einen unbedingt rein minoischen Gott, der stirbt, und bei ihm finden wir auch den Gegenpol, der bei den Göttinnen – wenigstens in unserer Überlieferung – fehlt: das Geborenwerden. Dies darzustellen erfordert aber ein weiteres Ausholen, da hier eine ganz eigentümliche und nur in der minoischen Religion vorkommende Vorstellung begegnet, das Kind, das, von seiner Mutter verlassen, von den Mächten der Natur gepflegt wird; griechisch ist diese Vorstellung nicht, außer in der Heldensage, wo sich die Griechen mit vielen anderen Völkern in dieses Motiv teilen.

Einige methodologische Bemerkungen, die auch dem vorher Dargelegten gelten, mögen vorausgeschickt werden. Um die minoische Herkunft einer Gottheit zu beweisen, gibt es äußere Anhaltspunkte, einen vorgriechischen Namen, Kontinuität der bildlichen Darstellung, Kontinuität des Kultorts. Auch hier ist Vorsicht geboten, denn ein Kultort kann Inhaber wechseln und ein Bildtypus eine neue Vorstellung decken. Solche Umstände sind als Ausgangspunkte wertvoll; um den religiösen Inhalt zu gewinnen, reichen sie nicht aus. Sie müssen ergänzt und weitergeführt werden. So wird man auf die Methode der inneren Wahrscheinlichkeit verwiesen, von der schon im vorhergehenden Gebrauch gemacht worden ist. Wo in der griechischen Religion sich offenbar ungriechische Elemente finden, und zwar besonders, wenn sich dies in Gegenden bemerkbar macht, die von der minoischen Kultur durchdrängt waren, ist die Annahme berechtigt, daß diese auf minoischem Einfluß beruhen. Das Prinzip ist klar, seine richtige Verwendung schwierig. Denn das Urteil über das, was griechisch oder ungriechisch ist, bleibt subjektiv. Auch wenn man die nötige Vorsicht beobachtet, nur das am augenscheinlichsten Ungriechische hervorzuheben, müssen die Ausführungen selbstverständlich hypothetisch werden und durch anderweitige Kenntnis von der minoischen Religion geprüft werden. Das Hypothetische der Ergebnisse darf aber nicht dazu führen, uns diese Quelle der Erkenntnis der minoischen Religion zu verschließen.¹

Wir beginnen mit einem Gott, der hauptsächlich aus der Mythologie bekannt ist, Hyakinthos. Sein vorgriechischer Ursprung wird durch seinen Namen bewiesen, der das Schibboleth -vθ- enthält, und dasselbe Wort bezeichnet dazu eine in Griechenland heimische Pflanze. Seiner bekanntesten Kultstätte, Amyklai, das mykenische Reste ergeben hat (s. u. S. 340), hat Apollon sich bemächtigt und den Hyakinthos zu einem Heros heruntergedrückt, dessen Grab in der Basis des Thrones des Apollon gezeigt wurde und dem Opfer durch eine Öffnung gebracht wurden an dem Fest der Hyakinthien, das nach ihm benannt aber an Apollon übergegangen war.² Ein Relief an der Basis zeigte aber, wie Hyakinthos mit seiner Schwester Polyboia durch eine Reihe von Gottheiten in den Himmel eingeführt wurde. In Tarent wurde Apollon Hyakinthos verehrt und sein Grab gezeigt.³ Der Kult

¹ Vgl zu diesem und dem folgenden Nils-son, MMR. Kap. XVI S. 461ff.

² Paus. III 19, 3; vgl. 1, 3; J. G. Frazer, The Golden Bough³ V S. 314ff.; das Fest Nilsson, Griech. Feste S. 129ff. Über den Namen P. Kretschmer, Wiener Eranos, 1909, S. 118ff., der *Ἑάκινθος*

für die ursprüngliche Form ansieht. Machteld J. Mellink, Hyakinthos, Diss. Utrecht, 1943 (in englischer Sprache) handelt ausführlich über Hyakinthos; er sei der *ἐκταυρός δαίμων* und nahe verwandt mit Attis.

³ Polyb. VIII 30.

und das Fest des Hyakinthos waren in den dorischen Gegenden sehr verbreitet.¹

Der springende Punkt des Mythos ist der Tod des Hyakinthos; sein Grab zeigte man außer in Sparta auch in Tarent; es war also wahrscheinlich ein integrierender Teil des Kults, aber auch seine Geburt gehörte dazu. Das folgt aus dem Beinamen der Artemis Ἰακυνθοτρόφος, die in Knidos einen Tempel und ein Fest hatte.² Von dieser Göttin ist Weiteres nicht bekannt, es ergibt sich aber aus dem Epitheton, daß sie als Pflegerin des Hyakinthos vorgestellt wurde. Wir finden also hier das von seiner Mutter verlassene Kind, das von der ersten der Naturmächte, Artemis, gepflegt wird, und sein Name ist vorgriechisch.

Die Mythologie und der Kult bieten Parallelen, die hinzugezogen werden müssen. Attische Vasenmaler haben oft dargestellt, wie Ge das Kind Erichthonios der Athena übergibt; der Mythos erzählt, daß Athena es in einer Kiste zusammen mit Schlangen verbarg und den Aglauriden zu hüten übergab.³ Schon im Schiffskatalog (B 547f.) heißt es, daß die fruchttragende Erde Erichthonios gebar und Athena ihn pflegte. In seinem Namen steckt das Wort χθών, Erde.⁴ Die Namen der Pflegerinnen, Aglauros „die Helle“, Herse „der Tau“, Pandrosos „die Betaute“, deuten auf die für das Gedeihen des Getreides nötigen klimatischen Bedingungen. Erichthonios gehört den ältesten Kulte der Akropolis an (vgl. u. S. 348) und war nach Euripides von Poseidon getötet und in einem Felsenspalt verborgen worden,⁵ spätere Autoren erwähnen sein Grab. Er ist eine Nebenform des Erechtheus, nach dem der Tempel der Athena Polias Erechtheion hieß. Auch hier finden wir einen Gott, der geboren, von seiner Mutter verlassen, von Naturmächten gepflegt wird und auch stirbt. Von den griechischen Göttern ist er zum Heros herabgedrückt worden, und er hat einen griechischen Namen erhalten. Der Unterschied ist, daß er besonders mit dem Wachstum des Getreides in Verbindung gebracht wurde, was bei einem Volk, das von Ackerbau lebte, von selbst kam.

Dasselbe Kind begegnet nach dem Zeugnis einiger Vasenbilder auch in Eleusis, über dessen mykenische Beziehungen noch zu sprechen ist (u. S. 340).⁶ Eine Hydria aus Rhodos (Taf. 44, 1)⁷ zeigt unter dem auf seinem Wagen sitzenden Triptolemos Ge, ein Füllhorn haltend, auf dem ein Kind sitzt, das seine Arme gegen eine stehende Göttin – Demeter, nicht Athena – aus-

¹ Der Monatsname Hyakinthos, der ein Fest zur Voraussetzung hat, begegnet in Sparta, Gytheion, Byzantion, Kalymna, Kos, Knidos, Rhodos, Thera, Lato und Malla auf Kreta, eine Phyle Ἰακυνθίδες auf Tenos.

² SGDI. 3502; 3501; 3512. Robert, *Hellenica*, VII, 1949, S. 114 ff.

³ Cook, *Zeus* III S. 181 ff., handelt ausführlich über die Geburt des Erichthonios, das Bildmaterial vorlegend, und S. 237 ff. über die Töchter des Kekrops.

⁴ Siehe L. Malten, *Arch. Jahrb.* XXIX, 1914, S. 190; χθών ist aber nicht das unterirdische Reich der Toten, sondern die ζείδωρος ἄρουρα, wie es in Homer heißt. Ausführlicher Nilsson, *MMR.* S. 480 ff.

⁵ Eur., *Ion* V 281 f.

⁶ Nilsson, *MMR.* S. 487 ff. und *AfRw.* XXXII, 1935, S. 95 ff. = *Opusc.* II S. 562 ff.

⁷ Ungenügend veröffentlicht und besprochen von S. Reinach, *Rev. arch.* I, 1900, S. 93 ff. = *Cultes, mythes et religions* II S. 262 ff.; J. Svoronos, *Journ. d'arch. numismatique* IV, 1901, S. 386; Farnell, *Cults* III S. 255 f. Taf. XXIIb; Harrison, *Proleg.* S. 526; Furtwängler, *Reichhold, Griech. Vasenmalerei*, Text II S. 59. Jetzt liegt endlich ein guter Lichtdruck vor bei H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, Taf. 32, der S. 231 ff. diese Vasen zusammenstellt, abbildet und bespricht.

streckt, hinter ihr Iakchos und links Kore. Auf der einen Seite einer Kertscher Pelike¹ erscheint wieder der eleusinische Kreis mit einigen Nebenfiguren (Taf. 46, 2). Die Hauptszene zeigt eine sitzende Frau mit Polos und Szepter, neben der ein größeres Kind mit einem Füllhorn steht, rechts Kore und links Iakchos. Das Kind mit dem Füllhorn erscheint auf einem fragmentierten Schalendeckel des 4. Jahrhunderts in Tübingen (Taf. 45, 1)² zwischen Demeter und Kore stehend. Unter den Nebenfiguren befinden sich Dionysos, Herakles und die Dioskuren, wie auf der Pourtalèsvase,³ welche nach dem Mythos die ersten Fremden waren, die eingeweiht wurden; ihre Darstellung deutet den Anspruch der Mysterien auf panhellenische Geltung an (s. u. S. 734). Die andere Seite der Kertscher Pelike bietet eine Geburtsszene (Taf. 46, 1): Ge reicht dem Hermes, neben dem Athena steht, ein Kind. Eine Gruppe links besteht aus Demeter und Kore und eine andere rechts aus dem eleusinischen Paar, dem Gott und der Göttin, nicht Zeus und Hera. Um den Namen des Kindes zu finden, müssen wir unter den mythologischen Geburtsszenen suchen. Weder die Geburt des Dionysos⁴ noch die des Erichthonios, die formal ähnlich dargestellt wird, gehört in den eleusinischen Kreis, wohl aber die des Plutos, die schon von Hesiod erwähnt wird; und zwar in Worten, die einer Homerstelle (ε 125 ff.) entlehnt sind, wo von der Vereinigung der Demeter und des Iasion auf dem dreimal gepflügten Brachfeld gesprochen wird.⁵ Schwierigkeit macht die Geburtsszene auf der Kertscher Pelike nur deshalb, weil nach Furtwänglers Angabe dort das Kind in ein Rehfell gehüllt und mit Efeu bekränzt ist. Es liegt hier mithin eine Vermischung mit dem Dionysos Liknites, dem Kind in der Getreidewanne, vor; die anderen Darstellungen zeigen zur Genüge, daß das Kind Plutos bedeutet, dessen charakteristisches Attribut das Füllhorn ist. In dieselbe Reihe gehört ein kürzlich am Westabhang des Areopags gefundenes Relief aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts.⁶ Links thront Demeter und neben ihr steht Kore mit der Fackel, dann folgt ein in kurze Tracht gekleideter Mann, der auf dem linken Arm ein Kind und in der Hand ein Füllhorn trägt; in der erhobenen

¹ Am besten abgebildet bei Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei II Taf. 70, besprochen Text II S. 51 ff. Mißlungene Deutung von Svoronos a. a. O. S. 284 ff.; Farnell, Cults III S. 253 ff.; Taf. XXIIa; Ch. Picard, BCH. LV, 1931, S. 35.

² C. Watzinger, Griech. Vasen in Tübingen, 1924, Taf. 40 und S. 57. Diese Vase ist leider in der Aufzählung, AfRw a. a. O. S. 95, übersehen worden (hinzugefügt Opusc. II S. 563). Die Deutungen Watzingers geben zu Zweifeln Anlaß. Der sitzende, in ein gesticktes Ärmelgewand gekleidete Mann mit einem Szepter, den er als Triptolemos anspricht, ist eher Eumolpos. Vgl. die von Kuruniotis, Eph. arch. 1938, S. 223 ff., veröffentlichte spätrotfigurige Stannos aus Eleusis mit der Darstellung des Daduchs, welche zeigt, daß die hieratische Tracht in Eleusis ähnlich war. Der Mann mit einem Thyrsus links von Demeter, neben dem Kopf und

Schweif eines Panthers erhalten sind, ist nicht Iakchos, sondern Dionysos, der in dieser Zeit auf eleusinischen Denkmälern erscheint. Iakchos möchte ich erkennen in dem Mann zwischen den Dioskuren, von dem nur Stirn und Fackel erhalten sind; er führt diese den Weihen zu.

³ Farnell, Cults III Taf. XIX u. ö. Herakles auch auf der Kertscher Pelike.

⁴ Darauf wurde die Darstellung gedeutet von C. Robert, Arch. Märchen (Philol. Unters. X), 1886, S. 179 ff.

⁵ Hesiod, Theog. V. 969 ff.

⁶ Hesperia XVII, 1948, S. 177 u. Taf. LIV, 2. Der Herausgeber meint wohl mit Recht, daß die Darstellung des Mannes mit dem Kind von der Ereine mit dem Plutoskind des Kephisodot inspiriert sei. Auf Schol. Aristoph. Ran. V. 479 verweisend nennt er den Mann Ἰακχος πλουτοδότης. Oder ist er Triptolemos? Das Attribut in seiner rechten Hand ist so undeutlich, daß es keinen Anhalt für die Deutung gibt.

rechten Hand hält er ein Trinkhorn oder eine kurze Fackel; rechts stehen Adoranten, wie gewöhnlich in viel kleinerem Maßstab. Das Kind ist offenbar Plutos, die Benennung des Mannes ist zweifelhaft.

Der Mythos von dem Sohne Demeters, Plutos (d. h. der Getreidevorrat), der in den agrarischen Kult von Eleusis ausgezeichnet paßt, wurde zurückgedrängt, weil neben der Tochter Kore für das Söhnlein der Demeter kein Platz war. In der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, in der auch sonst eine Wandlung in der Auffassung der Mysterien zu spüren ist, erlebte er eine Renaissance; es ist dieselbe Zeit, in der Kephisodot die Eirene mit dem Plutoskind auf dem Arm schuf; die alte Vorstellung wurde durch die Zeitumstände wieder zu Ehren gebracht. Es wird nicht erzählt, daß Plutos stirbt, wohl aber wird er auf einem Vasenbild als weißhaariger Greis dargestellt. (Taf. 42, 1).¹ Wir finden Plutos in allen Altersstufen, auf der Hydria aus Rhodos als Säugling, auf der Kertscher Pelike als älteres Kind und auf der Nolaner Hydria als bejahrten Greis; das entspricht dem Kreislauf der Vegetation. Die Vasenbilder stellen dar, wie das Kind von der Erdgöttin einer Wärterin oder dem Hermes, der so oft als Träger eines göttlichen Kindes auftritt, übergeben wird; d. h. wir finden wieder das Kind, das anderen zur Pflege übergeben wird.

Zusammen mit dem Erichthonios wurden Schlangen in der Kiste eingeschlossen, und Schlangen gehören dem eleusinischen Kreis an, worauf noch (S. 474) zurückzukommen ist. Das Kind Archemoros, dem zu Ehren die nemeischen Spiele gefeiert wurden, starb an einem Schlangenbiß. Diese Tatsache, die Hervorhebung der Bestattungsbräuche im Mythos und der Umstand, daß nicht seine Mutter, sondern seine Amme darin eine Rolle spielt, sind als Anzeichen dafür angeführt worden, daß auch er ein Kind dieses Typus sei.² Wenn dem so ist, ist der Mythos stark umgewandelt worden.

Die Mythologie und auch der Kult des Zeus auf Kreta³ sind durch auffallende Züge ausgezeichnet – Zeus wird hier als geboren und gestorben aufgefaßt –, deren Eigentümlichkeit nicht dadurch verwischt werden darf, daß die Geburtssage in die allgemeine Mythologie Aufnahme gefunden hat. Die Geburtssagen der Götter gehören nicht zu der urgriechischen Religion; die wichtigsten unter ihnen haften an ungriegischen Heiligtümern und ihren

¹ Eine Nolaner Hydria im British Museum RL. I S. 1902; Corpus vasorum, British Museum fasc. 6 Taf. 84b–c, Farnell, *Cults III* Taf. XXXIIa (nur Plutos), nicht beschriftet, aber durch das Füllhorn kenntlich; er tritt neben Kore, Demeter, Hekate und zwei weiblichen Nebenfiguren bei der Aussendung des Triptolemos auf. Auffällig ist ein Krater in Berlin, auf dem Herakles einen weißhaarigen Mann mit einem großen Füllhorn auf dem Rücken trägt. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, Bibl. éc. fr. 172, fügt zwei andere Vasenbilder hinzu, die sich nur dadurch unterscheiden, daß der Getragene einen schwarzen Bart hat und mit Lorbeerzweigen bekränzt ist, alle drei abgebildet Taf. XXVI. Er war ge-

neigt, ihn als den unterweltlichen Dionysos zu deuten in dem u. S. 598 A. 4 zitierten Aufsatz S. 319ff.; zurückhaltender a. a. O. S. 199; m. E. ist er Plutos, s. *Gnomon* XXIV, 1952, S. 256. K. Schauenburg, Plutos und Dionysos, *Arch. Jahrb.* LXVIII, 1953, S. 38 ff., stellt die Vasenbilder u.s.w. zusammen.

² H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, 1928, S. 191.

³ W. Aly, *Ursprung und Entwicklung der kretischen Zeusreligion*, *Philol.* LXXI, 1912, S. 457ff., wo deridäische Zeus chthonisch aufgefaßt ist; E. Neustadt, *De Jove cretico*, Diss. Berlin 1906, behandelt die Nebenfiguren Adrastea, Amalthea, Melissa; E. Poerner, *De Curetibus et Corybantibus*, Diss. Halle 1913, S. 245ff., die Kureten.

Göttern.¹ Wie und warum diese Vorstellungen an den Wettergott, den Wolkensammler und Blitzschleuderer, den Vater Zeus, angeschlossen worden sind, ist eine Frage, die nicht enträtselt werden kann;² sie stehen in einem solchen Widerspruch zu seinem Charakter, daß ihr un griechischer Ursprung sicher scheint, und sie sind so streng auf Kreta begrenzt, daß ihre minoische Herkunft als sicher behauptet werden kann.

Zeus wurde in einer Grotte auf Kreta geboren; welche Grotte das war, wird sehr verschieden angegeben;³ andere Plätze, besonders in Arkadien, machen der Insel die Ehre streitig;⁴ sie sind aber später dem Wunsch entsprungen, mit dem berühmten kretischen Mythos zu rivalisieren, dem Zeus das Epitheton Κρηταγενής⁵ verdankt. Nachdem Rhea das Zeuskind geboren hat, verschwindet sie aus der Geschichte; nach dem ältesten Zeugen, Hesiod, nahm Gaia das Kind, um es zu pflegen, trug es nach Lyktos und verbarg es in einer Grotte auf dem Ziegenberg.⁶ Auch hier kehrt der Zug wieder, daß das von seiner Mutter verlassene Kind von Naturmächten gepflegt wird, denn Gaia übergab es ihnen, wie sie Erichthonios und Plutos ihren Pflegerinnen übergab.

Die Kindheitsmythologie des Zeus ist ungewöhnlich stark von Märchenmotiven durchsetzt. Das eine ist die Erzählung von dem Stein, der dem Kronos statt des Kindes gereicht wurde und den er später samt den Geschwistern des Zeus von sich gab. Das zweite Motiv ist das von dem ausgesetzten Kind, das von Tieren ernährt wird, wie das von so vielen Reichsgründern und Heroen erzählt wird.⁷ Es findet sich auf Kreta wieder. Die Einwohner der Stadt Elyros im südwestlichen Kreta stellten in Delphi die Bronzestatue einer Ziege auf, welche die Zwillinge der Akakallis, Phylakides und Philandros, ernährte;⁸ nach einem anderen Mythos wurde Akakallis' Sohn Milatos, Eponym der Stadt Milatos unweit der Mirabellobucht, von Wölfen ernährt.⁹ Münzen aus Kydonia zeigen eine Hündin, die ein Kind ernährt (Taf. 27, 6); das Bild wird gewöhnlich auf den Eponymen der Stadt, Kydon, gedeutet, der auch als Sohn der Akakallis bezeichnet wird, obgleich seine Ernährung

¹ Apollon auf Delos, Artemis in Ephesos. Dionysos' Mutter ist die thrakische Semele; dieser Sage ist die Geburt des Asklepios nachgebildet; die Geburtsgeschichte des Hermes mag eine lustige Erfindung sein. Wilamowitz, Sitz.-Ber. Akad. Berlin, 1929 S. 48 A. 2.

² Was ich MMR. S. 469 ff. angeführt habe, kann nur als Notbehelf betrachtet werden.

³ Die diktäische Grotte, Apollod. I 1, 6; der Berg Dikte, Diod. V 70; Athen IX p. 375 F; Ida, Callim., Hymn. I V. 6; das Ατρυχόν ὄρος bei Lyktos, Hesiod. Theog. V. 477 ff. Konziliatorisch: Geburt in der diktäischen und Erziehung in der idäischen Grotte, Diod. V 70; Apoll. Rhod. II V. 1237 u. III V. 134; Callim., Hymn. I V. 34.

⁴ Paus. IV 33, 1; Lykaion liegt in der Parrhasia, wohin Kallimachos a. a. O. die Geburt verlegt; über die arkadischen Sagen E. Neustadt a. a. O. S. 22 ff. Messenien, Paus. IV 33, und andere Orte sind

zu offenbar sekundär, um angeführt zu werden; aufgezählt Cook, Zeus I S. 148 ff.; vg. RL. II S. 578 ff.; s. Nilsson, MMR S. 463 A. 2. Nur das von alten Sagen und Kulte durchtränkte Arkadien hat vielleicht neben Kreta einige Ansprüche, sie sind aber sehr unsicher.

⁵ Auf kretischen Inschriften und Münzen und in Mylasa, s. P. Deiters, De Cretenisum titulus publicis, Diss. Bonn 1904 S. 49. Nach Gaza übertragen (gegen E. Bethe, Hermes LXV, 1910, S. 204, der ihn dort für alt hält).

⁶ Hesiod, Theog. V. 477 ff.

⁷ Romulus und Remus, Kyros, Telephos, Hippothoos, Aigisthos, Antilochos, Paris, Atalante, Pelias und Neleus, Aiolos, Boiotos, Hygin, fab. 252; Aelian, V. H. XII 42.

⁸ Paus. X 16, 5.

⁹ Anton. Lib. 30; nach Apollod. III 1, 2 ist Miletos Sohn der Areia, vielleicht liegt eine Verwechslung vor.

durch Tiere literarisch nicht bezeugt ist.¹ Einige kydoniatische Münzen zeigen einen Blitz über die Hündin, und auf anderen Münzen wird an die Stelle dieser Gruppe ein Zeus vom Typus des Zeus Kretagenes gesetzt. Man darf schließen, daß in Kydonia erzählt wurde, das Zeuskind sei von einer Hündin ernährt worden.² Hellenistische Autoren erzählen ferner, daß eine Sau dem Zeuskind ihre Zitzen reichte und durch ihr Grunzen verhinderte, daß das Wimmern des Kindes bemerkt wurde. Daher ist das Schwein heilig, und die Einwohner der Stadt Praisos bringen ihm ein Opfer.³ Münzen von Lyttos und Hierapytna zeigen die Protome einer Sau, diejenigen von Praisos dagegen den Vorderteil einer Ziege bzw. ein von einer Kuh ernährtes Kind;⁴ eine Vermischung ist eingetreten; die Geschichte bleibt aber dieselbe. Die geläufige Sage ist die von der Ziege Amaltheia, die zu einer Nymphe, die das Kind mit Ziegenmilch ernährte, anthropomorphisiert worden ist. Diese gedrängte Übersicht⁵ zeigt, wie stark die Geschichte auf Kreta verwurzelt und wie verbreitet sie war. Sollte ein in Knossos gefundener Siegelabdruck, der ein Kind unter einem gehörnten Tier, wohl einer Ziege, zeigt (Taf. 26, 6),⁶ in diesem Sinn gedeutet werden dürfen, so wäre das Motiv als minoisch bezeugt; leider ist das unsicher, weil die Darstellung die Ernährung des Kindes nicht andeutet.

Eine erst in hellenistischer Zeit erzählte Geschichte ist so merkwürdig und eigentümlich, daß man sicher annehmen kann, daß sie eine von den alten, damals eifrig aufgelesenen lokalen Mythen ist. Zeus wurde danach in einer Grotte auf Kreta geboren, wo Bienen nisteten. Zu bestimmter Zeit jedes Jahr sieht man ein mächtiges Feuer aus der Grotte aufleuchten, wenn das Blut von der Geburt siedet (ἐκζέη). Einige Männer, die Honig stehlen wollten, sahen die Windel des Zeus, wurden aber von seinem Blitz erschlagen.⁷ Das Bemerkenswerteste ist nicht nur die naturalistische Erwähnung der Geburt, sondern vor allem der Umstand, daß sie jährlich stattfindet. Dies Zeuskind ist der ἐνιαυτός δαίμων Miß Harrisons, die jährlich wiedergeborene und auch jährlich absterbende Vegetation.

Zeus soll auf Kreta auch gestorben und begraben sein, ein Mythos, der – erst in hellenistischer Zeit erzählt, dann aber oft wiederholt – den Kretern den Ruf von Lügnern eintrug.⁸ Dies ist offenbar wieder eine von den eigentümlichen kretischen Vorstellungen, welche in die ältere Mythologie nicht hineinpaßten und in dieser keinen Platz finden konnten, aber von den

¹ Schol. τ 176; Schol. Apoll. Rhod. IV V. 1490 u. a.; über die Vaterschaft vgl. O. Roßbach, N. Jahrb. f. klass. Alt. VII, 1901, S. 394f.

² J. Svoronos, Numism. de la Crète ancienne, 1890, Taf. IX; ders. Νομισματικά, τύποι αναφερόμενοι εἰς τὴν ἐν Κρήτῃ παιδοτροφίαν τοῦ Διός. Eph. arch. 1893 S. 1 mit Taf. 1.

³ Agathokles von Babylon und Nearchos von Kyzikos bei Athen. IX p. 375 Ff. Über das Opfer s. o. S. 213.

⁴ Svoronos a. a. O. Taf. XVII 6; XXI; XXVII, 2, 25–28; die Kuh besser Numismatic Chronicle XVI, 1896, Taf. II 10 S. 18; B. V. Head, Hist. Nummorum², 1911, S. 468 bzw. 471; Catalogue of Coins in the

British Museum, Crete, Taf. XIV 1–5, 8, 9.

⁵ Ausführlicher Nilsson, MMR. S. 466ff.

⁶ BSA. IX, 1902–03, S. 88 Abb. 60; Evans, Palace of Minos I S. 515 Abb. 373. ⁷ Der sog. Boios bei Anton. Lib. 19. Falls eine schw.-fig. Amphora aus Vulci, auf der einige von Bienen angegriffene Männer dargestellt werden, sich auf diesen Mythos bezieht, geht die Überlieferung viel weiter zurück, Cook, Zeus II S. 928f. mit Taf. XLII; Corpus vas. ant., Great Britain, Fasc. 4 Taf. 32.

⁸ Stellensammlung bei Cook, Zeus I S. 157 A. 4; II S. 940ff.; F. Pfister, Der Reliquienkultus im Altertum, RGVV. V: 1, 1909, S. 385ff. u. a. Über die angebliche Grabinschrift s. Nilsson, MMR. S. 483 A. 2.

Euhemeristen begierig aufgegriffen wurden. Der Tod des Gottes widerstreitet allen griechischen Vorstellungen. Man darf weiter gehen und behaupten, daß, wenn der Gott jährlich stirbt, er auch jährlich geboren werden muß. Das widersprach aber nicht nur der allgemeinen griechischen Vorstellung, sondern auch der euhemeristischen, so daß es fallen gelassen wurde.

Die Geburt und der Tod des Gottes vertreten das Aufsprießen und das Verwelken der Vegetation; dazwischen fallen ihr Wachstum und ihre Blüte, welche seltener in Mythen, oft in Riten Ausdruck gefunden haben. Hierauf bezügliche Riten und Vorstellungen, die sich mit den schon erwähnten zu einem Zyklus zusammenfügen, finden sich auch auf Kreta an Zeus angeknüpft. In dem Tempel des diktäischen Zeus in Palaikastro an der Ostküste ist eine Inschrift mit einem merkwürdigen Hymnus an Zeus gefunden worden.¹ Die Inschrift ist spät, zu Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr., eingegraben, die Hymnus ist, nach dem glatten Metrum zu urteilen, viel früher, in hellenistischer Zeit verfaßt worden und geht auf ältere Vorstellungen und Riten zurück. Zeus wird μέγιστος κοῦρος genannt, wird an der Spitze seiner Dämonen kommend begrüßt und angerufen, fürs Jahr nach Dikte zu kommen, um sich an dem Gesang und der Musik zu freuen, welche die Sänger um seinen Altar stehend anstimmen. Man wäre versucht, in der Erwähnung des Berges Dikte eine Anspielung auf die Geburt zu finden, jedenfalls erscheint Zeus als Jüngling, κοῦρος, und zwar als der größte κοῦρος. Darin hat man eine Andeutung auf die Kureten gefunden und die Sänger als solche angesprochen. Das kann nicht richtig sein, denn die Sänger führen keinen Waffentanz auf, sondern singen und spielen um den Altar stehend. Der Mythos von den Kureten wird in dem mittleren Teil des Hymnus erwähnt. Wichtig ist hier, daß die Epiphanie des Zeus alljährlich stattfindet; dasselbe (κατήτος = κατ' ἔτος) kehrt Z. 23 wieder, wo die Segnungen, welche die Ankunft des Zeus bringt, aufgezählt werden. Darauf folgt ein Abschnitt, in welchem Zeus gebeten wird: ὄρε in die Betten [δέ]μνια oder Vorratsgefäße [στά]μνια, in die Herden, in die Saaten, in die Städte, in die Schiffe, in die jungen Bürger, in Themis. Das Springen führt den Segen herbei, aber wie? was ist darunter zu verstehen? Die Herausgeber verstehen es als „springen für“ und beziehen es auf die Sprünge der Tänzer. Der Chor tanzt aber nicht, und der Gott ist ein Jüngling,² nicht das Kind, das die Kureten umtanzen. Der Ausdruck muß buchstäblich genommen werden: „in etwas springen“ („fahren“) und nicht übertragen: „um einer Sache willen springen“. ³ Dahinter liegt wohl der noch ursprünglichere Sinn „bespringen“, obgleich das Wort in dem erst in später Zeit verfaßten Hymnus in metaphorischem Sinn verwendet wird und der Ausdruck auf die Städte, die Schiffe usw. ausgedehnt wird; für die Herden paßt der alte Sinn.

¹ Veröffentlicht von R. Bosanquet und G. Murray, BSA. XV, 1908–09, S. 339ff., mit einem Aufsatz von J. E. Harrison, The Kouretes and Zeus Kourios, S. 308ff.; die darin niedergelegten Ideen hat sie in ihrem Buch, Themis, 1912, weiterentwickelt. Ferner K. Latte, De saltationibus Graecorum, RGVV XIII: 3, 1913, S. 45ff.; W. Aly, Philol. LXXI, 1912, S. 469ff.; J.

Poerner, De Curetibus et Corybantibus, Diss. Halle 1913 S. 264ff.; P. Mingazini, Religio I, 1920, S. 256ff.; M. Guarducci, L'inno a Zeus Dikteio, Studi e mat. XV, 1939, S. 1ff.; Nilsson, MMR. S. 474ff.

² Hierzu die Bemerkungen Lattes a. a. O. S. 54ff.

³ So Latte a. a. O. S. 49.

Es ist überliefert, daß das Bild des diktäischen Zeus, dem zu Ehren dieser Hymnus gesungen wurde, bartlos war;¹ er war also jugendlich, ein *χοῦρος*. Dieser jugendliche Zeus findet sich anderwärts auf Kreta wieder in Verbindung mit auf die Vegetation bezüglichen Bräuchen und Mythen. Zeus Velchanos,² dessen Tempel auf den Ruinen des minoischen Palastes von Hagia Triada erbaut wurde, wird auf Münzen von Phaistos als ein Jüngling dargestellt, der mit einem Hahn auf dem Schoß in den Ästen eines Baumes sitzt (Taf. 27, 5), und andere Münzen derselben Stadt zeigen eine junge Frau in einem ähnlichen Baum sitzend (Taf. 27, 4); mitunter ist ihr ein Adler beigegeben oder ist ein Adlerkopf auf dem Stamm des Baumes angebracht. Ein Typus zeigt den Adler im Schoß der Frau mit ausgebreiteten Flügeln (Taf. 27, 3), was an Leda mit dem Schwan erinnert.³ Der Kult findet sich auch an anderen Orten.⁴ Da einige Münzen dieses Typus am unteren Rand einen Stierkopf haben und die Rückseite aller einen Stier darstellt, wird die Frau allgemein Europa genannt. Wird doch erzählt, daß Zeus sein Beilager mit Europa unter einer immergrünen Platane nahe Gortyn vollzog;⁵ der Baum auf den Münzen ist aber keine Platane. Die Frage nach der Benennung der Frau ist hier weniger wichtig, das Wichtige ist, daß der jugendliche Zeus sich in Vogelgestalt mit einer Baumgöttin oder Baumnymph vereint; dasselbe Motiv kehrt wieder in der Sage, daß er in Gestalt eines Kuckucks die Liebe der Hera genossen hat.⁶ Diese ist die unter dem Namen der heiligen Hochzeit bekannte Vorstellung, die auch sonst an Zeus anknüpft; Homer schildert sie in glühenden Farben (Ξ 346 ff.); das war möglich, weil Hera Gemahlin des Zeus war. Auf Kreta war die heilige Hochzeit in Knossos nahe dem Fluß Theren lokalisiert, wo in einem Tempel Opfer gebracht wurden und die Hochzeit, wie sie ursprünglich geschah, nachgeahmt wurde.⁷ Es kamen also Riten der bekannten Art vor (oben s. S. 120 f.).

Der kretische Zeus unterscheidet sich stark von dem gemeingriechischen. Er wird geboren, von seiner Mutter verlassen, von Tieren genährt, er erscheint als Jüngling und vermählt sich mit einer Baumgöttin, stirbt und wird begraben. Dieser Lebenslauf ähnelt dem des Plutos, der als Säugling, als erwachsenes Kind und Greis dargestellt wird, obgleich von seinem Tod nichts verlautet. Der Lebenslauf des Plutos stellt die Entwicklung der Saat dar – denn der Reichtum ist der Getreidevorrat –, der Lebenslauf des kretischen Zeus die Entwicklung der Vegetation überhaupt. Da dieser Zyklus spezifisch

¹ Et. m. p. 276, 19 s. v. Δίκτη· ἐνταῦθα δὲ Διὸς ἄγαλμα ἀγένειον ἕστατο.

² Der Name, der sicher vorgriechisch ist, hat zu vielem Rätselraten Anlaß gegeben. E. Forrer, *Revue hittite et asiatique* II, 1931, S. 141 ff., sucht die Identität mit dem hethitischen Erdbegott Valharnanes und dem römischen Vulcanus zu erweisen. M. Guarducci, Velchanos – Volcanus, *Scritti in onore di B. Nogara*, 1937, S. 183 ff., zieht außer Volcanus den etruskischen Velchanos heran und bemerkt, daß Velchanos nicht vor dem 2. Jahrh. v. Chr. mit Zeus identifiziert wurde.

³ B. V. Head, *Hist. Nummorum*² S. 473; *Catalogue of Coins in the British Museum*, 21*

Crete, Taf. XV 10; Svoronos, *Numism. de la Crète anc.*, Taf. XII–XV, XXIII 24–26; Cook, *Zeus I* S. 528 ff. Abb. 391–400; II S. 946 Abb. 838–41.

⁴ Fest *Φελχάνιος* in Lyttos, *BCH.* XIII, 1889, S. 61 = *Inscr. cret.* I, XVIII 11 Z. 3; in Gortyn, *Mon. ant.* III, 1893, S. 23 Nr. 10 = ebd. IV 3; der Monat *Ἐλχάνιος* in Knossos, *BCH.* XXIX, 1905, S. 204 = ebd. I, XVI 3 Z. 2 und Gortyn ebd. IV 184.

⁵ Theophr., *Hist. plant.* I 9, 5; Plin., *H. N.* XII 11; Varro, *de re rust.* I 7, 6.

⁶ Paus. II 36, 1; Schol. Theocr. XV 64 nach Aristoteles; u. S. 430.

⁷ Diod. V 72.

ketisch ist und der Baumkult nach Ausweis der Denkmäler in der minoischen Religion besonders hervortrat, ist die Annahme wohl begründet, daß wir es hier mit einer aus der minoischen Zeit überlieferten Vorstellung zu tun haben, in welcher ein hervorstechender, auch sonst vorkommender Zug das von seiner Mutter verlassene und von den Naturmächten gepflegte göttliche Kind war. Dieser Zyklus gibt das Leben der Vegetation treu wieder und ist daher leicht verständlich, er stimmt aber nicht zu dem von Evans nach dem Vorbild der vorderasiatischen Religionen angenommenen jugendlichen Gott, der Sohn oder Paredros der Großen Mutter war. Auch in der Ausbildung des Vegetationskultes und seines göttlichen Vertreters hat das minoische Volk seine Originalität gezeigt, obgleich die Elemente auch sonst vorkommen.

Der Vegetationskult ist nicht selten stark gefühlsmäßig betont, und besonders wenn der Tod und die Geburt oder Wiederauferstehung seines göttlichen Vertreters gefeiert wird, brechen die Gefühle, die von den Gedanken an Tod und Leben erregt werden, ungestüm hervor. So viel ist den minoischen Denkmälern, welche den Baumkult darstellen, zu entnehmen, daß dieser einen gewissen ekstatischen Charakter hatte (oben S. 283f.). Sie stimmen zwar nicht im einzelnen, wohl aber in der Grundstimmung überein mit der hier verfolgten Vorstellungsreihe. Auch sonst nahm Kreta eine Sonderstellung in religiöser Hinsicht ein; in der archaischen Zeit war es die Heimat von Sühnepriestern und Wundermännern. Diese Neigung für die mystischen und emotionellen Seiten der Religion auf der Insel ist unbedingt ein Erbe aus der minoischen Zeit. Den tiefen Gegensatz und die scharfe Spannung in der griechischen Religion hat man auf die Formel von dem Gegensatz zwischen den olympischen Göttern der homerischen Ritterschaft und den chthonischen Göttern der Bauernschaft, welche die Toten aufnehmen und die Fruchtbarkeit hinaufsenden, bringen wollen; er ist viel mehr rassenmäßig bestimmt: auf der einen Seite die emotionelle Religion der vorgriechischen Bevölkerung, in welcher die Göttinnen den Göttern weit voranstanden und an der sich die Frauen lebhaft beteiligten, auf der anderen die nüchterne, rationalistisch gefärbte, einem patriarchalischen Volk entstammende griechische Religion, die in der ritterlichen homerischen Gesellschaft ihren stärksten Ausdruck fand, der jedoch auf angeborener Veranlagung baute.

Wenn dem so ist, so versteht man besser die gewaltsame religiöse Bewegung, die in der archaischen Zeit über Griechenland hereinbrach. Den ersten Sturm brachte Dionysos, ein Gott, der dem minoischen darin verwandt ist, daß er geboren wurde und starb. Man versteht besser, daß die dionysische Bewegung sich wie ein Lauffeuer über Griechenland verbreitete, wenn sie an alte Neigungen der eingeborenen Bevölkerung anknüpfen konnte, die von der griechischen Herrschicht bislang eingedämmt und zurückgedrängt gewesen waren, aber seitdem die alte und die neue Bevölkerung sich immer mehr verschmolzen hatten, bei gegebenem Anlaß wieder ausgelöst und freigemacht wurden.

4. Das Jenseits. Nach der unter den Griechen vorherrschenden Vorstellung ist das Jenseits das modrige, unterirdische Reich der wesens- und bewußtlosen Schatten, wo der unerbittliche Hades und die schreckliche Persephone herrschen. Neben diese Vorstellung tritt ganz unvermittelt die Vorstellung

von einem glückseligen Lande jenseits des Ozeans, wohin die Verwandten und Lieblinge der Götter zu einem Leben ohne Mühen und Sorgen entrückt werden.¹ Die Odyssee sagt (δ 561 ff.), daß Menelaos, weil er Schwiegersohn des Zeus ist, nicht sterben soll, sondern von den Göttern nach dem elysischen Feld am Ende der Erde entrückt werden wird, und Hesiod berichtet, daß von den Helden der Vorzeit einige starben, andere von Zeus Leben und Wohnung fern von den Menschen am äußersten Rand der Erde auf den Inseln der Seligen neben dem tiefwirbelnden Ozean erhielten.² Die späteren Erwähnungen gehen uns hier nichts an; das Interessante an ihnen ist, daß sie zeigen, wie aus dieser Vorstellung der *τόπος εὐσεβῶν* als ein wirkungsvoller Gegensatz zu der Unterwelt und den darin Gestraften entwickelt wurde.³

Der Gegensatz zum Hades ist so scharf wie nur möglich. Der Mensch stirbt nicht, sondern wird lebend nach dem Elysion oder den Inseln der Seligen versetzt, er lebt dort in voller Körperlichkeit fort. Es ist ein Schlaraffenland, aber dieses Wunschland, von dem der mühebeladene Mensch träumt, ist von einer schon weit entwickelten Gesellschaft ausgemalt; wo ein solches Land sich unter ursprünglicheren Völkern findet, ist es das in lichten Farben gemalte Jenseits, wohin die Menschen nach dem Tode kommen. Beispiele anzuführen ist überflüssig. Es ist auch recht gewöhnlich, daß man sich das Reich der Dahingeschiedenen an dem Ende der Welt, jenseits des großen Wassers liegend, vorstellt. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß das Elysion bzw. die Inseln der Seligen eine Jenseitsvorstellung ist; sie kehrt in dem Garten der Hesperiden wieder; die Fahrt des Herakles dahin bedeutet dasselbe wie die Heraufholung des Kerberos, die Überwindung des Todes oder richtiger das Ende seiner Mühen durch den Eintritt in die Gefilde der Seligen.⁴ Durch den scharfen Gegensatz, in welchem diese Vorstellung zu dem dumpfen und modrigen Hades steht, erklärt es sich, daß der Mensch nicht durch den Tod, sondern lebend nach diesem Reich versetzt wird. Das Wort *μακάρες* bedeutet bei Homer nicht die seligen Hingeschiedenen, sondern wird besonders von Göttern und glücklichen Menschen gesagt. Der Gegensatz, und zwar besonders die volle körperliche Existenz, die das Leben in den Gefilden der Seligen voraussetzt, war so groß, daß die Griechen, an ihren Hades ge-

¹ E. Wikén, Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Apenninenhalbinsel bis 300 v. Chr., Diss. Lund 1937 Kap. I, Das primitive Weltbild der Vorhellenen und Hellenen, S. 1ff., gibt eine klare Darstellung der beiden verschiedenen Weltbilder. Vorhellenisch sind nach ihm der Okeanos, die himmelstützenden Pfeiler rings um die Erde, das Jenseits sowohl als Götterland wie als Totenreich; die Rückkehr der Sonne auf dem Okeanos; hellenisch sind die Zentralstütze bzw. der Götterberg, die Unterwelt, die Rückkehr der Sonne durch die Unterwelt; das letzte hat auszuscheiden, da es den Mysterienreligionen angehört; hinzuzufügen ist die Wagenfahrt des Helios über den Himmel.

² Hesiod, Op. V. 166 ff.

³ L. Maltén, Elysion und Rhadamanthys, Arch. Jahrb. XXVIII, 1913, S. 35ff.

Gegen ihn richtet sich P. Capelle, Elysium und Inseln der Seligen, AfRw. XXV, 1927, S. 245ff.; XXVI, 1928, S. 17ff. Vgl. Nilsson, MMR. S. 540ff. Auch wenn die Stelle der Odyssee aus einem Nostos des Menelaos stammen sollte, wie Capelle behauptet, ist sie jedenfalls das älteste Zeugnis. Seine Behauptung S. 33, daß im Homertext ursprünglich *ἐς μακάρων νήσους*, nicht *ἐς Ἠλύσιον πεδίον* stand, ist sehr gewagt und macht keinen Unterschied aus. Mit den Ausführungen von J. G. Vürtheim, Rhadamanthys, Ilithyia, Elysion, Mededeelingen, Akad. Amsterdam. Afd. Letterkunde LIX, 1925, S. 1ff., kann ich mich nicht befreunden; *Ἠλύσιον* = *ἐνηλύσιον*, Rhadamanthys ein Sonnengott.

⁴ Nilsson, Myc. Origin of Greek Mythol. S. 214.

wöhnt, nicht denken konnten, daß der gewöhnliche Mensch durch den Tod dahin kam; das Elysion wurde den Lieblingen der Götter reserviert, die dahin lebendig entrückt wurden.

Schon hieraus läßt sich folgern, daß das Elysion eine ungriechische Vorstellung ist, und man wird schon deswegen geneigt sein, sie der vorgriechischen Bevölkerung zuzuschreiben. Malten hat das dadurch beweisen wollen, daß Ἠλύσιον mit dem Namen der vorgriechischen Göttin Eileithyia sprachlich zu verbinden sei und daß der vorgriechische Rhadamanthys im Elysion herrscht. Der erste Grund ist nicht stichhaltig (oben S. 313), und Capelle ist im Recht, wenn er verneint, daß Rhadamanthys Herrscher des Elysion war, dagegen im Unrecht, wenn er die feste Verknüpfung des Rhadamanthys mit dem Elysion bestreitet. Gerade die Kürze des Ausdrucks ὁ ζανθός Παδαμάνθους (δ 564) zeigt, daß es eine typische, wohlbekannte Verbindung war. Man kommt nicht um den Schluß herum, daß der sicher vorgriechische Name des Rhadamanthys durch seine feste Verknüpfung mit dem Elysion auch dieses der minoischen Religion zuweist.¹ Dies ist das Ergebnis von Maltens Aufsatz, es kann aber erst gesichert werden, wenn verwandte Vorstellungen in der minoischen Zeit nachgewiesen werden können.

Über die minoischen Vorstellungen und Bräuche in bezug auf die Toten, wenigstens wie sie sich am Ende der minoischen Zeit gestaltet hatten, als der mykenische Einfluß sich schon fühlbar machen konnte – geben die Bilder des berühmten Sarkophages aus Hagia Triada Auskunft (Taf. 10).² Auf der einen Langseite ist eine Opferszene dargestellt. Ein Ochse liegt gebunden auf dem Schlachttisch, das Blut strömt aus der Wunde im Hals in einen Eimer, der darunter steht; unter dem Tisch liegen zwei Ziegen. Hinter dem Opfertisch stehen drei Frauen, vor ihm eine in einen Fellschurz gekleidete Frau

¹ Capelle nennt den Rhadamanthys einen Karer und spricht von der Zurückführung des Elysion auf karische Einflüsse, a. a. O. S. 39. Als U. Köhler seinen Aufsatz von dem Ursprung der mykenischen Kultur, Athen. Mitt. III, 1878, S. 1ff., schrieb, war die Zurückführung auf die Karer eine scharfsinnige Arbeitshypothese, deren teilweise Berechtigung die fortgesetzte Forschung erwies, zugleich aber stark eingeschränkt hat. In einem fünfzig Jahre später veröffentlichten Aufsatz ist der Ausdruck irreführend, auch wenn er von anderen verwendet wird. Schon Malten hatte fünfzehn Jahre früher den Rhadamanthys einen vorgriechischen Kreter genannt, a. a. O. S. 37. Indem Capelle betont, daß Ἠλύσιον eine späte Bildung ist, will er damit den Anschein erwecken, daß sie nachhomerisch sei. Das ist unerweislich und unglaublich.

² Veröffentlicht und gut behandelt von R. Paribeni, Mon. ant. XIX, 1908, S. 1 ff.; F. von Duhn, AfRw. XII, 1909, S. 278ff.; E. Petersen, Arch. Jahrb. XXIV, 1909, S. 162ff.; J. E. Harrison, Themis, 1912, S. 158ff.; Evans, Palace of Minos I S. 438ff.; Nilsson, MMR.

S. 368ff.; Cook, Zeus II S. 516ff. – Ich ziehe vor, den berühmtesten Ring des Nestor unberücksichtigt zu lassen; er wurde veröffentlicht von A. Evans, JHS. XLV, 1925, S. 43ff., und wieder besprochen und gegen Einwände verteidigt, Palace of Minos III S. 145ff. Er ist angeblich im Grab A in Kakovatos gefunden, ebd. IV S. 279. Ich habe den Grund, warum ich die Echtheit bezweifle, MMR. S. 554 (MMR² S. 43ff.) angegeben und die Deutungen besprochen: Ein Löwe wird, auf einem Tisch mit drei niedrigen Füßen liegend von zwei Frauen angebetet, dargestellt. Der Tisch ist die von anderen Darstellungen, z. B. gerade der des Sarkophages, bekannte Schlachtbank, die der Künstler zu einem Thron des verehrten Tieres gemacht hat. Ein solches Mißverständnis kann einem minoischen Künstler nicht zugeutraut werden. Der Siegelabdruck, Palace of Minos IV S. 568 Abb. 542a, bietet eine ganz andersartige Darstellung. Andere Einwände von Lefebvre de Noettes, Comptendu Acad. inscr., 1926, S. 38ff.; P. Couissin, Rev. arch. XXIV, 1926, S. 81f. Vgl. Ch. Picard, Litteris V, 1928, S. 4 A. 1.

vor einem Altar, auf dem sich ein Korb befindet; darüber sind eine Libationskanne und ein Korb mit Früchten gemalt. Hinter dem Altar ist eine von einer Doppelaxt gekrönte Säule, auf der ein Vogel sitzt, und schließlich eine Umhegung mit heiligen Hörnern und einem Baum (vgl. oben S. 281). Die zweite Langseite zeigt zwei Szenen, links gießt eine mit dem Fellschurz bekleidete Frau eine Flüssigkeit in ein großes Gefäß, das zwischen zwei mit Grün umwundenen und von Doppeläxten gekrönten Säulen steht, auf denen Vögel sitzen, links stehen eine Frau mit zwei Eimern und ein Leierspieler. Die zweite Szene zeigt links einen Bau, vor dem ein in ein Fellkleid eng eingehüllter Mann (der Tote) steht, vor ihm ein Baum und ein Altar. Drei in Fellschürzen gekleidete Jünglinge bringen Gaben, ein Boot¹ und Kälber. Die Schmalseiten zeigen Frauen in Wagen, die auf der einen Seite mit Pferden, auf der anderen mit Greifen bespannt sind.

Unter Heranziehung ägyptischer Analogien deutet Paribeni die Bilder teils auf Bestattungsbräuche, teils auf Riten, welche bezwecken, dem Toten die Pietät der Nachlebenden und eine gute Fahrt in das Jenseits zu sichern. Von Duhn hebt die Ähnlichkeit mit den griechischen Opferriten hervor und sieht in der Darstellung eine Totenerweckung. Hiermit stimmt Evans im großen und ganzen überein. Petersen meint dagegen, daß die Bilder einen Zyklus von Riten und Mythen, die sich auf die Perioden der Vegetation beziehen, darstellen, und dieser Deutung kommt Miß Harrison nahe. Cook bezieht die Bilder auf das Hervorlocken der Frühlingsregen und die dadurch erfolgte Wiederbelebung der Vegetation. Da die Bilder einen Sarkophag schmücken, ist es natürlich, sie auf den Toten und den Totenkult zu beziehen; andererseits gehören einige Symbole, die Doppeläxte und die Vogel-epiphanie, dem Götterkult an, was ferner durch Fragmente von Wandgemälden aus dem Palast zu Hagia Triada bestätigt wird; diese zeigen einige denen der Opferszene ganz ähnliche Figuren.² An eine Palastwand malt man keine Bilder aus dem Totenkult. Daher haben einige Forscher die Darstellungen auf den Kult der Götter bezogen.³ Bei einem Sarkophaggemälde wäre das erstaunlich. Der Sarkophag von Hagia Triada steht nicht mehr vereinzelt da. Ein anderer aus Episkopi (Taf. 11, 1)⁴ hat auf der Vorderseite zwei Felder, von denen das eine nur ornamental verziert ist, das zweite ein Paar heiliger Hörner mit einer Doppelaxt, einen Vogel, zwei Ochsen und zwei andere Paare heiliger Hörner zeigt. Ein Larnax aus Palaikastro⁵ hat in dem einen Feld ein Paar auf einem Pfeiler stehende heilige Hörner, zwischen denen sich eine Doppelaxt auf einer Basis erhebt, in dem anderen Feld einen Greifen und zwei Paare heiliger Hörner. Der Larnax von Mallia⁶ hat nur eine große Doppelaxt, auf der ein Vogel sitzt. Ein neugefundener Sarkophag aus Nirou

¹ Einige halten den Gegenstand für einen Elfenbeinzahn, was unglaublich ist; s. Nilsson, MMR. S. 378 A. 3.

² Bei Paribeni a. a. O. S. 69ff. Abb. 21 u. 23; Nilsson, MMR. S. 376 f. Abb. 108 A. u. B.

³ Außer Petersen, Harrison und Cook G. Rodenwaldt, Athen. Mitt. XXXVII, 1912, S. 138ff.

⁴ Delt. arch. VI, 1921, Anhang S. 158 Abb. 5; Nilsson, MMR. S. 375 Abb. 107.

⁵ BSA. VIII, 1901-02, Taf. XVIII.

⁶ BCH. XLVII, 1923, S. 533 Abb. 9; LII, 1928, Taf. IX; der Vogel ist deutlicher gezeichnet S. 151 Abb. 1; der Text bezeichnet ihn als Storch, auf der Abbildung ist das kaum zu unterscheiden.

Chani¹ zeigt an den Langseiten einen Nautilus und das spätminoische, fächerförmige Ornament zwischen zwei Spitzen, die vielleicht ein Paar heiliger Hörner darstellen sollen, auf der einen Schmalseite einen stehenden Mann, der in eine dem orientalischen Plaid ähnliche Tracht gehüllt ist, welche die Schulter frei läßt. In diesen Darstellungen, die aus der tiefsten Verfallzeit stammen, ist nur das auf den Götterkult Bezügliche, die heiligen Hörner, die Axt, die Vögel, die Opfertiere, die sich alle auf dem Sarkophag aus Hagia Triada finden, aufgenommen; Szenen vermochten die Maler damals nicht mehr darzustellen. So roh sie auch sind, sind diese Bilder doch wertvoll, weil sie, wenn auch in verkürzter Andeutung, zeigen, daß die auf dem Sarkophag aus Hagia Triada deutlicher dargestellten Vorstellungen und Bräuche bis zum Ende der minoischen Zeit allgemein verbreitet waren.

Das Problem der Darstellung eines Götterkults auf einem Denkmal, das einem Toten gewidmet ist, löst sich, wenn man annimmt, daß der Tote apotheosiert und folglich in den Formen des Götterkults verehrt wurde. Das ihm dargebrachte Boot ist das Fahrzeug, in dem er die Fahrt nach den Inseln der Seligen antreten wird, und auf dieselbe Fahrt wird auf den Schmalseiten in anderer Weise angespielt; er fährt in einem von Pferden oder Greifen gezogenen Wagen. Diese Deutung wird durch die ägyptischen Beziehungen der Darstellung bestätigt. Der Einfluß der ägyptischen Religion auf die minoische ist mehrmals bezeugt, z. B. durch die Übernahme des Typus der Hippopotamusgöttin und durch das Sistrum auf der Schnitervase aus Hagia Triada. Paribeni sah in dem eingehüllten Mann vor dem Grab eine Mumie, worin man ihm nicht folgen kann, und verglich die bekannte ägyptische Zeremonie, die „das Öffnen der Augen des Toten“ genannt wird; er stellte auch andere Einzelheiten, die sicher ägyptischen Ursprungs sind, zusammen. Dazu ist die Felltracht hinzuzufügen, welche von zwei Klassen von ägyptischen Priestern getragen wurde, von denjenigen, die im Totenkult, und von denjenigen die in der Prozession mit dem heiligen Boot auftraten, was genau zu der Darstellung des Sarkophages stimmt.² Abgesehen von diesen Übereinstimmungen in Einzelheiten kennen die Ägypter ein mit den Inseln der Seligen identisches Land der Hingeschiedenen, nämlich eine Anzahl von Inseln, von denen die eine den Namen „Speisenfeld“, eine andere den bekannteren Earu trägt. Schon jener zeigt, daß die Hingeschiedenen dort ohne Mühe und Sorgen lebten. Der Tote setzt dahin in einem Fahrzeug über, um das er die Götter bittet, oder er wird von einem Fährmann, der „Hintersichschauer“ oder „Wendegesicht“ genannt wird, dorthin übergeführt.³ Man denkt an Charon und die Unterweltsflüsse; diese Züge der Unterweltsgeographie sind vielleicht eine Entlehnung, die von ganz andersartigen Vorstellungen auf den Hades übertragen, aber dann seiner Beschaffenheit gemäß umgewandelt worden sind. Schiffe werden sehr oft in den ägyptischen Gräbern gefunden, und im Alten Reich wurden sie in Stein neben den Pyramiden nachgebildet. Diese Schiffe dienen nicht dem täglichen Ge-

¹ Arch. Anz. 1934 S. 250; S. 247 Abb. 1 (der Mann); BCH. LVIII, 1934, S. 273 Abb. 40 (die Langseite).

² G. Bénédite, Mon. Piot XXIV, 1920,

S. 52; danach Nilsson, MMR. S. 134ff.

³ A. Erman, Ägyptische Religion², 1934, S. 215ff. Vgl. auch H. Kees, Toten- und Jenseitsglauben der alten Ägypter, 1926.

brauch der Toten, sondern seiner Überfahrt nach den Inseln der Seligen. In der alten Zeit wurde der verstorbene König und nur er vergöttlicht, wie die Pyramidentexte lehren, später wurde die Vergöttlichung auf alle ausgedehnt.

Die Übereinstimmungen sind sowohl im allgemeinen wie in Einzelheiten so groß, daß kein Zweifel an dem Zusammenhang bestehen kann. Man kann an eine Entlehnung denken, da auch sonst die minoische Religion von der ägyptischen beeinflußt worden ist, die Möglichkeit ist aber auch offenzuhalten, daß auf der Insel Kreta eine verwandte Vorstellung heimisch war und unter ägyptischem Einfluß weiterentwickelt worden ist. Wie ursprünglich in Ägypten wurden vielleicht auch auf Kreta die Fürsten und Vornehmen vergöttlicht und fuhren nach den Inseln der Seligen. Das setzte sich im griechischen Mythos in der Weise fort, daß von den Göttern begünstigte Helden nach dem Elysion entrückt wurden; daher konnte die Vorstellung sich neben dem Hades behaupten, verlor aber einigermaßen ihren Jenseitscharakter.¹

Wieder findet sich ein tiefer Gegensatz zwischen der minoischen und der griechischen Religion: einerseits das lichte Land der Inseln der Seligen, wohin wenigstens die Fürsten und Vornehmen gebracht werden, um in voller Körperlichkeit ein Genußleben zu führen, andererseits die dumpfe und modrige Welt der wesens- und bewußtseinslosen Schatten, die das Los aller wurde, ein Glaube, der so fest eingewurzelt war, daß er den Fall des Heidentums überdauert hat.² Die minoische Vorstellung wurde unter der Vorherrschaft der Griechen zurückgedrängt und fand eine Zuflucht in der Mythologie, die allerlei merkwürdiges altes Gut aufnehmen konnte. Auch diese Vorstellung wurde in der religiösen Umwälzung der archaischen Zeit wieder belebt und spielte eine große Rolle in der weiteren Entwicklung der Jenseitsvorstellungen, in welcher sie zu dem *τόπος εὐσεβῶν* umgedeutet wurde.³

III

MYKENISCHE UND HOMERISCHE RELIGION

1. Die mykenische Zeit. Die Ansicht, daß die Griechen in dem Land, das nach ihnen benannt ist, Einwanderer sind, beruht nicht nur auf der allgemein zugestandenem Sachlage, daß die Indogermanen überall in die Mittelmeerlande von auswärts hineingekommen sind, sondern es läßt sich zeigen, daß

¹ Nilsson, MMR² S. 441f., vermutet, daß der Sarkophag, der der Übergangszeit zwischen SM II und III angehört, für die Beisetzung eines mykenischen Fürsten, der sich in H. Triada festgesetzt hatte, bemalt wurde; die Mykenäer liebten nämlich im Gegensatz zu den Minoern statliche Begrabungsbräuche. Die minoischen Künstler, die für Totenriten keine Vorlagen hatten, griffen auf die des Götterkultes zurück mit Beimischung ägyptischer Elemente.

² Schmidt, Volksleb. S. 222ff.

³ J. Wiesner, Grab und Jenseits, Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit, RGVV. XXVI, 1938, fängt mit einer Statistik der Funde an und handelt in besonderen Kapiteln von den Grabformen, der Bestattung, dem Totenkult und den Jenseitsvorstellungen. Die Darstellung ist als Übersicht dankenswert, aber ziemlich apodiktisch ohne eingehende Berücksichtigung der Problemdiskussion; vgl. meine Besprechung; Gnomon XV, 1939, S. 76ff.

Griechenland vor den Griechen eine Bevölkerung hatte, die eine nichtgriechische Sprache sprach (o. S. 256f.). Beim Anbruch der geschichtlichen Zeit waren die Einwanderung und der Sieg der Einwanderer vollendet; griechische Sprache herrschte überall, vielleicht mit einer winzigen Ausnahme, den Eteokretern in Praisos auf Kreta.¹ Die Einwanderung der Griechen war ein langandauernder Prozeß. Sie ist in mehreren großen Schüben vor sich gegangen, neben denen auch mit einer langsamen, aber stetigen Infiltration der neuen Bevölkerungselemente zu rechnen ist. Von dem letzten großen Schub, der Einwanderung der Dorer und der mit ihnen nahe verwandten Nordwestgriechen, hat der Mythos einen Reflex bewahrt in der Sage von der Rückkehr der Herakliden. Wenn die dorische Wanderung nicht mythisch überliefert wäre, könnte sie erschlossen werden; denn fast überall, wo die Dorer sitzen, sowohl auf dem Peloponnes wie auf den Inseln, zeigen ihre Dialekte Spuren eines dem Arkadischen verwandten Dialekts, die nur so zu erklären sind, daß die Dorer eine ältere, einen dem arkadischen verwandten Dialekt sprechende Bevölkerung unterjocht haben, die sich dann in das schwer zugängliche innere Bergland zurückzog und sich dort gehalten hat. Diese Beimischung eines älteren Dialektes ist besonders kenntlich in Lakonien, und dem entspricht die Tatsache, daß viele Kulte Lakoniens nachweislich vordorisch sind. Arkadien ist durch seine zahlreichen, sehr altertümlichen Kulte ausgezeichnet. In der Kynuria und wohl auch in Teilen von Argolis war die ältere Bevölkerung jonisch. Wo die Einwanderer numerisch schwächer waren, entstand ein Mischdialekt wie in Böotien, oder nahmen die Herren die Sprache ihrer Untertanen an wie in vielen Gegenden Thessaliens.²

Diese ältere vordorische griechische Bevölkerungsschicht pflegt man nach dem Vorgang Homers, der ein vordorisches Griechenland schildert, Achäer zu nennen; ihnen gehört der äolisch-arkadische Dialekt, der von den einwandernden Dorern geographisch zersplittert, sich einmal über das ganze östliche Griechenland mit Ausnahme von Attika und einigen Gegenden des nordöstlichen Peloponnes ausgedehnt hat und mit Kolonisten nach Cypern kam. Die Beschränkung der Jonier auf die vorgeschobene und recht ärmliche Halbinsel Attika legt die Annahme nahe, daß die Jonier den ersten und ältesten Schub der griechischen Einwanderung darstellen.³

¹ Von dort stammen einige leider sehr verstümmelte Inschriften in einer nichtgriechischen Sprache, BSA. VIII, 1901–02, S. 125ff.; u. X, 1903–04, S. 115ff.; XVI, 1909–10, S. 287f.; gesammelt bei J. Friedrich, Kleinasiatische Sprachdenkmäler, Lietzmanns Kleine Texte Nr. 163, 1932, S. 147f.

² A. Thumb, Handbuch d. griech. Dialekte², 1932, u. a.; Übersicht bei Nilsson, Homer and Mycenae, 1933, S. 86ff.

³ Ich kann den Glauben einiger englischen Forscher an die Zuverlässigkeit der mythologischen Genealogien, auf denen sie eine Geschichte der mykenischen Zeit aufbauen (so besonders J. L. Myres, Who were the Greeks?, 1930) nicht teilen, denn diese sind unter vielen Harmonisierungs-

mühen von den Logographen zurechtgemacht worden. Auch kann ich nicht Wilamowitz, G. d. H. I S. 65ff., zustimmen, der der ersten jonisch-achäischen Einwandererschicht eine zweite folgen läßt, die er aus der hesiodischen Genealogie, fr. 2–8 Rzach³, abstrahiert; der angebliche Beweis der Dialekte ist nur angedeutet und so kurz gefaßt, daß damit nichts angefangen werden kann. Die Annahme, daß die in der frühhelladischen Zeit von Einwanderern unterdrückte neolithische Bevölkerung mit der mittelhelladischen Zeit wieder zur Herrschaft gelangt sei, wird zurückgewiesen von I. Μυλωνᾶς, Ἡ Πρωτοελλαδικὴ καὶ ἡ Μεσοελλαδικὴ ἐποχὴ, Eph. arch. 1937 S. 40ff.

Den Schluß der griechischen Wanderungen bildet die Einwanderung der Dorer und Nordwestgriechen, welche der mykenischen Kultur ein Ende bereitete. Der Anfang wird wahrscheinlich gekennzeichnet durch den großen archäologischen Bruch zwischen der früh- und der mittelhelladischen Periode, der von einer Zerstörung vieler frühhelladischen Siedelungen, welche in der folgenden Zeit nicht bewohnt wurden, begleitet wurde. M. E. waren diese ersten Einwanderer Jonier, welche wenigstens Attika und den Peloponnes in Besitz nahmen. Es liegt eine gewisse Wahrheit in der Behauptung der Athener, Autochthonen zu sein. Die Jonier wurden durch einen kräftigen Schub von einwandernden Griechen auf die etwas abseits gelegene Halbinsel Attika beschränkt und auf dem Peloponnes nach den Küsten getrieben, die sie nach geschichtlicher und mythischer Überlieferung einmal innegehabt haben. Mit dem Beginn der späthelladischen (mykenischen) Periode erscheinen Elemente nördlicher Herkunft, das richtige Megaron, die Tracht, der Bernstein, der Eberzahnhelm, die Anzeichen dieser neuen kräftigen Einwanderung sind. Diese neue Einwanderung war die der Achäer. Damit brach eine neue Zeit an, die mykenische. Die Griechen traten in kriegerische und kommerzielle Verbindungen mit dem Sitz der minoischen Kultur, Kreta, und eigneten sich die prunkvolle minoische Kultur an. Man hat vermutet, daß die weitgehenden Zerstörungen von kretischen Städten einschließlich Knossos am Ende der ersten spätminoischen Periode, worauf eine Konzentration nach Knossos folgte, das Werk der Griechen war. Sicher scheint das zu sein in betreff der endgültigen Zerstörung von Knossos um 1400 v. Chr., die gleichzeitig ist mit der großen Machtentfaltung des Herrschersitzes Mykenai.¹

Eine andere wichtige Frage ist der Anlaß des plötzlichen Übergreifens der minoischen Kultur nach dem Festland um die Wende der mittel- und spätminoischen bzw. mittel- und späthelladischen Zeit, d. h. die Begründung der mykenischen Kultur, welche die Festlandsform der minoischen Kultur ist. Im vorhergehenden wurde im Einklang mit fast allen deutschen und vielen anderen Forschern die Ansicht vertreten, daß die griechischen Einwanderer durch ihre Raubzüge gegen Kreta und Handelsverbindungen mit den Minoern sich deren Kultur angeeignet haben; denn eine hohe Kultur übte eine mächtige Anziehung auf sie wie auf alle Indogermanen aus.² Dem entgegen meinen Evans und mit ihm einige englische Forscher, daß die Minoer nach dem Festland übergesetzt, es kolonisiert und so dorthin die minoische Kultur übertragen haben, welche hier im Gegensatz zu Kreta einen kriegerischen Charakter annahm, da die Minoer beständige Kämpfe mit der unterworfenen Bevölkerung zu bestehen hatten. Aber auch diese Forscher meinen, daß während der ganzen mykenischen Zeit Griechen in Griechenland wohnten,

¹ Nach reiflicher Überlegung habe ich meine frühere Vermutung, daß die Einwanderung der Griechen mit der späthelladischen Periode anfang, aufgeben und mich der von den meisten Archäologen vertretenen Meinung angeschlossen: für die Begründung verweise ich auf meinen Aufsatz, *The Prehistoric Migrations of the Greeks*, *Opuscula Atheniensia* I, *Acta Inst.*

Athen. Sueciae II 8^o, 1953, S. 1ff.

² Über die Verbreitung der mykenischen Kultur und Einzelheiten der Wanderungen vgl. Nilsson, *Myc. Origin of Greek Mythol.*, 1932; ausführliche, aber jetzt ergänzungsbedürftige Übersicht der Fundorte bei D. Fimmen, *Die kretisch-mykenische Kultur*², 1924.

nur zunächst von den Minoern unterjocht, und daß sie gegen Ende der mykenischen Zeit sowohl geistig wie politisch die Oberhand gewannen; das Epos, das anfänglich in minoischer Sprache gedichtet worden sei, sei so ins Griechische übertragen worden.¹ Gegen diese Ansicht spricht, daß sich in der mykenischen Kultur einige Elemente nördlicher Herkunft finden, vor allem das Megaron, die Tracht und der Bernstein, welche für die Annahme zeugen, daß hier ein von Norden kommendes Volk, obgleich es im großen und ganzen die so viel höhere minoische Kultur übernommen hat, trotzdem einige eigene Kulturelemente bewahrt hat. Was die Religion betrifft, so bedeutet die Entscheidung für die eine oder die andere Ansicht keinen großen Unterschied. In beiden Fällen muß eine Mischung eingetreten sein, und für die Übernahme der minoischen Religion und ihrer bildlichen Ausdrucksformen ist die Evanssche Ansicht noch günstiger als die andere.

Es ist offenbar, daß der Strom der Einwanderung im großen eine südöstliche Richtung einschlug, von den großen Kulturzentren auf Kreta und ihren Ausstrahlungen angezogen. In der älteren mykenischen Zeit ist die mykenische Kultur auf die Ostseite Griechenlands von Lakonien bis zu der Bucht von Volo beschränkt, abgesehen von ein paar Ansiedelungen an der Westküste des Peloponnes, dem messenischen Pylos und Kakovatos-Pylos. Erst in der spätmykenischen Periode wurde die mykenische Kultur fast überall in Griechenland heimisch, und erst am Schluß derselben Periode drang sie an einzelnen Punkten nach der kleinasiatischen Westküste hinüber, wo nach dem Ausweis der Funde, abgesehen von vorgelagerten Inseln, vor allem Samos, Milet der einzige Ort ist, der vielleicht in älterer mykenischer Zeit kolonisiert wurde. Im Vergleich mit der Spärlichkeit der Funde aus mykenischer Zeit an der kleinasiatischen Westküste, wo außer in Milet nicht mehr gefunden worden ist, als die Handelsverbindungen dorthin haben bringen können (z. B. in Troja), ist die starke Ausbreitung der spätmykenischen Kultur nach dem Südosten sehr auffällig. Spätmykenische Keramik von einer gewissen technischen Sonderart kommt auf Rhodos in so großen Mengen vor, daß diese Insel kolonisiert worden sein und sich zu einem sekundären Zentrum entwickelt haben muß. Dasselbe gilt in noch höherem Grad von Cypern, was im Verein mit dem arkadischen Dialekt der Insel erweist, daß sie von den mykenischen Achäern kolonisiert wurde. Auf der Oberfläche der Tells in Kilikien sind so viele spätmykenische Scherben gefunden, daß man auch dort von einer mykenischen Kolonisation gesprochen hat. Bei den amerikanischen Grabungen in Tarsos ist spätmykenische Keramik in beträchtlicher Menge gefunden worden.² Eine Grabung in einem Tell nahe Mylasa in Karien hat reichlich solche Scherben ergeben. An der syrischen Küste sind die mykenischen Funde in Ugarit (Ras Shamra), Cypern gegenüber, so zahlreich, daß der Ort als eine mykenische Faktorei angesprochen worden ist.³ Syrien ist mit mykenischer Keramik übersät, ihr Vorkommen in Ägypten ist geläufig.

¹ Evans, *The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life*, JHS. XXXII, 1912, S. 277ff., und noch schärfer gegen die entgegengesetzte Ansicht im vierten Band seines *Palace of Minos*, 1935. Meine Ansicht habe ich ausführlicher begründet,

Homer and Mycenae S. 71ff.

² Amer. J. Arch. XLI, 1936, S. 262 u. 279ff.; XLII, 1938, S. 45 u. 54. E. Gjerstad, *Cilician Studies III*, 1934, S. 155ff.

³ Grabungsberichte in der Zeitschrift *Syria* seit 1929.

Diese archäologischen Tatsachen lehren, daß die mykenischen Griechen ihre Wanderungen nicht nach der nahe liegenden westlichen Küste des Ägäischen Meeres, sondern, von den hohen und reichen Kulturen des Orients angelockt, gegen Südosten fortgesetzt haben, der großen Meeresstraße längs der Südküste Kleinasiens und der syrischen Küste folgend, bis sie vielleicht in den Völkerstürmen des ausgehenden 13. und anfangenden 12. Jahrhunderts das Delta erreicht und an die Türe Ägyptens geklopft haben. Die Philister, die sich damals an der Südküste Palästinas ansiedelten, waren nach dem Ausweis ihrer Keramik von der mykenischen Kultur beeinflußt. Man braucht sich nicht auf die umstrittenen Nachrichten der hethitischen Texte von dem Großreich Ahhijava¹ oder die Identifikation der von den Ägyptern unter den Fremdvölkern erwähnten *aqaiwasha* mit den Achäern berufen, um die Tatsache der griechischen Wanderungen in der spätmykenischen Zeit gegen Südosten zu beweisen. Der archäologische Befund spricht vernehmlich genug von ihrer Richtung und Mächtigkeit; sie haben sogar zu der Kolonisation einer so entlegenen Insel wie Cypern geführt, um von der Südküste Kleinasiens nicht zu sprechen, die noch zu wenig erforscht worden ist.

Über die Bedeutung dieser Erkenntnis in geschichtlicher Hinsicht sich hier zu verbreiten, ist unnötig; religionsgeschichtlich ist es schwierig zu sagen, ob die Züge nach dem Orient auch religiöse Impulse heimgebracht haben; man denkt zunächst an Aphrodite. Viel wichtiger, und zwar für unsern Zweck von überragender Bedeutung ist es, daß dies dazu beiträgt, ein Bild von der Mentalität der Zeit zu gewinnen. Es war eine rechte Heldenzeit, eine Wikingerzeit, in der weite Züge – soweit wir sie erfassen können, zur See – gemacht wurden, zu denen die Lust nach Kampf, Abenteuern und Beute anlockte. Frohgemut setzte man das Leben aufs Spiel, viele werden draußen geblieben sein, einige kehrten zurück mit Beute oder auch mit leeren Händen und Narben. Wie es zu geschehen pflegt, gingen die Züge vom Zeitgeist angetrieben weiter, bis die allmählich erfolgte Erschöpfung endlich zur Ruhe zwang; dazu kam der Einbruch neuer Stämme, der Dorer, welche sich gegen die ältere Bevölkerung Griechenlands wandten und sie schließlich unterjochten. Wenigstens ein paar Jahrhunderte, etwa von 1400 bis 1200, dauerte diese Heldenzeit.

Nicht selten begegnet die Vorstellung, daß die Einwanderung der Griechen in kleinen einzelnen Scharen erfolgte, welche ohne Ordnung und Zusammenhang als Freibeuter hin und her zogen und, wo es anging, sich niederließen. Züge und Wanderungen von einer solchen Mächtigkeit haben aber notwendigerweise eine gewisse Organisation zur Voraussetzung; wenn sie zunächst nicht da ist, wird sie durch die Verhältnisse erzwungen, wie die Geschichte der germanischen Stämme der Völkerwanderungszeit lehrt. Es müssen Führer, Leiter mit beträchtlicher Macht, vorhanden gewesen sein, um solche Züge zu organisieren; kleine zusammengeraffte und zusammenhanglose Scharen würden bald hinausgeschlagen worden oder zugrunde gegangen sein.

¹ Zuletzt F. Schachermeyr, Hethiter und Achäer, Mitt. d. altorientalischen Gesellschaft IX 1/2, 1935. In dem darüber entflammten heftigen Streit ist F. Sommer der Hauptgegner, auf der anderen

Seite tat sich P. Kretschmer hervor. Ich zitiere nur Sommers letzten Aufsatz, Ahhijava und kein Ende, Indogerm. Forsch. LV, 1937, S. 169ff.

Die Monumente liefern den Beweis für die Stellung, die Macht und das Ansehen der Führer; die reich geschmückten Paläste, die goldreichen Gräber, die stattlichen Kuppelgräber, besonders die reichsten und größten, die von Mykenai. Denn während man in der klassischen Zeit Eigentum und Können für die Götter aufwandte und für sie baute, verschwendete man es in der mykenischen Zeit für die Fürsten und errichtete Prachtbauten für sie, sowohl bei ihren Lebzeiten wie nach ihrem Tode. Angesichts der gewaltigen Kuppelgräber hat man von einer pharaonischen Macht der Fürsten von Mykenai gesprochen. Das Gefühl für ihre Machtfülle und Prachtliebe ist richtig. Viele tausend Hände müssen gearbeitet haben, um ihnen eine würdige Ruhestätte zu bereiten, und mit Wahrscheinlichkeit kann man sich vorstellen, daß die alteinsässige, unterjochte Bevölkerung Hand anlegen mußte; auch fiel ihr wohl meist die notwendige Bestellung der Äcker zu, da die einwandernden Griechen zunächst eine kriegerische Herrenschaft bildeten. Daraus und nicht allein aus der mangelnden militärischen Leistungsfähigkeit erklärt sich die große Verachtung des gemeinen Mannes, die noch bei Homer in der Thersitesepisode zum Vorschein kommt. Die Pracht Mykenais zeigt auch, daß sein Fürst nicht nur über dieses Bergnest geherrscht haben kann, er muß freien Zutritt zum Meer gehabt haben, die Herren der übrigen Burgen von Argolis müssen ihm untan gewesen sein. Das gilt aber nur für die Zeit der Blüte, in der Mykenai die Hauptstadt war; denn man kann mit Sicherheit voraussetzen, daß die politischen Verhältnisse labil waren, daß die Herren der anderen Burgen, die ebenso macht- und prachtliebend waren, nach größtmöglicher Selbständigkeit und Macht strebten. Es wird mehr als eine Machtumwälzung gegeben haben, mehr als einen Versuch der Machterweiterung, von der der Mythos von dem Zug der Sieben gegen Theben unter Leitung eines argivischen Fürsten spricht, in dem nach allgemeiner Meinung ein geschichtlicher Kern enthalten ist. Es war eine Heldenzeit, in der die Helden sich nicht nur mit fremden Völkern, sondern auch miteinander herumschlügen. Wie bei allen kriegerischen Völkern war die Jagd die Lieblingsbeschäftigung in friedlicher Zeit, was die mykenischen Wandgemälde bezeugen.

Die Macht des mykenischen Königs war freilich nicht pharaonisch im eigentlichen Sinn; er war nicht die Spitze eines Verwaltungsapparates, sondern eines Heeres. Wenn man den Spuren bei Homer nachgeht, gewinnt man das Bild eines Königs, der mit erblichem Recht – von Zeus geschützt, der ihm das Szepter verliehen hatte – über ganz Griechenland und viele Inseln herrschte; er war Heereskönig, erblicher Oberbefehlshaber im Krieg; er war von einer Hausmacht, seinen Dienern oder Freunden, umgeben; er hatte unter sich Vasallen, die auf sein Gebot ihm Heeresfolge zu leisten verpflichtet waren, die er zum Rat und Mahl zuzog, die oft eigensinnig, widerspenstig und auf ihren eigenen Vorteil bedacht waren, jedoch die überragende Stellung des Königs anerkannten. Die Heeresversammlung, die älteste Volksversammlung, wurde bei gewichtigen Entscheidungen zusammenberufen; der König hörte ihre Meinung, mußte ihr aber nicht folgen. Die gemeinen Leute, unter denen sich wohl auch Abkömmlinge der unterjochten alteingesessenen Bevölkerung fanden und die nicht wie die adligen Herren auf dem Streitwagen in den Kampf zogen, galten nicht viel, weder auf dem

Schlachtfeld noch in der Heeresversammlung; die adligen Herren fochten und sprachen für sie. Dies ist eine primitive feudale Organisation, nur auf den Krieg und die Beherrschung des eroberten Landes durch Mittelsmänner berechnet, wie man sie auch bei den Germanen der Völkerwanderungszeit und sonst unter ähnlichen Verhältnissen findet. Sie stimmt zu gut zu dem, was wir sonst von der mykenischen Zeit wissen, daß kein Zweifel bestehen kann, daß sie von dem Epos aus dieser übernommen wurde; das Epos bewahrt immer ältere gesellschaftliche Zustände, meistens feudale, als seinen Hintergrund.¹ Die Vasallen waren, jeder an seinem Ort, Kleinkönige und hießen auch βασιλεῖς; der Oberkönig war in Wirklichkeit ein βασιλεὺς βασιλέων, obgleich er nicht so genannt wird. Wenn mit dem Aufhören der Kämpfe die Erschöpfung eintrat, jeder daheim saß, brach seine Macht zusammen. Er hatte dann keinen Anlaß, die Vasallen zur Heeresfolge aufzubieten, und keine Macht, sie zum Gehorsam zu zwingen. Der Streit mit den neuen Eindringlingen von Norden verlief in Einzelkämpfen, die ein jeder an seinem Ort zu bestehen hatte. Die Zustände des geschichtlichen Griechenlands, die Kleinstaaterei, bereiteten sich vor.

Eine solche Heldenzeit gehört einer bestimmten Kulturstufe an und hat ein charakteristisches Gepräge, nicht nur in materieller und gesellschaftlicher Hinsicht, sondern auch im Geistesleben und in der Religion.² Von dieser wird die folgende Darstellung handeln; das hier Vorgetragene war notwendig als Grundlage für die Erörterungen über die religiösen Verhältnisse der mykenischen Zeit, da diese nicht direkt überliefert sind, sondern nur durch Rückschlüsse erschlossen werden können. Die Blüte des Geisteslebens der Heldenzeit ist die epische Dichtung. Der Held dürstet nach Ruhm und nach der Kundgebung und Erhaltung seines Ruhmes. Es entstehen Lieder, welche die Helden und ihre Taten, mit mythischen und märchenhaften Zutaten untermischt, besingen. Die Helden halten Sänger in ihrer Umgebung; das Volk nimmt die Lieder begierig auf und trägt sie weiter. Das Epos kann mit mannigfachen Wandlungen – wobei es jedoch viel von dem alten Hintergrund und auch Einzelheiten aus der Zeit, in der es entstand, treulich bewahrt – durch viele Jahrhunderte fortleben. Das gilt auch von dem griechischen Epos, das uns in seiner letzten Ausformung, den homerischen Gedichten, vorliegt. Es trägt noch viele Spuren der mykenischen Zeit, welche zeigen, daß es in dieser Epoche geschaffen und entwickelt wurde. Die Tatsache, daß das Epos noch das Erbe aus der mykenischen Zeit bewahrt, gewährt uns einen Einblick in das Geistesleben dieser Zeit, und die Tatsache, daß es in dieser Heldenzeit geschaffen wurde, lehrt, daß die oben aus dem allgemeinen Charakter einer Heldenzeit geschöpfte Schilderung der Anfangsstufen der epischen Dichtung auch für die mykenische Zeit gültig ist (siehe weiter unten S. 356 ff.).

2. Die urgriechische Religion. Die mykenische Zeit war eine sehr bewegte und stürmische, nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich. Die griechi-

¹ Für das hier Vorgetragene s. weiter M. P. Nilsson, *Das homerische Königtum*, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1927 S. 23 ff. = *Opusc.* II S. 871 ff., und *Homer and*

Mycenae, 1933, Kap. VI S. 212 ff.

² Vgl. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, 1912, Kap. III, *Das Zeitalter der Helden und Götter* S. 279 ff.

schen Einwanderer, die von Norden kommend aus ihren alten Wohnsitzen eine sicher noch recht primitive Kultur mitführten, kamen in Berührung mit der hochentwickelten minoischen Kultur, deren Erzeugnisse und künstlerische Formen sie begierig aufnahmen; daher lassen die Funde sie fast als völlig minoisert erscheinen, obgleich es Elemente gibt, die ihre nördliche Herkunft verraten. Dies gilt auch von den religiösen Darstellungen; ob es auch von den religiösen Vorstellungen gilt, ist eine andere Frage, die durch die Darstellungen nicht entschieden wird.

Von den beiden Religionen, die sich während der mykenischen Zeit miteinander auseinandergesetzt haben, kennen wir die eine, die minoische, einigermaßen durch die Monumente; die andere, welche die Griechen aus ihren alten Wohnsitzen mitbrachten, ist nur durch Rückschlüsse zu erfassen. Solche Rückschlüsse können vor allem aus der späteren geschichtlich bekannten griechischen Religion gezogen werden. Rückschlüsse, die auf der Auffassung bauen, daß, was nicht minoisch sein kann, urgriechisch sein muß, sind sehr mißlich und gefährlich, da das Urteil über das, was nicht minoisch sein kann und folglich urgriechisch sein muß, immer subjektiv ist. Die Gefahr ist groß, daß das, was nicht als minoisch belegt ist, für urgriechisch ausgegeben wird.¹ Über das innere religiöse Leben der vorgriechischen Bevölkerung wissen wir in Wirklichkeit viel zu wenig, und dazu ist die Möglichkeit zu beherzigen, daß in den vielen uns unbekannten Jahrhunderten, die seit dem Beginn der Auseinandersetzung verfloßen waren, neue religiöse Vorstellungen geschaffen worden sind.

Man darf ohne weiteres voraussetzen, daß die Religion, welche die einwandernden Griechen mitbrachten, eine ziemlich einfache und unentwickelte Naturreligion war. Sicher kannten sie Naturdämonen, von denen schon die Rede war (o. S. 229 ff.), sie kannten aber auch Götter. Die Wiederbelebung der vergleichenden Mythologie, die sich mit den niederen Gottheiten und Bräuchen viel beschäftigt, hat keine Ergebnisse gezeitigt, die einen solchen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen, daß sie der Ermittlung der urgriechischen Religion zugrunde gelegt werden dürfen.² Aus dem Schiffbruch der alten Schule, welche die urindogermanische Religion durch Etymologien und Mythenvergleichen zu ermitteln suchte, ist jedoch eine Tatsache von der allergrößten Wichtigkeit gerettet, die Identität des Namens des höchsten Gottes bei den Indern, Griechen, Illyriern³ und Römern, Dyaus, Zeus, Jovis (Genitiv); daß der Name des germanischen Gottes Ziu (nordisch Ty) dasselbe Wort sei, ist oft behauptet und bestritten worden; wirkliche Identität ist nicht wahrscheinlich.⁴ Sicher ist also, daß dieser Gott, der ursprünglich ein Wettergott war, wovon noch S. 391 ff. ausführlich zu handeln ist, von den Griechen schon vor ihrer Einwanderung verehrt wurde. Dazu kommt etwas, das noch lehrreicher ist: dieser Gott trägt bei den Indern und Griechen sehr

¹ Der einzige Forscher, der dieses Problem ernst und im großen angegriffen hat, Wilamowitz, G. d. H. I S. 137 ff. (der Abschnitt über althellenische Götter), ist dieser Gefahr nicht entgangen.

² Siehe die o. S. 5 zitierten Werke; dazu G. Dumézil, *Flamen, Brahman*, 1935.

³ Hesych s. v. Δειπάτωρ: ὁ θεὸς παρὰ Τυμφατοῖς; Tympe ist ein Berg in Epeiros zwischen den Quellflüssen des Aoos und des Arachthos, danach war der Stamm der Tymphaer benannt.

⁴ A. Walde, *Vergleich. Wörterbuch der indogerm. Sprachen I*, 1930, S. 773.

oft den Beinamen „Vater“, *Dyaus pitar*, *Ζεὺς πατήρ*;¹ bei den Römern ist dieses Epitheton mit dem Namen verwachsen, so daß der Gott in Nominativ und Vokativ immer Jupiter heißt; ähnlich scheint die illyrische Form zu sein. Die Charakterisierung, welche in diesem Beiwort liegt, stammt also aus vorgriechischer Zeit und wurde von den Griechen mitgebracht.² Dieses Wort bezeichnet Zeus nicht als den Stammvater der Menschen und der Götter, sondern als den Hausvater, der für das Haus sorgt und über die Mitglieder der Familie Gewalt hat; es ist der patriarchalischen Gesellschaftsordnung entnommen, die bei allen indogermanischen Völkern vorherrschte und auf welcher der altgriechische Staat aufgebaut wurde.³ Diese Vorstellung von Zeus als dem allgewaltigen Hausvater ist die Grundlage für die Auffassung von ihm in der geschichtlichen Zeit als dem allgewaltigen Herrscher und Götterkönig. Der Schluß, daß es schon in der Urzeit andere Götter gab, die ihm untergeordnet waren, d. h. daß er von einer Götterfamilie umgeben war, ist naheliegend, darf aber nicht für sicher angesehen werden (vgl. u. S. 417).⁴

Mit der patriarchalischen Familienordnung hängt der Kult des Herdes, der sich in der griechischen Hestia und der römischen Vesta personifiziert hat, zusammen; der Herd war auch in der geschichtlichen Zeit noch Mittelpunkt und Kultplatz des Hauses, und der Staat hatte einen Staatsherd als seinen symbolischen Mittelpunkt, von welchem die Tochterstädte das Feuer holten, das sie auf ihren Staatsherden hegten; bei Herodot bedeutet *ιστήν* Familie. Die Identität der Wörter *Ἑστία* und Vesta ist bestritten,⁵ besonders weil das griechische Wort keine Spur eines F aufweist. Der Kult bietet Analogien. In Rom war es Sitte, vor der Mahlzeit ein gefülltes Schälchen auf den Herd zu stellen oder einige Stückchen des Mahls in das Herdfeuer zu werfen. Das wird als ein Opfer an die Penaten aufgefaßt,⁶ obgleich Vesta die Herdgöttin war; da sie in den Staatskult übergegangen war, sind die Hausgötter an ihre Stelle getreten. Von den Griechen erzählt Theophrast,⁷ daß, was auch immer aufgetischt wurde, etwas von dem täglichen Mahl vor dem Genuß dargebracht wurde; wem, sagt er nicht. Gewöhnlich wird man an einen Empfänger nicht gedacht haben; daß er, wenn man das tat, Hestia

¹ Von ungefähr dreihundert Stellen bei Homer, wo Zeus ein Epitheton hat, ist dies in ungefähr einhundert *πατήρ*, G. Calhoun, Zeus the Father in Homer, Transactions of the American Association of Philology LXVI, 1935, S. 15 A. 30.

² Wackernagel, Philol. XCV, 1942, S. 16, meint, daß die Wortgruppe *Ζεὺς πατήρ*, Jupiter, *Dyaus pitá* ein Doppelname sei, der den Himmels Gott als *pater familias* bezeichne, ein Ausdruck der Dichtung, vor allem aber ein hieratischer Ausdruck. Die Sprache des Kultus habe mit der Sprache der Dichtung von jeher manches gemein gehabt.

³ M. P. Nilsson, Vater Zeus, AfRW. XXXV, 1938, S. 156ff. = Opusc. II S. 710 ff.; vgl. Calhoun a. a. O.

⁴ Die Normalisierung der Zahl der großen Götter auf zwölf muß recht spät in der 22 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

archaischen Zeit erfolgt sein. Das älteste Beispiel ist der Altar, den Peisistratos d. J. um 520 v. Chr. ihnen auf dem Markt von Athen weihte; Reste von diesem und dem umgebenden Parapet und einem späteren Umbau sind aufgefunden. Thuk., VI 54; M. Crosby, The Altar of the Twelve Gods in Athens, Hesperia, Suppl. VIII, 1949, S. 83ff. Über die Zwölfgötter siehe ferner den großen Artikel von Weinreich in RL.

⁵ Von F. Solmsen, Unters. zur griech. Laut- und Verslehre, 1901, S. 191 ff. u. 213ff.; weitere Literatur in dem Artikel „Hestia“ in PW. VIII S. 1259ff. Der Kult s. PW. a. a. O., RL. s. v., Farnell, Cults V S. 345ff. (s. Nachtrag).

⁶ Siehe Wissowa, RKR. ² S. 162.

⁷ Bei Porphyrr., de abst. II 20.

war, folgt aus anderen Zeugnissen. Der homerische Hymnus an Aphrodite¹ sagt, daß Hestia den Platz in der Mitte des Hauses, wo sie Fett entgegennimmt, erhielt und in allen Tempeln Ehren genoß. Wirklich hören wir auch, daß bei einem Opfer man zuerst an Hestia und einen herdschützenden Gott betet.² Dasselbe ist öfters bezeugt,³ und dasselbe besagt das vielzitierte Sprichwort ἀφ' ἐστίας ἀρχου, was ungefähr bedeutet: etwas am rechten Ende anpacken. Die Sitte, das tägliche Mahl mit einer Darbringung anzufangen, hat man als ein Opfer aufgefaßt auf das öffentliche Speiseopfer ausgedehnt. Wenn einige Opfer, von denen es nicht erlaubt war etwas zu entfernen, ἐστία θυόμενα genannt wurden (o. S. 79 A. 2), so ist das wohl auf häusliche Opfer zu beziehen und so zu verstehen, daß sie nicht von dem Herd, d. h. von dem Haus, weggeführt werden durften.

Der Kult und die Heiligkeit des Herdes (s. o. S. 78f.) ist das Hauptsächliche, die daraus entstandene Göttin ist nie voll personifiziert worden; darauf beruhen das Zwitterhafte der Nachrichten und ihr Mangel an Mythen. Die Etymologie mag unsicher sein, jedoch scheint die große Übereinstimmung bei den Griechen und den Römern in bezug auf den Herdkult und seine enge Verbindung mit der patriarchalischen Familienordnung zu verbürgen, daß wir auch hier ein von den Griechen mitgebrachtes Element zu erkennen haben, und dies um so mehr, als der feste Herd des Hauses in der entwickelten minoischen Kultur fehlt⁴ und erst in den mykenischen Palästen erscheint.

Dies ist alles, was wir auf objektive Gründe gestützt von der urgriechischen Religion aussagen können, es ist aber selbstverständlich, daß die Griechen aus ihren alten Wohnsitzen noch andere göttliche Wesen und Kulte mitgebracht haben.⁵ Gerade weil das, was wir sicher wissen, so wenig und auch so einseitig ist, bleibt es doppelt notwendig, sich stets zu vergegenwärtigen, daß die urgriechische Religion weit reicher gewesen sein muß; sonst wird ihr Bild einseitig und falsch. Man muß versuchen, es zu ergänzen durch Heranziehung von Elementen der geschichtlichen griechischen Religion, die urgriechischer Herkunft sein können. Dabei ist die größte Vorsicht notwendig, und man darf nie die sehr hypothetische Art solcher Schlüsse vergessen. Wir werden gegebenenfalls, besonders bei Behandlung der Götter, darauf zurückkommen.

3. Die mykenische Religion. Kontinuität der Kultorte. Die mykenische Religion ist die Mutter der griechischen Religion, gleichwie das mykenische Volk der Vorvater der geschichtlichen Griechen ist. Zwar sind am Ende der mykenischen Zeit die dorischen und nordwestgriechischen Stämme eingebrochen und haben sich in einem großen Teil von Griechenland über die alten Stämme gelagert. Sie haben ihre eigenen Kulte mitgebracht; abgesehen von der Einwirkung der alteingesessenen Bevölkerung auf die früher eingewanderten Griechen, bestand aber kein tieferer Unterschied zwischen

¹ Hymn. hom. in Ven. V. 29ff.

² Parodie bei Aristoph., Av. V. 865f.

³ Z. B. Pind., Nem. XI V. 1ff. mit Scholien; Platon, Crat. p. 401 A; Paus. V 14, 4; mehr in PW. a. a. O. S. 1272ff.

⁴ In der älteren minoischen Zeit hat man nachweisen wollen, daß er vereinzelt vor-

kommt, P. Demargne, Culte funéraire et foyer domestique dans la Crète ancienne, BCH. LVI, 1932, S. 60ff. Bei dem Steigen der Kultur wurde er wie in Priene durch tragbare Herde ersetzt.

⁵ Über Poseidon s. u. S. 444 A. 2.

ihnen und diesen. Die griechische Religion ist im wesentlichen dieselbe in den von den Dorern besetzten und in den von ihnen nicht berührten Landschaften, und das beruht keineswegs auf nachträglicher Ausgleichung unter Einwirkung von Homers allgegenwärtigem Einfluß, sondern auf ursprünglicher Wesensgleichheit. Diese Kontinuität zwischen der mykenischen und der geschichtlichen Zeit gibt die Möglichkeit und Berechtigung, aus der geschichtlich bekannten griechischen Religion Rückschlüsse in bezug auf die mykenische Religion zu ziehen, aber nur im allgemeinen. Um einen solchen Rückschluß zu beweisen oder nur wahrscheinlich zu machen, müssen in jedem einzelnen Fall besondere Umstände nachgewiesen werden, welche die Hinaufführung in die mykenische Zeit begründen.

In dieser Beziehung wichtig ist zunächst die Kontinuität der Kultplätze. Oben S. 74 wurden das Gewicht und die Bedeutung dieses gewöhnlich nicht gebührend eingeschätzten Umstandes im allgemeinen hervorgehoben; die minoischen Kultplätze, auf denen ein Kult bis in die geschichtliche Zeit fortgesetzt wurde, sind schon besprochen worden (o. S. 306f.); es sei nur bemerkt, daß Funde immer mehr ein starkes Nachleben des minoischen Kultes auf Kreta bis in die geometrische Zeit hinein bezeugen, in Karphi, Dreros u. a. (o. S. 267 und 305). Hier sollen die mykenischen Kultorte, d. h. besonders diejenigen des Festlandes, hinzugefügt werden. Sie zerfallen in besondere Gruppen. Der Totenkult wird unten behandelt (S. 374ff.); die wichtigen Fälle, wo ein griechischer Tempel über dem mykenischen Palast errichtet worden ist, gehören in einen besonderen Zusammenhang, der unten erörtert werden wird (S. 345f.). Die Beispiele sind bei weitem nicht alle gleichwertig. In der ersten Reihe steht der bedeutungsvollste Kultort der geschichtlichen Zeit, Delphi. In dem Temenos, besonders unter der Cella des Apollontempels und in den tiefen Erdschichten vor seiner Ostfront, wo später der große Altar stand, ist die Erde fett von organischen Bestandteilen, vermischt mit Asche und verbrannten Knochen und von zahlreichen mykenischen Vasenscherben und Terrakotten durchsetzt, eine typische Opferschicht, welche zeigt, daß in mykenischer Zeit ein bedeutender Kult an dieser Stelle ausgeübt wurde. Die Terrakotten sind die gewöhnlichen weiblichen Idole mit einer Ausnahme: eine nackte, in einem dreibeinigen Lehnstuhl sitzende Frau (Taf. 16, 3), die als eine Göttin angesprochen worden ist, aber kaum größeres Anrecht auf diesen Namen hat als die übrigen weiblichen Idole.¹ Wichtiger sind ein paar andere Funde. Der eine ist die Schnauze eines Rhyton in der Form eines Löwinnenkopfes, die unter dem Adyton des Tempels zum Vorschein kam; ein genaues Gegenstück wurde in Knossos gefunden. Dazu kommt ein Fragment vom Rand eines gewöhnlichen Rhyton aus Stein.² Neue Nachgrabungen haben gezeigt, daß in spätmykenischer Zeit eine Besiedelung in dem östlichen Teil des Temenos von der Lesche der Knidier bis zum Monument des Daochos und dem Gelände

¹ Vgl. o. S. 287 u. A. 4; Nilsson, MMR. S. 262 Abb. 82.

² Das Material in Fouilles de Delphes V, Monuments figurés etc. (Text und Tafeln) von P. Perdrizet, 1908, S. 3ff.; BCH. XLVII, 1923, S. 516. Übersicht: Nilsson,

MMR. S. 400ff., und F. Poulsen, Oraklet i Delphi, 1919, (dänisch) S. 60f.; englische Übersetzung: Delphi 1924, S. 59f. Die Einzelfunde: Evans, Palace of Minos II S. 833f.

darunter sich erstreckte; zahlreiche Reste von Häusern, tönernen Idole und Tiere sind gefunden worden; im westlichen Temenosgebiet fehlt dagegen Mykenisches. An dem Platz, der für das Temenos des Neoptolemos gehalten wird, wurde ein großer mykenischer Pithos gefunden, der mit Asche und groben, der minyischen Gattung verwandten Vasenscherben gefüllt war, eine Art Bothros.¹ Auch in der Vorstadt Marmaria scheint in mykenischer Zeit ein Kultplatz in dem Bezirk vorhanden gewesen zu sein, auf dem später der Porostempel der Athena Pronaia erbaut wurde. Es wurde hier eine große Zahl von verschiedenen Gegenständen von Glas, Bernstein, Steatit und Idole gefunden; dreißig von diesen wurden auf einem großen Stein liegend angetroffen. Funde aus geometrischer Zeit waren auch zahlreich.²

In Eleusis ist das Telesterion (Abb. 4) über einem mykenischen Gebäude (Abb. 5) errichtet worden, dem vielleicht wegen seiner eigentümlichen Form ein kultischer Zweck zugesprochen werden darf. Vor der Vorhalle des Megaron liegt ein balkonartiger Vorsprung (3,30 × 4,10 m), beiderseits 1,20 m von den Anten entfernt; er liegt etwa 0,30 m tiefer als der Fußboden des Megaron. Zwischen diesem Vorsprung und den Anten führen zu beiden Seiten Treppen hinauf zu einer Plattform auf dem gleichen Niveau mit dem Fußboden des Vorsprungs. Das Gebäude war von einer starken Peribolismauer umschlossen.³ Auf dem Südabhang der Burghügels gibt es eine beträchtliche mykenische Ansiedlung.⁴

Die anderen Beispiele sind insofern weniger bedeutungsvoll, als keine sicheren Spuren eines mykenischen Kults nachgewiesen sind; daß die Kultstätte schon in mykenischer Zeit bewohnt war, gibt jedoch einen gewissen Anhalt für die Annahme, daß der betreffende Kult aus der mykenischen Zeit stammt. Hinsichtlich des Amyklaion ist die mykenische Herkunft des Kults sicher wegen der vorgriechischen Form des Namens des dort verehrten Heros Hyakinthos (o. S. 316). Die Funde erstrecken sich in ungebrochener Folge von der frühhelladischen Zeit; aus der spätmykenischen sind Idole und tönernen Tiere gefunden worden, die immerhin von einem Kult stammen können.⁵ An der Stätte des sog. Menelaion an dem linken Ufer des Eurotas, Sparta gegenüber, wo der Sage nach Menelaos und Helena begraben wurden – in Wirklichkeit handelt es sich um einen Tempel der Helena in Therapnai –, sind mykenische Reste und Vasenscherben gefunden worden.⁶ In dem Tempelbezirk in Kalaureia,⁷ in dem der Athena Alea in Tegea,⁸ dem der Athena

¹ Arch. Anz. 1935 S. 192f.; BCH. LIX, 1935, S. 275ff.; L. Lerat, *Trouvailles mycéniennes à Delphes*, ebd. S. 329ff., Katalog der Funde.

² Nilsson, MMR. S. 401f.; BCH. XLVI, 1922, S. 506ff.

³ K. Kuruniotis, *Das eleusinische Heiligtum*, AfRw. XXXII, 1935, S. 52ff.; M. P. Nilsson, ebd. S. 112 = Opusc. II S. 585f.; Amer. J. Arch. XXXVII, 1933, S. 271ff.; nach diesem Fund ist die ältere Diskussion, s. Nilsson, MMR. S. 402f., antiquiert.

⁴ G. Mylonas in *Ἐλευσινιακά* I, 1932,

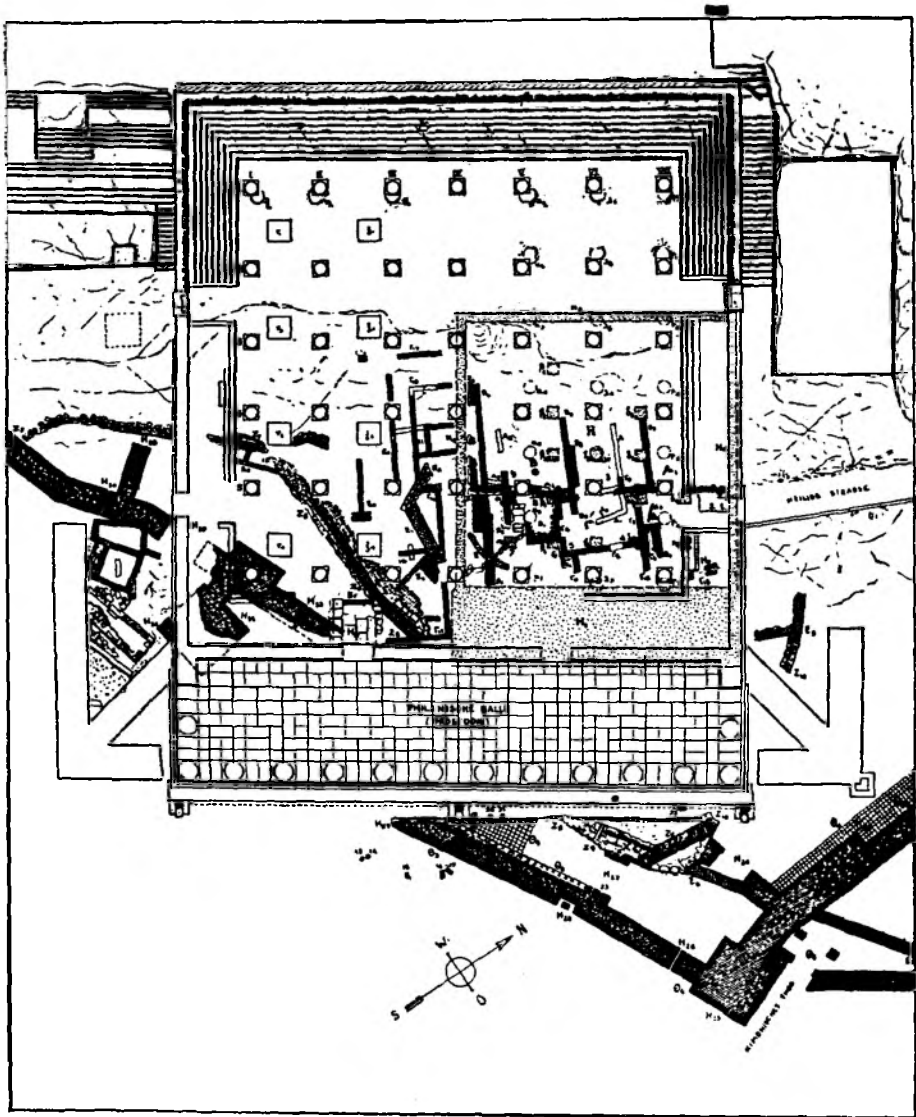
S. 1ff.

⁵ Die Stätte ist mehrmals ausgegraben worden, von Tsoundas im J. 1890 (Eph. arch. 1892 S. 1ff.), von Furtwängler im J. 1904 (Arch. Jahrb. XXXIII, 1918, S. 107ff.) und zuletzt im J. 1925 (Athen. Mitt. LII, 1927, S. 1ff.). Die älteren Funde sind verzeichnet von Tod und Wace, *A Catalogue of the Sparta Museum*, 1906, S. 225, 236, 244.

⁶ BSA. XV, 1908–09, S. 108ff.

⁷ Athen. Mitt. XX, 1895, S. 297ff.

⁸ BCH. XXV, 1901, S. 256; XLV, 1921, S. 403.



Skizze 1.

Abb. 4. Plan des eleusinischen Telesterion nach den neuen Grabungen

Kranaia in Elateia¹ und dem der Aphaia auf Ägina² wurden mykenische Scherben usw. gefunden. Am Tempel des Apollon Maleatas in Epidauros, des Vaters und Vorgängers des Asklepios, sind viele mykenische Funde zutage gekommen, Idole, Vasenscherben, ein Fragment eines merkwürdigen Reliefgefäßes.³ Der Tempel des Apollon in Thermos ist über einem mykenischen Anaktenhaus gebaut, und Rhomaios meint, daß der von einer ovalen Peristasis umgebene Bau

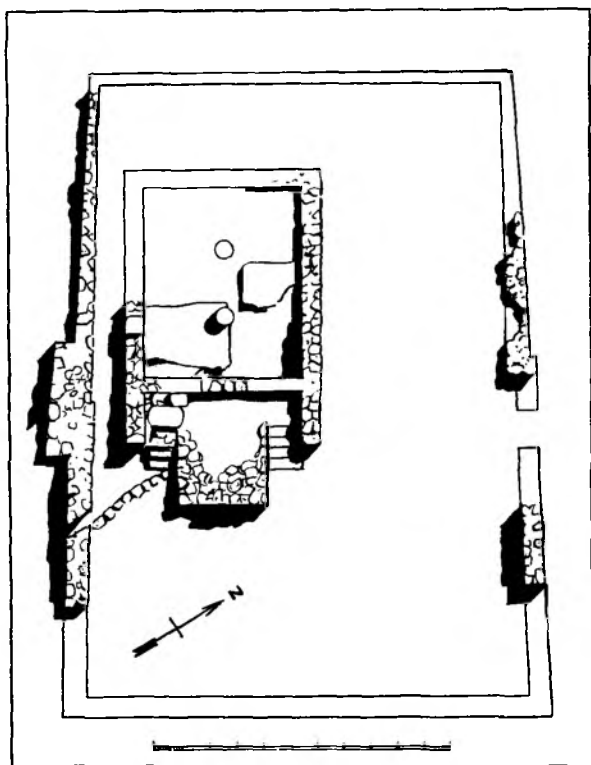


Abb. 5. Grundriß des unter dem Telesterion gefundenen mykenischen Megaron. Erste Bauperiode. Siehe Beschreibung S. 340

aus geometrischer Zeit, der unter dem großen Tempelliegt, ein Herrenhaus war; möglicherweise war er ein Tempel.⁴ Schließlich mag hinzugefügt werden, daß der Kult der Hera auf Samos wenigstens in die spätmykenische Zeit hinaufgeht. Eine Nachgrabung unter dem großen Altar hat Überbleibsel einer Opferstätte mit Resten von Tongefäßen ergeben, die von prähistorischer und

¹ P. Paris, Elatée, Bibl. éc. fr. LX, 1891, S. 283.

² H. Thiersch, in Ägina, 1906, S. 370ff.

³ I. Papadimitriou, Prakt. 1948 S. 101; 1949 S. 94ff. u. bes. 1950 S. 194ff.

⁴ Delt. arch. I, 1915, S. 225ff. In dem Amphiareion bei Theben wurden einige wenige mykenische Scherben gefunden, die vielleicht zufällig hineingekommen sind, A. D. Keramopullos, Delt. arch.

III, 1917, S. 263; vgl. dens. Ἡ μυωνική θρησκεία καὶ ἡ ἐπιβίωσις αὐτῆς ἐν τῇ ἑλληνικῇ θρησκείᾳ, Prakt. Akad. Athen II, 1917, S. 423ff., wo noch mehr hinzugefügt wird. Derselbe meint, daß die von Paus. IX 12, 3 erwähnten Ruinen des Palastes des Kadmos mit dem Abaton der Semele diejenigen des niedergebrannten mykenischen Königspalastes waren, die die ganze griechische Zeit hindurch offen dalagen

mykenischer Zeit an bis auf die Zeit des Rhoikos, der den großen Neubau errichtete, hinabreichen.¹

Auch der Kult bei den Naturheiligtümern zeigt dieselbe Fortdauer, am schlagendsten in der Grotte der Eileithyia bei Amnisos (o. S. 307); in dem Lychnospelaion auf dem Parnes scheint er wegen eines Einsturzes in der archaischen Zeit eine Zeitlang abgebrochen worden zu sein.²

4. Mykenische Götter: Zeus. Die Kontinuität der Kultorte gibt ein nicht leicht beiseite zu schiebendes Indizium dafür, daß dieselben Götter in der mykenischen wie in der geschichtlichen Zeit verehrt wurden, wenngleich die Möglichkeit, daß ein neuer Gott von einem alten Kultplatz Besitz ergriffen hat, nicht ausgeschlossen ist. In zwei Fällen ist das sicher; Apollon war weder in Amyklai noch in Delphi der ursprüngliche Inhaber des Heiligtums.

Ein zweiter Beweis dafür, daß uns vertraute griechische Götter schon der mykenischen Zeit angehören, ergibt sich aus der Heldensage. Denn die Heldensage wurde in ihren Grundzügen – und zwar besonders die großen Mythenzyklen – in der mykenischen Zeit geschaffen, wie bereits kurz auseinandergesetzt ist (o. S. 24ff.). Mit der Heldensage sind die Götter so eng verwoben, daß auch sie der Zeit angehören müssen, in der die Heldensage geschaffen wurde. So z. B. ist die Heraklessage nicht ohne das Eingreifen des Zeus und der Hera zu denken; der Held selbst trägt den Namen der Hera in seinem Namen. Achilleus ist der Sohn einer Meeresnymphe, der Thetis. Daraus ergibt sich im allgemeinen die an und für sich sehr wichtige Folgerung, daß die mykenischen Griechen dieselben Götter kannten wie die Griechen der geschichtlichen Zeit;³ welche diese gewesen sind, läßt sich freilich auf diese Weise nur für einige wenige nachweisen, besonders da die Heldensage immer weiter entwickelt und erweitert worden ist, wodurch neue Götter hinzukommen konnten. Besonders ist das in bezug auf Apollon zu behaupten, der in der trojanischen Sage als der Feind der Griechen und Beschützer der Troer auftritt. Nach der Feststellung dieser allgemeinen Gesichtspunkte können wir uns der Einzelbesprechung zuwenden.

Der Wettergott und Beschützer der patriarchalischen Familienordnung, Zeus, wurde von den einwandernden Griechen mitgebracht. Bezüglich seines Kultes läßt sich m. E. ein Beispiel aus der mykenischen Zeit nachweisen. Unter den auf dem Festland entdeckten, den kretischen verwandten Hausheiligtümern aus der mykenischen Zeit ist das in Asine an der argolischen Küste gefundene, wo eine vorgeschichtliche Stadt ausgegraben worden ist, die während der ganzen helladischen Zeit bewohnt war, besonders

und verehrt wurden, da kein Schutt aus altgriechischer Zeit, sondern nur jüngerer darüber gefunden wurde, a. a. O. S. 10 f. und ausführlicher Eph. arch. 1909, S. 111 f.

¹ Arch. Anz. 1933 S. 251 ff.; Amer. J. Arch. XXXVII, 1933, S. 492.

² Eph. arch. 1918 S. 11; vgl. Nilsson, MMR. S. 61 f. u. o. S. 248.

³ M. Ventris, der einen sehr beachtenswerten Versuch gemacht hat, die minoische Schrift Linear B zu deuten (Evidence for Greek Dialect in the Mycenaean

Archives. JHS LXXIII, 1953, S. 84 ff.), liest auf zwei Tontafelchen Reihen von Götternamen: 1. *a-ta-na-po-ti-ni-ia*, Ἀθάνᾱ πότνια, *e-nu-wa-ri-io* Ἐνωάλιος, *pa-ia-wo*, Παιάων, *po-se-da(o)* Ποσειδάων; 2. *di-we* Διῒ, *e-ra* Ἑρα, *po-ti-ni-ia* Πότνια, *di-u-ia* Διῒα, *e-ma-a* Ἑμάα, und anderswo vereinzelte Götternamen: *di-wo-nu-so-io* Διῒωνόσοιο, *e-re-u-ti-ia* Ἑλευθία (a. a. O. S. 95). Es folgt, daß Griechen schon während LM II in Knossos saßen. Vgl. Furumark, Eranos LII, 1954, S. 34 f. u. 51 f.

wichtig.¹ In der Unterstadt gibt es ansehnliche mykenische Gebäudereste, von denen ein Block „der mykenische Palast“ genannt wird. In diesem ist ein recht großer (7×5 m) Saal, dessen Dach von zwei Säulen gestützt wurde. In der einen Ecke dieses Saales befindet sich eine 57 cm hohe Bank (Oberfläche $1,60 \times 0,50$ m); auf und unterhalb dieser wurden eine Anzahl von Idolen und Vasen gefunden in einer solchen Lage, daß die auf dem Fußboden gefundenen offenbar von der Bank hinuntergefallen waren (Taf. 24, 2).

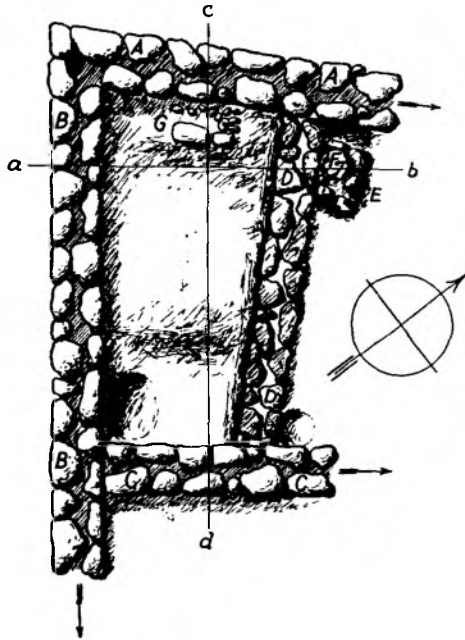


Abb. 6. Grundriß eines mykenischen Hauses in Berbati. F = Bank, auf der ein großes Gefäß, ein Schöpflöffel und Fragmente von zwei Idolen des gewöhnlichen Typus lagen; G = Steinreihen, zwischen denen der Fuß eines Bechers festgekeilt war.

Es gibt drei weibliche Idole und die Oberteile von zwei anderen, ferner neun Vasen von verschiedenen Formen, von denen eine der sog. Granary Class, also der letzten mykenischen Zeit, gehört. In dieser Ausstattung ist das Heiligtum den minoischen Hauskapellen völlig ähnlich; das Besondere und Abweichende ist, daß ein großer (10,5 cm) männlicher Kopf, dessen Gesicht weiß, dessen Augen, Lippen und Locken rot bemalt sind, und eine Steinaxt hinzukommen. Der Entdecker meint, daß dieser Kopf den Poseidon darstelle, weil an demselben Platz der Rand eines großen Vorratsgefäßes gefunden wurde mit einer eingeritzten minoischen Inschrift, die er als eine

¹ O. Frödin u. A. W. Persson, *Asine*, 1938, S. 75 u. 298 ff. Den wichtigen Fund konnte ich nach den Mitteilungen des Leiters der Ausgrabung, Professor A. W. Persson, nachtragen, MMR. S. XX ff. Taf. III u. IV; MMR.² S. 110 ff. Später sind bei den Grabungen in Berbati unweit

Mykenai zwei Räume mit Anlagen (Abb. 6), die nur als Hausaltäre verstanden werden können, entdeckt worden; Persson und Åkerström, *Zwei Hausaltäre aus Berbati*, Bull. Soc. des Lettres de Lund, 1937–38, III; Nilsson, MMR.² S. 114 ff.

Weihung an diesen Gott entziffert hat.¹ Obgleich ich Perssons Deutung der Inschrift für richtig halte, kann ich ihm in diesem Schluß nicht folgen. Bei vielen Völkern, die eine höhere Kulturstufe erreicht haben, und auch im klassischen Altertum haben zufällig gefundene Steinaxte immer dieselbe Bedeutung, die Steinaxt ist der Donnerkeil.² In dem Heiligtum zu Asine fand sich eine Steinaxt auf der Kultstätte; sie kann folglich nichts anderes als der Donnerkeil sein, und folglich stellt der große männliche³ Kopf, der daneben gefunden wurde, den Blitzschleuderer Zeus dar.

Schon bei den Indogermanen oder wenigstens bei der Gruppe von Stämmen, aus der die Griechen hervorgingen, hieß Zeus Vater, d. h. er wurde nach dem Vorbild des patriarchalischen Hausvaters vorgestellt (o. S. 337); daraus darf man folgern, daß er auch die patriarchalische Gesellschaftsordnung schützte. Welcher Wandlung diese Vorstellung unter den veränderten Verhältnissen der mykenischen Zeit unterworfen wurde, darauf kommen wir unten zurück (S. 417 ff.). Hier soll nur bemerkt werden, daß sie einen ethischen Gehalt hatte und als Anknüpfung für weitere ethische Vorstellungen dienen konnte. Mit großer Sicherheit darf man schließen, daß Zeus den mykenischen König in seinem Amt und seinem Recht schützte. Die Königswürde kommt von Zeus, und Zeus liebt den König und verleiht ihm Ehre (A 279, B 197, $\tau\mu\eta\ \epsilon\kappa\ \Delta\iota\omicron\varsigma$); das Symbol der königlichen Macht, das Szepter, wurde seinem Geschlecht von Zeus geschenkt, wie es in der berühmten Stelle B 100 ff. gesagt wird, die am deutlichsten die Macht des mykenischen Königs beschreibt. Also ist es wahrscheinlich, daß die Vorstellung von Zeus als Schützer der Ordnung überhaupt, des ungeschriebenen Rechts, z. B. in betreff auf Gastfreunde und Flüchtlinge, in die älteste Vorzeit zurückreicht (vgl. unten S. 418 ff.).⁴ Hilfsbedürftige Flüchtlinge und Gastfreunde gab es sicher genug in dieser Zeit, und bei den meisten Völkern auf einer ähnlichen primitiven Stufe pflegt das ungeschriebene Recht das Verhältnis zu ihnen zu regeln und unter göttlichen Schutz zu stellen.

5. Die Palastgöttinnen. An mehreren Orten ist der Tempel der griechischen Stadtgöttin über den Ruinen des mykenischen Königspalastes errichtet. In Mykenai nimmt der Tempel der Athena einen Teil des Hofes und des Vorraumes des Megaron ein.⁵ Unter dem sog. alten Tempel auf der Akropolis zu Athen sind Mauern und drei Säulenbasen gefunden worden,

¹ A. W. Persson, *Schrift und Sprache in Alt-Kreta*, Programm Uppsala 1930; er verteidigt und führt seine Deutung weiter: Die spätmykenische Inschrift aus Asine, *Corolla archaeologica* (Acta Inst. rom. Sueciae II), 1932, S. 208 ff. Zum Sprachlichen I. Lindqvist, *A propos d'une inscription de la fin de la période mycénienne*, Bull. Société des Lettres Lund, 1930–31, II S. 111 ff. Bezweifelt von anderen, Sundwall, *Deutsche Lit.ztg.* 1930, S. 1748 ff.; Rehm, *Handb. d. Archäologie* S. 191. Ventris liest den Namen Poseidon auf einem Tontäfelchen, s. o. S. 343 A. 3.

² Chr. Blinkenberg, *The Thunderweapon*, in *Religion and Folklore*, 1911.

³ Später hat Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, 1942, S. 100 A. 1, Evans, *Palace of Minos*, IV S. 756, zustimmend, den Kopf wegen der weißen Bemalung als weiblich angesprochen, was mir nicht möglich scheint.

⁴ Nilsson, *Vater Zeus*, AfRw. XXXV, 1938, S. 156 ff. = *Opusc.* II S. 710 ff.

⁵ Der Tempel ist hellenistisch, es hat aber einen archaischen ohne Ringhalle gegeben, von dem Blöcke in die Fundamente eingebaut sind; viele Dachziegel von der archaischen bis zur hellenistischen Zeit wurden gefunden. Amer. J. Arch. XLIII, 1939, S. 697; A. J. B. Wace, *Mycenae*, 1949, S. 84 ff.

die zu einem großen mykenischen Bau gehört haben.¹ In Tiryns wurde das Megaron zu einem Tempel, der der Hera gehörte, so umgebaut, daß die eine Längswand auf die Ostwand des Megaron gesetzt und der Raum dadurch verengert wurde, daß man West- und Hinterwände neu errichtete; die östliche Säule der Vorhalle kam dadurch in die Mitte des Tempels zu stehen, als Altar diente der alte Altar auf dem Hof.² Das argivische Heraion steht auf dem Platz einer mykenischen Siedlung,³ obgleich hier wie auch an anderen Orten, z. B. Theben und Orchomenos, nichts von seinem Verhältnis zu einem mykenischen Palast bekannt ist.

Daß der mykenische König einen Kult in seinem Haus hatte, ist, wenn es nicht als selbstverständlich gelten darf, aus dem sog. mykenischen Palast in Asine zu beweisen. Dort haben wir den Kultraum vor unseren Augen; in einem Zimmer des Palastes in Mykenai und in einem von Tiryns wurden Stücke von Opfertischen der aus Kreta bekannten Form gefunden;⁴ diese beweisen aber nicht einwandfrei, daß der Raum ein Hausheiligtum war, er mag für Aufbewahrungszwecke gedient haben wie der Raum nebenan in Mykenai. In den Grabungen des Jahres 1950 wurde ein großer Raum mit stuckiertem Fußboden in dem sog. 'Tsoundas' Haus gefunden, der eher als ein Kultraum betrachtet werden darf. Neben der Ost- und Südwand befinden sich Bänke, die für das Aufstellen von Kultgegenständen dienen konnten. An der Südseite steht ein Altarherd, daneben ist eine Vertiefung, in die ein Pithos o. ä. gesetzt werden konnte; von hier läuft eine Rinne zu einem im Fußboden eingegrabenen zweihenkeligen großen Gefäß. Einige Vasen ergeben nichts. In einem kleinen Raum südlich von jenem wurde die bekannte Tafel mit der waffentragenden Göttin (s. S. 301) gefunden.⁵ Der Tempel der Stadtgöttin ist also in den namhaft gemachten Fällen über dem Palast erbaut worden, in dem der mykenische König seinen Hauskult verrichtete; das regt die Frage an, ob diese griechischen Göttinnen aus dem mykenischen Hauskult des Königs hervorgegangen sind. Wenn man den antiken Grundsatz festhält, daß die Heiligkeit an der Stätte selbst haftet, braucht man sich nicht beirren zu lassen durch die modernen Einwände, daß der Palast in Ruinen und die Stätte eine Zeitlang öde dagelegen haben kann, so daß der Kult abgebrochen gewesen sein mag. Wir wissen zu wenig von der Geschichte dieser Stätten im einzelnen; der alte Name blieb an ihnen

¹ P. Cavvadias und G. Kawerau, Die Ausgrabung der Akropolis, 1907, S. 84. Sicher ist dies von der einen, die aus Kalkstein von der Burg gemacht ist, unsicher von den beiden aus Poros.

² A. Frickenhaus, Tiryns I, 1912, S. 2 ff. Über die Einwände, die gegen diese Ansicht gemacht worden sind von G. Rodenwaldt, Athen. Mitt. XXXVII, 1912, S. 137 A. 2; C. Robert, Hermes LV, 1920, S. 373 ff. (in bezug auf die literarischen Zeugnisse), und besonders C. W. Blegen, Korakou, 1921, S. 130 ff., s. Nilsson, MMR. S. 407 ff., und F. Noack, Eleusis, 1927, S. 14 A. 1. Rodenwaldt wendet sich überhaupt gegen die herkömmliche Meinung, daß der griechische Tempel aus dem mykenischen

Megaron entstanden ist, indem er auf die Tatsache hinweist, daß die ältesten Tempel im Gegensatz zu dem Megaron eine länglich-schmale Form haben, Arch. Jahrb. XXXIV, 1919, S. 95 A. 2; Athen. Mitt. XLIV, 1919, S. 180. Ich kann dem nicht beipflichten; siehe u. S. 360 A. 1. Vgl. Picard, Les religions préhelléniques S. 283 f.

³ P. Friedländer, Zur Frühgeschichte des argivischen Heraions, Athen. Mitt. XXXIV, 1909, S. 69 ff.; Frickenhaus a. a. O. S. 114 ff.; Nilsson, MMR. S. 410 ff.

⁴ BSA. XXV, 1921–23, S. 225 Abb. 42 u. Taf. XXXVII; Wace, Mycenae S. 82. Tiryns II, 1912, S. 63.

⁵ JHS. LXXI, 1951, S. 254.

haften, und der Glaube an das Numen der Stätte lebte fort. Das Problem erweitert sich aber zu der Frage nach der Aufnahme minoischer Religionsformen durch die eingewanderten Griechen; denn besonders die Oberschicht, vor allem die Fürsten, eigneten sich mit der minoischen Kultur die minoische Religion an.

Die Palastgöttin war die persönliche Schutzgöttin des Königs, und das kehrt bei Athena wieder, der Epitheta wie ἀτρυτώνη und τριτογένεια, die in ihrer Bedeutung unverständlich sind, ein hohes Alter zuweisen.¹ Sie ist die Beschützerin und persönliche Helferin der Helden, und dieses Verhältnis ist erblich; sie steht dem Herakles bei, sie hilft dem Iason der Argo bauen, sie überträgt ihre Hilfe von Odysseus auf seinen Sohn Telemachos, und sie steht dem Diomedes bei, wie sie schon seinem Vater Tydeus beistand; man lese ihr Gespräch mit Diomedes E 800 ff. Ihr Verhältnis zu ihren Schützlingen ist ein ganz anderes als das des Zeus zu Agamemnon, den Zeus schützt, weil er die Rechte und die Würde des Königtums aufrechterhält; es ist ein persönliches Schutzverhältnis, das sich vom Vater auf den Sohn vererbt. Das setzt eine andere Auffassung des Königtums als die griechische voraus, nach der der König zwar Rechte hatte, aber auch durch das Recht gebunden ist – über beides wacht Zeus –, eine Auffassung, nach der der König der persönliche Schutzbefohlene der Gottheit ist und seine Macht in seiner religiösen Stellung wurzelt, wie man sie für die minoische Religion mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen darf.

Andererseits muß diese Göttin² eine kriegerische gewesen sein – und das führt vom Minoischen ab –, da die mykenische Zeit kriegerisch und der König vor allem Führer im Krieg war. Athena ist die Leiterin eines geordneten Kampfes, ebenso wie der Heerkönig seine Scharen ordnete und den Kampf leitete, im Gegensatz zu Ares, dem Gott der wilden Kampfmut. Bei Homer (Σ 516) sehen wir auch Athena und Ares in leuchtenden Rüstungen den Mannen voranschreitend in den Kampf hinausziehen, ein Amt, das den Göttern der klassischen Zeit nicht zukam, sondern den Heroen überlassen wurde. In Mykenai ist eine bemalte Kalksteinplatte gefunden worden (Taf. 24, 1; o. S. 301), welche zwischen zwei adorierenden Frauen einen Altar und eine Figur zeigt, die aus dem großen mykenischen Schild, an den Kopf, Arme und Füße angesetzt sind, gebildet ist; die Glieder sind weiß, diese schildtragende Gottheit ist weiblich. Sie ist mit Recht ein Prototyp der Athena genannt worden, obgleich es auch andere Darstellungen schildtragender Gottheiten aus der minoisch-mykenischen Zeit gibt (o. S. 283 u. 301). Blinkenberg hat hierin Hoplolatrie sehen wollen, eine Verehrung des Schildes an sich, der zu einer Göttin anthropomorphosiert worden ist, und Wilamowitz ist ihm hierin gefolgt.³ Wenn man auch annehmen will, daß

¹ Über dieses G. Lippold, Athen. Mitt. XXXVI, 1911, S. 105 ff.; P. Kretschmer, Glotta X, 1920, S. 38 ff.

² Zum Folgenden vgl. Nilsson, Die Anfänge der Göttin Athena, Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddelelser IV 7, 1921; und MMR. S. 417 ff.

³ Chr. Blinkenberg, Kretisk Segring

fra ældre mykensk Tid, Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie, 1920, S. 315 ff.; Wilamowitz, Athena, Sitzber. Akad. Berlin 1921 S. 950 ff., wo er sich gegen meine Ausführungen über die minoischen Beziehungen der Athena wendet; später hat er sich diesen mehr genähert; G. d. H. I S. 118 f. u. 234.

die Hoplolarie, von der sich in der geschichtlichen Zeit kaum eine Spur findet (oben S. 209), in der vorgeschichtlichen bestanden hat, besteht jedenfalls der nicht unwichtige Einwand, daß die Verehrung der Waffen besonders den Angriffswaffen, Schwert und Speer, gezollt zu werden pflegt. Die römischen Ancilia sind heilige Geräte, aber keine Kultgegenstände, höchstens Zaubergegenstände. Von vielen Forschern ist die Behauptung aufgestellt worden, daß es in minoischer Zeit eine Verehrung des Schildes gegeben hat. Schilde werden zwar sehr oft in der minoischen Kunst dargestellt, es gibt aber, wie eine Untersuchung der Beispiele lehrt, keinen einzigen Fall, wo der Schild wirklich kultische Bedeutung hat (oben S. 301).

Diese kriegerische Göttin ist eine Hausgöttin, denn dieser Charakter liegt dem Mythos von dem Palladion zugrunde, das im Innersten der Burg verwahrt die Stadt schützt und, ehe sie fallen kann, entwendet werden muß. Die Göttin heißt Παλλάς, ihr Bild παλλάδιον. Das Palladion wird in der Kunst als ein altertümliches Bild der Athena mit Schild und gehobener Lanze dargestellt, so z. B. auf den panathenäischen Amphoren.¹ Die Sage von dem Palladion kommt zwar erst bei Arktinos vor, wird aber auf ältere Tradition zurückgehen. Von dieser Vorstellung, daß Athena im Haus des Königs wohnt, hat sich bei Homer eine Erinnerung bewahrt, wenn es η 81 heißt, daß sie sich nach Marathon und Athen begab und in das feste Haus des Erechtheus eintrat, eine Stelle, die, obgleich in eine junge Partie hineingeraten, jedoch – wie es häufig vorkommt – aus alter Zeit stammt. Erechtheus ist hier der Repräsentant des mykenischen Königs von Athen. In dem Schiffskatalog B 547 wird dagegen der jüngeren Vorstellung gemäß gesagt, daß Athena den Erechtheus in ihren festen Tempel nieder setzte, wo die Athener ihn mit Opfern von Stieren und Lämmern gnädig stimmten.

Der Hauskult des Königs ist im Prinzip minoisch. Keine anderen Kultplätze aus der minoischen Zeit sind so gut bekannt wie die kleinen Hauskapellen der Paläste. Die minoische Hausgöttin war aber nicht kriegerisch – dazu haben erst die Zeitumstände der mykenischen Kultur sie gemacht –, sondern eine hausschützende Göttin, die sich aus der Hausschlange herausentwickelt hat und die Schlange als Attribut hat (oben S. 288 ff.). Daraus erklärt sich, daß die Schlange das ständige Attribut² der Athena ist. Es ist überflüssig, bildliche Belege aufzuzählen; die Schlange verbarg sich unter dem Schild der Athena des Pheidias; noch deutlicher spricht die οἰκουρὸς ὄφις, die in dem Tempel auf der Akropolis zu Athen als Wächter lebte und von der man glaubte, daß sie diesen beim Herannahen der Perser verlassen habe.³ Sie ist so recht eigentlich die Schlange der Göttin der Akropolis, die alte Hausschlange. Auf einer böotischen Vase (Taf. 32, 1) wird eine Opfer-

¹ RL. s. v.; über das athenische Bild Frickenhaus, Athen. Mitt. XXXIII, 1908, S. 25 ff.; G. v. Brauchitsch, Die panathenäischen Preisamphoren, 1910; L. Ziehen in Bursians Jahresberichten 172, 3, 1915, S. 50. Siehe weiter u. S. 435 ff.

² Cook, Zeus III S. 747 ff., handelt erschöpfend über die Attribute der Athena.

³ Hdt. VIII 41; Aristoph., Lysistr. V. 758 ff.; Hesych u. Photius s. v. aus Phylarch. Auf einem in den Agoragrabungen gefundenen Athenatorso des 5. Jahrhunderts ist die Schlange an einer auffälligen Stelle, hinten an der linken Schulter, angebracht worden, Amer. J. Arch. XL, 1936, S. 196.

prozession dargestellt, die sich der Athena nähert.¹ Hinter dem Altar steht die Göttin mit gehobener Lanze und Schild, hinter ihr bäumt sich eine große Schlange auf; auf dem Altar sitzt ein Vogel, der nicht eine Eule ist. Das Bild ist wertvoll, weil es zeigt, daß die Verbindung der Athena mit der Schlange nicht nur attisch ist. Zweitens führt es uns auf eine andere Beziehung der Athena zu der minoischen Religion. Die Eule ist erst später der besondere Vogel der Athena geworden,² weil sie in den Spalten des Burgbergs nistete; Athena wurde aber auch als αἰθυα verehrt, und zuweilen ist sie von einem menschenköpfigen Vogel begleitet.³ Bei Homer erscheint Athena, mitunter zusammen mit ihr ein anderer Gott, in Vogelgestalt;⁴ es ist zu beachten, daß sie und die anderen Götter die Gestalten verschiedener Vögel⁵ annehmen und daß Athena immer, allein oder zusammen mit einem anderen Gott, so erscheint. Das führt wieder auf die minoische Religion zurück, in der die Götter in Vogelgestalt erscheinen, ohne daß die Art der Vögel sich bestimmen läßt (o. S. 291 f.). An den minoischen Baumkult erinnert der heilige Ölbaum der Athena, der im Pandroseion wuchs und, von den Persern verbrannt, am folgenden Tag einen ellenlangen Schößling getrieben hatte.⁶

Diese Ähnlichkeiten mit der minoischen Hausgöttin sind zu eigenartig und zahlreich, um zufällig sein zu können. Man braucht sich daher nicht zu wundern, wenn letzten Endes der Name der Athena vorgriechisch ist; eine Etymologie aus indogermanischem Sprachgut gibt es nicht, und 'Αθήνη gehört zu einer Wortgruppe mit der Endung -ήνη, die hauptsächlich aus Ortsnamen besteht und wahrscheinlich vorgriechischen Ursprungs ist, obgleich ihrem Erkennen Schwierigkeiten dadurch bereitet werden, daß es auch eine griechische Endung derselben Form gibt.⁷ Zu diesen Worten gehört auch Μυκῆναι, und da Homer β 120 die sonst verschollene Μυκῆνη unter den erlauchtesten Heroinen erwähnt, ist die Frage erlaubt, ob die Stadt nicht nach ihr wie 'Αθήναι nach 'Αθήνη benannt worden ist. Später hat Athena, die sich als Stadtgöttin weit verbreitete, sich an ihre Stelle gesetzt.

Alles zusammengenommen, Athena scheint aus der minoischen Haus- und Palastgöttin hervorgegangen zu sein, die nach den Bedürfnissen der kriegerischen mykenischen Fürsten umgebildet wurde. Auf die Entwicklung, die sie zu dem gemacht hat, was sie der klassischen Zeit ist, kommen wir später zurück.

¹ JHS. I, 1880, Taf. VII; Pfuhl, Mal. u. Zeichn. d. Gr. III S. 39 Abb. 169.

² E. Pottier, La chouette d'Athéna, BCH. XXXII, 1908, S. 529 ff.

³ A. Kiock, Athene Aithya, AfRw. XVIII, 1915, S. 127 ff.; C. Anti, Athena marina e alata, Mon. ant. XXVI, 1920, S. 269 ff. Paus. I 5, 3; Hesych s. v. ἐν δ' αἰθυα.

⁴ φῆνη γ 372, ἀνόπαια α 320; Schwalbe χ 240; Tauben, Athena und Hera E 778; Geier, Athena und Apollon H 59; die übrigen Stellen können oder müssen als Gleichnisse aufgefaßt werden.

⁵ Ch. Dugas, Lécythe aryballisque athénien, BCH. LXX, 1946, S. 172 ff. u. Taf. IX, veröffentlicht eine Vase, auf der ein

Vogel, vielleicht eine Lerche, sicher nicht eine Eule, mit Schild und Speer dargestellt wird, und dazu (Abb. 8) eine Tasse im Louvre, auf der eine Eule, mit Helm und menschlichen Armen versehen, Schild und Speer trägt; ein ähnliches Oscillum aus Tarent wird erwähnt. Merkwürdig, daß der Verf. nicht an Athena denkt!

⁶ Hdt. VIII 55.

⁷ Zu der bei Nilsson, MMR. S. 419 ff., angeführten Literatur hinzuzufügen P. Kretschmer, Glotta XI, 1921, S. 277; H. Lamer, Über einige Wörter des Ägäischen, Indogerm. Forschungen XLVIII, 1930, S. 228 ff. Andere hinfällige Etymologien u. S. 434 A. 2.

Etwas unsicherer muß unser Urteil über Hera ausfallen.¹ Ihr Name "Ἥρη ist wahrscheinlich nichts anderes als das Femininum von ἥρως, Herr, und bedeutet also die Herrin,² eine passende Bezeichnung für die Schutzgöttin des Königs und Stadtgöttin. Ihr Kult ist im Vergleich mit ihrer mythischen Geltung merkwürdig beschränkt; sie ist vor allem die Argiverin, wie Homer sie nennt (s. u. S. 427 f.). Ihre scharfe Parteinahme für die Griechen und gegen die Troer würde für die Schutzgöttin des Heereskönigs passen. In dem Argonautenmythos ist sie die persönliche Schutzgöttin des Iason wie bei Homer Athena die des Odysseus. In Tiryns hat sich ihr Tempel in dem Palast des mykenischen Fürsten eingenistet (o. S. 346), in Argos und Korinth war sie Burggöttin mit dem Beinamen Akraia.³ Es ist möglich, daß auch Hera eine Form der mykenischen Palastgöttin ist, welche dadurch, daß sie dem Götterkönig als Gemahlin beigegeben wurde, in ganz andere Bahnen hineingelenkt wurde.⁴

6. Der Götterstaat. Um ein möglichst vollständiges – trotzdem noch wahrscheinlich lückenhaftes – Bild der mykenischen Götterwelt zu gewinnen, wäre noch eine Anzahl anderer Götter zu erwähnen.⁵ Minoische Götter, welche durch die mykenische Zeit hindurch bis in die geschichtliche wohl wahrscheinlich mehr oder minder lokal verehrt, fortgelebt haben, sind schon oben (S. 311 ff.) besprochen worden. Sowohl Griechen wie Vorgriechen haben sicher kleinere Gottheiten und Naturdämonen verschiedener Arten gekannt (o. S. 296 f.), welche verschmolzen und umgewandelt wurden; aus ihnen sind die Herrin der Tiere, welche Artemis benannt wurde, und der in der geschichtlichen Zeit selten erscheinende Herr der Tiere hervorgegangen. Auch die Göttin der Saaten wurde schon in dieser Zeit verehrt; in ihren Kreis sind vorgriechische Elemente mit besonderer Stärke aufgenommen worden, was in Anbetracht der Bevölkerungsschicht, der ihr Kult angelegen war, für die Religionsmischung sehr lehrreich ist. Das im Steinhäufen wohnende Numen, Hermes, muß aus alter Zeit stammen. Aus dem Orient ist vielleicht schon damals die nackte Göttin der Fruchtbarkeit und des Sexuallebens, Aphrodite, eingewandert; auf sie werden gewöhnlich zwei in dem III. Schachtgrab von Mykenai gefundene Goldbleche gedeutet, welche eine nackte Frau darstellen, auf deren Kopf ein Vogel sitzt; der einen Gestalt ist

¹ U. Pestalozza, *Βοῶπις πότνια "Ἥρη*, Athenaeum XVII, 1939, S. 105 ff. = *Religione mediterranea*, 1951, S. 151 ff., sucht den minoisch-mykenischen Ursprung der Hera nachzuweisen, indem er von dem Iomythus ausgeht, den er ätiologisch deutet, und die griechischen und orientalischen Formen von Kuhgöttinnen und Stiergöttern, besonders Mithras und Anahita, heranzieht; sie sei eine Form der großen mediterranen Göttin.

² Wilamowitz, Euripides' Herakles², 1895, I S. 47 A. 77; G. d. H. I S. 237; S. Wide, AfRw. X, 1907, S. 262; Chr. Blinkenberg, *Le temple de Paphos*, Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddelelser IX 2, 1924, S. 29, sieht

darin eine Übersetzung eines vorgriechischen Wortes, womit die Göttin bezeichnet wurde. E. Boisacq, *Dict. étymologique de la langue grecque*, 1916, S. 329.

³ Paus. II 24, 1; Eur. Med. V. 1379.

⁴ Die kuhgestaltige (βοῶπις) Hera, die viel von sich reden gemacht hat, besitzt nicht die geringste Stütze in den mykenischen Funden. Kein einziges Idol mit einem Kuhkopf ist gefunden worden, sondern nur abgebrochene Kuhköpfe, die für diese Frage ohne Bedeutung sind; s. H. Schliemann, *Mykenae*, 1878, S. 118 ff. Schliemanns Argumente von den sog. mond-sichelförmigen Idolen, S. 11 f., 22 f., 80 f., sind phantastisch.

⁵ Vgl. o. S. 343 A. 3.

außerdem ein Vogel an jeder Seite beigegeben (Taf. 23, 3). Für die geläufige Deutung sprechen die Nacktheit und die stark betonte Scham weit mehr als die Vögel, die Tauben genannt werden, es aber nicht sicher sind.¹ Sicher standen neben Zeus seine Brüder Poseidon und Hades, der Herr des Reiches der Schatten. Die Gesichtspunkte, die bei den hier erwähnten Göttern für ihre Herkunft aus der mykenischen Zeit sprechen, können aber erst durch eine Untersuchung ihres ganzen Wesens und Wirkens gewonnen werden, so daß die Erörterung auf die Besprechung der einzelnen Götter verschoben werden muß. Ein für allemal sei darauf hingewiesen, daß dieser Abschnitt über die mykenische Religion durch jenen späteren zu ergänzen ist. Was hier dargestellt wurde, ist nur das, was irgendwie mit den archäologischen Funden im Zusammenhang steht, und das so zustande gekommene Bild wird notwendigerweise einseitig und dürftig, wenn es nicht aus anderen Erkenntnisquellen ergänzt wird.

Die griechischen Götter sind unter der Oberhoheit des Zeus zu einer Art Staat zusammengefaßt. Wo sich ein Götterstaat findet, ist er eine Widerspiegelung des Staates der Menschen, wie schon Aristoteles bemerkt hat,² z. B. in Ägypten und Babylonien. Der Gott der Stadt, die sich zur Hauptstadt aufgeschwungen hat, tritt an die Spitze des Pantheon, z. B. Ammon, Marduk, Assur. Um Ordnung in die Götterwelt zu bringen, kommt ferner kosmologische und theologische Systematisierung hinzu, die besonders in Ägypten, aber auch in Babylonien wirksam gewesen ist. In Griechenland gab es keine Stadt, die auf die Dauer den Vorrang vor den anderen gewann, es gibt keine theologische Spekulation und in alter Zeit nur schwache Anläufe zu einer Kosmologie, die erst von Hesiod in genealogischer Form herausgearbeitet wurde. Daß aber auch der griechische Götterstaat nach dem Vorbild des Staates der Menschen geschaffen worden ist, ist allgemein anerkannt.³ Er steht aber in einem schlagenden Gegensatz zu der Staatsform der geschichtlichen Zeit; auf der Erde herrscht die Republik, im Himmel die Monarchie. Den Götterstaat hat Homer den späteren Geschlechtern so fest eingepreßt, daß sie sich die Götter nur unter der Königsherrschaft des Zeus vorstellen konnten. Der schüchterne Versuch, den Götterstaat den Verhältnissen der Zeit anzupassen, den Hesiod gemacht hat, indem er die Götter nach dem Sieg über die Titanen den Zeus zum König wählen läßt,⁴ ist wirkungslos geblieben.

Der homerische Götterstaat ist für die Folgezeit maßgebend gewesen, seine Beschaffenheit und sein Ursprung müssen erörtert werden. Es ist der Versuch

¹ Vgl. o. S. 300f. Oft abgebildet, am besten bei G. Karo, Die Schachtgräber von Mykenai, 1930–33, Taf. XXVII 27, 28; genaue Beschreibung von K. Müller, Arch. Jahrb. XXX, 1915, S. 302f.; Nilsson, MMR. S. 340f. Eine nackte, der babylonischen aus der ersten Dynastie ähnliche Göttin auf einem auf Kreta gefundenen Siegelzylinder, den Evans cyprisch-minoisch nennt, Palace of Minos IV. S. 425 f. Abb. 350.

² Aristot., Polit. I p. 1252b, καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ

ἀρχαῖον ἐβασίλευοντο· ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀπομοιοῦσι οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν.

³ K. Kerényi, Die Entstehung der homerischen Götterfamilie, Paideuma IV, 1950, S. 127ff., stimmt im allgemeinen zu, sucht aber mutterrechtliche Spuren nachzuweisen; die großen Göttinnen der altmediterranen Welt seien dem Zeus der patriarchalischen Indogermanen untergeordnet worden.

⁴ Hesiod, Theog. V. 881 ff.

gemacht worden, zwischen einer älteren Auffassung, nach der die Götter mehr unabhängig nebeneinander stehen, und einer jüngeren, welcher die olympischen Szenen und die Götterkämpfe angehören, zu scheiden; der Versuch ist mißlungen, es ist jedenfalls zugegeben, daß auch nach der älteren Auffassung Zeus über das Geschick waltet.¹ Die Oberherrschaft des Zeus wird einigermaßen verdunkelt durch die große Aufmerksamkeit, welche die Uneinigkeit und die Zänkereien der Götter auf sich gezogen haben, ein Thema, das die späteren Dichter, welche aus ihrer mangelnden Religiosität und wegen der Eigensucht und Streitlust der Adels herrschaft darin ein lockendes Thema fanden, erweitert haben mögen. Es sollte nicht vergessen werden, welche große Ehrfurcht und Gehorsamkeit die Götter dem Zeus zeigen, wenn es wirklich gilt. Es ist mit Zeus wie mit Agamemnon; obgleich er manchmal Widerwärtigkeiten von den Seinen ertragen muß, wird er hoch geehrt und ihm gehört die Macht. Als Zeus in die Götterversammlung auf dem Olymp eintritt, wagt niemand sitzenzubleiben, sondern alle stehen auf, um ihm die Ehrfurcht zu bezeugen (A 534). Seine Herrschaft wird als selbstverständlich anerkannt (Σ 366). Es gibt Fälle genug, wo die Götter seinen Befehlen ohne jeden Widerstand Folge leisten.² Als Grund wird die übermächtige Stärke des Zeus angegeben; er ist *πολύ φέρτερος*, und seine Kraft wird sogar in grotesker Weise ausgemalt.³ Dazu wird aber der moralische Grund seiner Herrschaft hinzugefügt; er ist der Älteste, *καὶ γενεῇ πρότερος*, und dem Ältesten stehen die Erinyen bei; ihm fielen bei der Weltteilung der Himmel und die Oberherrschaft zu.⁴

Zu dieser gewaltigen Macht des Königs hat man im geschichtlichen Griechenland ein Gegenstück vergeblich gesucht. Die staatliche Zersplitterung der beginnenden Adels herrschaft in den jonischen Städten, an die Finsler denkt, bietet den stärksten Gegensatz zu der Oberherrschaft des einen Gottes. Andere, welche den Ursprung des homerischen Epos in Thessalien suchen, haben an den thessalischen Tagos gedacht; wenn auch diese Institution alt sein sollte, was nicht unbestritten feststeht, so ist sie kein Königtum im eigentlichen Sinn; das Amt des Tagos beruhte nicht auf Erbschaft, sondern auf Wahl besonders in Zeiten der Not. Da das Vorbild nicht in der geschichtlichen Zeit zu finden ist, werden wir auf die mykenische hingewiesen, in der wir wirklich einen König von großer Machtfülle finden, der über ganz Griechenland und viele Inseln herrschte, und diesem Vorbild schmiegt sich der Götterstaat bei genauerem Zusehen an. Die übrigen Götter treten als die Gefolgschaft des Zeus auf; Poseidon erweist einmal seinem erlauchten Bruder denselben Dienst wie der „Diener“ oder „Freund“ seinem Brotherrn, er spannt ihm die Pferde aus (Θ 440); gewöhnlich erscheinen die Götter als Vasallen, welche Zeus zu Rat und Mahl einlädt wie Agamemnon die Fürsten. Der Heeresversammlung entspricht die Götterversammlung, zu der auch die kleinen Götter, die Flüsse und die Nymphen der Quellen, der Wiesen und

¹ G. Finsler, Die olympischen Szenen in der Ilias, Programm Bern 1906; Homer³, 1924, S. 220 ff. nach einer Andeutung Wilamowitz', Die Ilias und Homer, 1916, S. 316, vgl. S. 284. Für die Kritiks. Nilsson, Myc. Origin of Greek Myth. S. 223 ff., wo

das folgende ausführlicher dargestellt wird.

² Ω 90 ff., O 78, Θ 427 ff., O 121 f.

³ Θ 209, O 108; die Bestrafung der Hera O 18 ff.; das Tauziehen Θ 19 ff.

⁴ Zum Beispiel O 165, 204 (die Erinyen); 187 ff.

der Haine, einberufen werden.¹ Die Götter konnten um so eher als Vasallen des Obergottes aufgefaßt werden, als ein jeder über sein besonderes Gebiet in der Natur oder dem Menschenleben herrschte. Wie die eigensinnigen und widerspenstigen Vasallen des Agamemnon darauf bedacht sind, ihre Selbständigkeit gegen den König zu wahren, so verfolgen auch die Götter ihre eigenen Zwecke und lehnen sich gegen Zeus auf. Sehr bezeichnend sagt einmal Poseidon, daß Zeus sich mit dem ihm zugewiesenen Drittel begnügen sollte (O 195), er meint offenbar, der Oberherr sollte die Vasallen, wie es ihnen behagt, schalten und walten lassen. Die Söhne des Kronos teilten die Welt, wie die Herakliden den Peloponnes unter sich teilten, und der älteste, Zeus, erhielt neben seinem Teil, dem Himmel, die Oberherrschaft; ein Vorgang, der in geschichtlicher Zeit jedes Vorbildes entbehrt, in der mykenischen aber mit Recht vorausgesetzt werden kann, in welcher eroberte Landschaften dem König als persönlicher Besitz zugeteilt wurden. Daneben wird aber erzählt, daß Zeus seinen Vater vom Thron stürzte und daß die anderen Götter einen Versuch machten, den Zeus zu entthronen (A 399 ff.). In den Herrscherhäusern der stürmischen mykenischen Zeit dürften solche Umwälzungen vorgekommen sein, wie sie in den alten Monarchien nicht selten waren, wenn auch jener Mythos einen kosmologischen Anstrich hat. Die mauerbewehrte Stadt der Götter – mit dem von den Wohnungen der übrigen umgebenen Palaste des Zeus auf dem höchsten Gipfel, wo er die Götter zu Ratschlägen und Mahlzeiten versammelt, und mit den von den Horen bewachten Toren – wird nach dem Vorbild einer Stadt der mykenischen oder der geschichtlichen Zeit geschildert; denn in beiden lag der Palast des Königs auf der höchsten Kuppe der Akropolis.

In diese Schilderung des Götterberges mischen sich andere Züge, die mythischen Vorstellungen entnommen sind, einmal dem Mythos von den Inseln der Seligen (ζ 43 ff.), in weit höherem Maß aber der Vorstellung von dem Wettergott, der auf dem Berggipfel wohnt. Die Tore, welche die Horen schließen, sind Wolken (E 751). Zeus, der Wolkensammler, Blitzschleuderer und Regensender, thront auf dem höchsten Gipfel, um den sich die Wolken sammeln und von dem aus das Gewitter losbricht. Der Berg des Zeus ist der Olymp, und schon Homer versteht, wenigstens ein paarmal, darunter den höchsten Berg Griechenlands, den thessalischen Olymp.² Es gibt aber eine große Anzahl von Bergen mit diesem Namen, sowohl in Griechenland wie in Kleinasien, was nicht immer so erklärt werden kann, daß der Name dem allbekannten thessalischen Olymp entliehen ist. Eine Etymologie des Wortes aus griechischem Sprachgut fehlt, dagegen legt seine Form es nahe, an vorgriechischen Ursprung zu denken; *Ολυμπος ist augenscheinlich wie *Ιδη ein vorgriechisches Wort für Berg, das später zum Eigennamen geworden ist.³ Zeus ist nach seinem Berg, auf dem er wohnte und der in jeder Gegend ein anderer war, der Olympier, d. h. der Berggott, genannt worden,

¹ Anfang von Θ und Υ.

² E 225 ff.; vgl. ε 50; B 48 ff. muß aber der Dichter seinen Standpunkt westlich von dem Olymp haben, wobei der thessali-

sche nicht passend ist, wenn der Dichter in Kleinasien lebte. N 243 u. II 364 lassen keine Entscheidung zu.

³ C. Theander, *Eranos* XV, 1916,

nicht aber zuerst nach dem thessalischen Olymp, an dem das Wort besonders haften blieb, weil er der höchste Berg Griechenlands war. Mit dem Olymp erscheint der Himmel als identisch. Athena steigt durch die Luft zum Himmel und zum Olymp hinauf, wo sie Zeus findet (A 497 ff.); wichtiger ist, daß man sich beim Gebet an Zeus nicht nach dem Olymp hinwendet, sondern zum Himmel aufwärts blickt.¹ Der Himmel ist nämlich der Raum der atmosphärischen Erscheinungen und wird daher zum Sitz des Wettergottes und insofern mit dem Wetterberg gleichbedeutend.

Neben Zeus wohnen die übrigen Götter auf dem Olymp. Sie werden ein paarmal einfach „die Olympier“ genannt, etwas öfter „die Himmlischen“ (Οὐρανῖωνες oder θεοὶ Οὐρανῖωνες). Sie heißen aber nur als kollektive Gruppe Olympier oder Himmlische, kein einzelner Gott außer Zeus wird so genannt. Dies ist nicht zufällig, denn in Wirklichkeit wohnt nur Zeus auf dem Olymp oder im Himmel, weil er als Wettergott dort sein Wirkungsgebiet hat; die übrigen Götter wohnen ursprünglich da, wo sie ihre Wirksamkeitsgebiete haben, Poseidon im Meer, Artemis in Wäldern und auf Wiesen, Athena auf der Akropolis usw. Wenn die übrigen Götter auf dem Olymp bzw. im Himmel wohnen, so beruht das darauf, daß Zeus, der ursprünglich allein dort wohnte, sie zu seinem Wohnsitz emporgehoben hat. Diese Vorstellung ist so festgewurzelt, daß sie weit älter als die Abfassung unserer Ilias sein muß, und daraus folgt der wichtige Schluß, daß die übrigen Götter seit alters, wir können getrost sagen, schon in der mykenischen Zeit, dem Zeus untergeordnet waren. Denn kein anderer Grund kann ausfindig gemacht werden, warum sie von ihren natürlichen Wirkungsgebieten getrennt und auf den Olymp bzw. in den Himmel versetzt worden sind. Darin liegt der Götterstaat *in nuce* beschlossen, der darauf nach dem Vorbild des mykenischen Königtums ausgemalt wurde.

Der Ursprung des griechischen Götterstaates geht also in die Urzeit zurück, in der Zeus nach dem Zeugnis seines Beinamens „Vater“ als der patriarchalische Hausherr aufgefaßt wurde. Der Wettergott, dessen machtvolle und furchterregende Erscheinung ihn zum Obergott auch bei vielen anderen Völkern gemacht hat, war besonders geeignet, König der Götter zu werden, als die Gesellschaftszustände so weit fortgeschritten waren, daß auch eine Ordnung der Götterwelt natürlich erschien. Die mykenische Zeit kannte einen machtvollen König, unter dem Vasallen standen, die oft ungebändig waren, und nach diesem Vorbild sind der Götterkönig und der Götterstaat geschaffen worden. Da der Wettergott auf dem Berg, dem Olymp, oder im Himmel thronte, sind ihm die untergeordneten Götter dorthin gefolgt. Dieses Bild, das, wie man sich wohl bewußt sein sollte, den staatlichen Zuständen der geschichtlichen Zeit des griechischen Volkes widerspricht, hat die Autorität Homers allen späteren Geschlechtern eingeprägt. Im Kult nimmt Zeus keine so überragende Stellung ein.

S. 127 ff. E. Oberhummer, Der Name Olympus, Anzeiger Akad. Wien 1937 S. 92 ff., Sammlung der Beispiele, auch der modernen, und der Deutungsversuche.

So auch Kretschmer, Glotta XXVIII, 1940, S. 250 f.

¹ T 364, H 178, O 371.

7. **Homer und die mykenische Zeit.** Das Buch, in welchem ich die Religion der vorgeschichtlichen Zeit behandelt habe, habe ich „Die minoisch-mykenische Religion“ betitelt. Der Titel sowie die Behandlung konnten den Anschein erwecken, daß die minoische und die mykenische Religion als identisch betrachtet wurden. Diese Art der Behandlung war durch den Materialbefund gegeben, da die bildlichen Darstellungen und anderen Funde auf dem mykenischen Festland dieselben wie auf dem minoischen Kreta sind. Es darf aber nie vergessen werden, daß die Minoer und die Mykenäer zwei rasseverschiedene Völker waren, und das setzt auch eine Verschiedenheit ihrer Religionen voraus. Folglich muß man sich unter den Denkmälern nach Unterschieden nicht nur in künstlerischer, sondern auch in religiöser Hinsicht umsehen; letztere fehlen nicht ganz, scheinen aber noch geringer als jene zu sein: die oben (S. 343) erwähnte Stuckplatte aus Mykenai, der große männliche Kopf aus dem Hausheiligtum in Asine (S. 244f.) und vor allem der Unterschied in der Ausstattung der Gräber, die schon besprochen wurde (o. S. 286).

Es gibt aber noch einen anderen, nicht zu übersehenden Unterschied. Karo hat gesagt, daß zu einer Zeit, wo die Kult- und Götterdarstellungen auf dem minoischen Kreta sehr zahlreich sind, nichts davon in den Schachtgräbern vorkommt. Das ist angesichts der Tempelmodelle usw. etwas übertrieben, in der Hauptsache aber richtig beobachtet. Karo hält diesen Sachverhalt für das Zeugnis der Gleichgültigkeit – weniger der Gegnerschaft – der mykenischen Fürsten des XVI. Jahrhunderts gegen die minoische Religion und bezeichnet dies als eines der wichtigsten Ergebnisse der Schachtgräberfunde.¹ Später haben die Mykenäer sich auch in religiöser Hinsicht stärker minoisiert; viele wichtige religiöse Darstellungen sind auf dem Festland und besonders in Mykenai gefunden. Im ganzen scheint die bildliche Nachlassenschaft der mykenischen Religion mit der der minoischen übereinzustimmen.

Es erhebt sich aber die große Frage, ob nicht durch völkische Eigenarten bedingte Unterschiede sich unter diesem Sachverhalt verbergen. Bilder sind keine untrüglichen Zeugen. Wäre uns z. B. von der persischen Religion nichts als die monumentale Nachlassenschaft bekannt, so würden wir uns ein völlig falsches Bild von ihr machen und ihre Eigenart verkennen. Wir haben Altäre gefunden und auf Münzen Abbildungen von Altären mit lodrender Flamme, vielleicht würde man daraus den Feuerkult erschließen; die Fürstengräber stehen aber in Widerspruch mit der vorgeschriebenen Bestattungsweise, und wir konnten nicht ahnen, daß der Gott, der wie Assur dargestellt wird, Ahura Mazda, der Gott der Weisheit und Wahrheit war. Das Bild der persischen Religion wäre völlig verdreht und schief, wenn wir nicht die literarische Überlieferung hinzunehmen könnten.

Die Mykenäer waren ebenso wie die Perser ein indogermanisches Volk, das auf ziemlich primitiver Kulturstufe stehend in Berührung mit einer künstlerisch hoch entwickelten Kultur kam, die es begierig aufnahm. Eine entwickelte Kunst bringt eine Reihe von festen und typischen Bilddarstel-

¹ G. Karo, Die Schachtgräber von Mykenai, 1930–33, S. 332.

lungen auch in religiöser Hinsicht hervor, die von einem künstlerisch unentwickelten Volk ohne weiteres übernommen, aber mit ganz neuem, der Form nicht immer entsprechendem Inhalt erfüllt werden können. Als Beispiel für einen solchen Vorgang mögen die Malereien der Katakomben angeführt werden, welche dem geläufigen heidnischen Schatz von Motiven einen neuen Inhalt unterlegen, z. B. den Friedensfürsten der Christen als Orpheus darstellen. Weil aber der damaligen Kunst im Gegensatz zu der minoischen und geometrischen mythische Darstellungen geläufig waren, kamen bald auch Szenen aus dem Alten und Neuen Testament hinzu. Dieselbe Frage muß in betreff des Verhältnisses des mykenischen Volkes zu der von ihm übernommenen minoischen Kunst ernstlich erwogen werden, wobei das angedeutete Fehlen der mythischen Bilder sowohl in der minoisch-mykenischen Zeit wie im Anfang der geschichtlichen wohl zu bemerken ist.¹

Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß das Verhältnis in der mykenischen Zeit ähnlich war. Dadurch wird die Frage aufgeworfen, ob es für die mykenische Religion eine andere Erkenntnisquelle als die Denkmäler gibt. Diese Quelle, Homer, ist schon benutzt worden, aber stets nur, um die auf andere Ausgangspunkte gegründeten Folgerungen zu ergänzen und zu erweitern. Die Berechtigung, Homer als Zeuge für die mykenische Religion heranzuziehen, muß eingehender erörtert und begründet werden. Die Frage nach dem Verhältnis der homerischen Dichtung zu der mykenischen Religion ist nur ein Teil des ganzen Problems, wie die auf uns gekommenen epischen Gedichte sich zu der mykenischen Zeit und Kultur verhalten. Es ist

¹ Ich benutze die Gelegenheit, um einige Worte über die angeblichen mythologischen Darstellungen in der minoisch-mykenischen Kunst anzufügen; für eine ausführliche Besprechung verweise ich auf Nilsson, *MMR.*² S. 34 ff. Das aus dem Meer auftauchende Seeungeheuer, mit dem ein Mann kämpft, auf einem Siegelabdruck aus Knossos (Taf. 26, 1) kann ebensowenig als *Skylla* gedeutet werden wie die vielen Jagdszenen auf die Taten des *Herakles*; sie sind höchstens der Stoff, aus dem Mythen geschaffen wurden. Die Szene auf einem Goldring aus dem Schatzfund von Tiryns (Taf. 26, 5) stellt nicht Theseus und *Ariadne* dar, sondern einen Abschied oder ein Wegführen von Frauen. Vgl. den Ring aus *Candia* Taf. 26, 3. Die *Kentauren* auf einer Gemme vom *Heraion* (Taf. 26, 2) erscheinen nicht in einer mythologischen Szene, sondern sind anderen Dämonen gleichzustellen. Die angebliche *Chimära* auf einem Fayenceschieber aus *Dendra* hat sich als das häufige Schema zweier einander kreuzender Tiere entpuppt. Die Darstellung auf einem bei den Grabungen auf der *Agora* zu Athen gefundenen Goldring (Taf. 26, 4) ist rätselhaft, bezieht sich aber sicher nicht, wie behauptet worden ist, auf den *Minotaurus* mit den gefangenen Mädchen. Es bleibt nur die auf einem Stier sitzende Frau auf Fayence-

schiebern aus *Dendra* (Taf. 26, 7), die trotz Widerspruchs Europa zu benennen ist.

Die Ringe mit den auf den *Oidipus-mythos* bezogenen Darstellungen in dem sog. Schatz von *Thisbe* sind neben der aufsteigenden Erdgöttin die verdächtigsten Stücke der ganzen problematischen Sammlung (vgl. o. S. 284 A. 1). Zeus mit der *Schicksalswaage* auf der Vase aus *Enkomi* (Taf. 25, 1; S. 366) ist wesentlich anders zu beurteilen, da diese Darstellung kein Mythos im eigentlichen Sinn ist, sondern dem religiösen Glauben an das Eingreifen der Götter in das Menschenleben entnommen ist. Die Ausbeute mythologischer Bilder aus der geometrischen Kunst ist noch magerer. Ich vermag weder an *Theseus* und *Ariadne* zu glauben (v. *Salis*, *Theseus und Ariadne*, 1930, S. 13 Abb. 10 = *Pfuhl*, *Mal. u. Zeichn. d. Gr.*, Abb. 15; nach dem Vorgang anderer deutet *Hampe*. Frühe griech. Sagenbilder aus *Böotien*, 1936, S. 78f. u. Taf. 22 die Szene auf die Einführung der *Helena*; sie bleibt besser unbenannt) noch an die *Aktorionen* (*B. Schweitzer*, *Herakles*, 1921, S. 17 ff.; *Hampe* a. a. O. S. 45 ff. u. 87 f.). Nach *Hampe* beginnen die ersten und unbeholfenen Versuche, mythologische Themata in kleinem Maßstab darzustellen, in der Mitte des 8. Jahrhunderts in der spätgeometrischen Zeit. Daß trotz des Man-

notwendig, für den hier vertretenen Standpunkt, wenn auch in aller Kürze, Rechenschaft abzulegen.¹

Die deutsche Homerphilologie bemühte sich seit A. Kirchhoff – der wirkliche Urheber des Gedankens war Gottfried Hermann –, die Entwicklung der homerischen Gedichte durch das Unterscheiden von Schichten zu erklären; Wilamowitz hat dies Verfahren anschaulich mit einer methodischen Ausgrabung verglichen, bei der man eine Schicht nach der anderen abdeckt, bis man zu der untersten vordringt. Es ist sicher und anerkannt, daß große Teile von Homer jünger sind, z. B. der *Schiffskatalog*, die *Dolonie*, der *Bittgang des Priamos*, die *Telemachie*; damit hört aber die Einigkeit, auf. Die Analyse hat zu keinen gesicherten Ergebnissen für die Entwicklungs- oder gar die Entstehungsgeschichte des Epos geführt. In diese Diskussion drangen die archäologischen Entdeckungen seit Schliemann wie ein Fremdkörper ein. Die Funde in Troja und Mykenai erweckten ziemlich allgemein den Glauben an einen geschichtlichen Kern der Sage, bedeutungsvoller aber für die Entwicklungsgeschichte des Epos war es, daß durch den Vergleich mit den Funden bewiesen wurde, daß Elemente des Epos, vor allem die Bewaffnung mit dem großen Schild, der schon in spätmykenischer Zeit durch den kleinen Rundschild ersetzt wurde, bis in mykenische Zeit zurückgehen. Andererseits gibt es in Homer Elemente, die erweislich der beginnenden orientalisierenden Zeit gehören, dem 7. Jahrhundert.

Die Untersuchung der Sprache und des Stils zeigt, daß die homerische Sprache eine Kunstsprache ist, die alte Formen aus dichterischen Rücksichten neben jüngeren braucht und in großem Maße mit formelhaften Wendungen und Versen arbeitet. Eine solche Kunstsprache wurde zweimal, zuerst im äolischen und darauf im jonischen Dialekt, mit reichlicher Aufnahme äolischer Elemente ausgebildet; dazu kommen einige, wenn auch wenige, arkadisch-cyprische Wörter. Auch diese doppelte Ausbildung einer Kunstsprache muß lange Zeit in Anspruch genommen haben. Es ist dadurch eine epische Technik geschaffen worden, durch welche die Sänger instand gesetzt wurden, aus dem genannten Schatz von Gesängen und Formeln schöpfend Gedichte zu formen; Goethes Spruch von der Sprache, „die für dich dichtet und denkt“, ist ganz besonders für sie zutreffend. Sie lernten nicht ein Gedicht auswendig, sondern beherrschten den Schatz von Formeln und typischen Gedichtsteilen. So war ihr Vertrag immer, auch wenn sie ein altes Lied vortrugen, in gewissem Grad improvisiert. Phemios sagt χ 347 „Ich bin selbstgelehrt, ein Gott hat allerlei Lieder in meinen Sinn eingepflanzt.“

Das Problem, das so erwächst, geht viel weiter als die sogenannte homerische Frage, die sich mit den uns erhaltenen Gedichten beschäftigt; es betrifft die Vorgeschichte der homerischen Dichtung, den Ursprung und die

gels an mythologischen Bildern die Mythologie in diesen beiden Zeitaltern reich entwickelt war, ist anderen Erkenntnisquellen zu entnehmen.

¹ Das hier Gesagte wird näher ausgeführt in M. P. Nilsson, *Homer and Mycenae*, 1933, ein Buch, das dem im Text angedeuteten Bedürfnis sein Entstehen verdankt;

kürzer: Der homerische Dichter in der homerischen Welt, *Die Antike* XIV, 1938, S. 22 ff. – Opusc. II S. 145 ff. Es ist eine willkommene Bestätigung, daß W. Schadewaldt, *Iliasstudien*, Abh. Akad. Leipzig, XLIII, 1938, Nr. VI, 2. Aufl. 1943, durch eine eindringende, vom A ausgehende Analyse zu ähnlichen Ergebnissen gelangt ist.

Entwicklung der griechischen Epik überhaupt. Das Problem, das zunächst eine Klärung heischt, ist die weite Zeitspanne, welche die ältesten Elemente, die der älteren mykenischen Zeit angehören, von den jüngsten trennt, die der beginnenden orientalisierenden Zeit angehören, ein Zeitraum von mehr als einem halben Jahrtausend. Ein Studium der Epik anderer Völker belehrt uns, daß epische Gesänge weit wandern können und daß sie bei einem Volk, das in ungestörten Verhältnissen auf einer vergleichsweise niedrigen Kulturstufe lebt, durch viele Jahrhunderte fortleben können. So waren eben die Verhältnisse in den von der dorischen Wanderung nicht berührten Landschaften Griechenlands nach dem Abebben der großen Unternehmungen der mykenischen Zeit; die Funde der submykenischen und protogeometrischen Zeit zeigen die Dürftigkeit der Kultur, und die landschaftlich streng geschiedenen Stilarten der geometrischen Zeit die kantonale Abschließung im Gegensatz zu der mykenischen *κοινή* der Keramik. Jeder saß still in seiner Gegend und suchte sich zurechtzufinden, wie es ging. Die griechische Kleinstaaterei und die Adelherrschaft bildeten sich aus.

Wenn alle diese aus dem griechischen Epos selbst und aus der Epik anderer Völker hervorgehenden Tatsachen zusammengefügt werden, vermögen wir uns eine begründete Vorstellung von der Entstehung und Entwicklung der griechischen Epik zu machen. Sie entstand in der Heldenzeit der mykenischen Epoche, in der Skalden den Ruhm hervorragender Helden und ihrer Taten besangen; sie drang in das Volk hinunter, das sie begierig aufnahm und durch Jahrhunderte fortpflanzte, während welcher diese Epik von den Hauptzentren der mykenischen Kultur aus nach einer entlegenen Landschaft, Thessalien, dann nach der Äolis in Kleinasien und schließlich nach Jonien wanderte. Während dieser Zeit geschah es, daß die Epik, wie es auch bei anderen Völkern der Fall zu sein pflegt, sich um ein Ereignis konzentrierte, den Kampf um Troja. In Jonien erlebte die epische Dichtung eine herrliche Renaissance, ein Vorgang, der auch sonst Parallelen hat, darin aber einzigartig ist, daß ein großer Dichter, die Treue gegen die alte Tradition wahrend, sie innerlich vertiefte und zu einer Schilderung des Menschen und seines Wesens machte.

Durch die epische Tradition, die sich in der epischen Technik verkörperte und mittels dieser sich durch die Jahrhunderte erhielt, wurden mykenische Elemente, die aus der frühen Entwicklung der epischen Dichtung stammten, in die uns vorliegenden Gesänge, die frühestens im 9. Jahrhundert ihre Form erhielten, übernommen und in die letzten Erzeugnisse der epischen Dichtung eingebettet. Das setzt nicht voraus, daß Lieder aus dieser frühen Zeit sich bis in die Spätzeit erhalten haben. Im Gegenteil ist die Entwicklung der epischen Dichtung nicht so aufzufassen, daß sich immer wieder eine neue Schicht über eine ältere gelagert hat; sie ist vielmehr einem Teig zu vergleichen, aus dem unter Zusatz von neuen, den Zeitumständen, unter welchen der jeweilige Dichter lebte, entstammenden Elementen stets neue Gebilde geknetet und geformt worden sind. So sind älteste Elemente in die jüngsten Teile des Epos hineingeraten, z. B. die mykenische, mit Eberzähnen besetzte Sturmhaube in die Dolonie oder das Eintreten der Athena in das Haus des Königs in η . Selbstverständlich wurde das Alte von den

späten Dichtern nicht mehr verstanden und deshalb mitunter dunkel oder mißverständlich wiedergegeben, z. B. auch das über die alte Bewaffnung.

Es sind aber weit mehr als Einzelheiten, die an sich nicht sehr zahlreich auftreten, die der alten mykenischen Zeit entstammen. Die allbekannte Tatsache, daß Homer ein vordorisches Griechenland schildert, wird in ihrer Tragweite nicht recht gewürdigt. Sie bedeutet, daß Homer den Einbruch der Dorer, welcher den Schluß der mykenischen Zeit bildete, nicht kennt, d. h. daß er den Zustand der mykenischen Zeit festhält. Das geht noch weiter. Die Epik aller Völker pflegt trotz aller Veränderungen die alten staatlichen Verhältnisse, unter denen sie entstanden ist, als Hintergrund zu bewahren, dem Charakter einer Heldenzeit gemäß eine lose, feudale Organisation mit einem Oberherrn und vielfach ungebärdigen Vasallen, für die das Epos oft eine Vorliebe zeigt. Dasselbe finden wir auch bei Homer; aus den bei ihm bewahrten Spuren ergibt sich eine ebensolche lose, auf den Krieg zugeschnittene Organisation, an deren Spitze ein erblicher Heerkönig steht, der eigenwillige und auf ihre Vorteile bedachte Vasallen unter sich hat; ein jeder ist von einer Gefolgschaft, einer Hausmacht umgeben. Diese Organisation muß aus inneren Gründen der mykenischen Zeit zugeschrieben werden; von der Macht und der Pracht der Könige und den vielen Burgen zeugen die Funde (vgl. o. S. 334f.).

Zuletzt kommen wir zu der Frage, um derentwillen diese Erörterungen angestellt worden sind: ist auch in religiöser Hinsicht der alte Hintergrund aus der mykenischen Zeit bei Homer bewahrt worden? Darf man diesen aus Homer rekonstruieren? Einzelheiten, die aus dieser Zeit herstammen, haben wir schon gefunden, z. B. die persönliche Schutzgöttin des Königs, ein Schutzverhältnis, aus dem der vielberufene Götterapparat sich entwickelt hat, und den Götterstaat. In diesen Fällen konnten wir uns auch auf andere Beweisgründe berufen; nunmehr erhebt sich die Frage, ob man nur auf Homer gestützt Schlüsse in bezug auf die Religion der mykenischen Zeit ziehen kann. Die Antwort muß natürlich hypothetisch bleiben, sie deswegen zu unterlassen, hieße jedoch eine wichtige Erkenntnisquelle verbauen. Einwände mögen gemacht werden und sollten gebührend eingeschätzt werden; die Gewohnheit, unter dem Vorwand unsrer mangelnden Kenntnis der Zeit, die zwischen die mykenische und die beginnende geschichtliche fällt, eine Scheidewand zwischen beiden zu errichten und den Versuch als unwissenschaftlich hinzustellen, eine Brücke von der einen zur anderen Seite zu schlagen, sollte man ablehnen. Es ist anerkannt, daß die mykenischen Griechen die Stammväter der geschichtlichen Griechen waren; es gibt keinen absoluten Bruch zwischen der mykenischen und der ältesten geschichtlichen Zeit trotz der Einwanderung der Dorer, welche zu der Kulturkatastrophe beitrug, aber auch das griechische Element verstärkte; es wurde schon bemerkt (o. S. 338f.), daß der Unterschied zwischen den von den Dorern besetzten und den nicht besetzten Landschaften nicht tief geht. Der Zusammenhang ist unleugbar und muß in geschichtlicher Hinsicht anerkannt werden, wie er in der Archäologie nunmehr feststeht. Es ist unwissenschaftlich, diesen Zusammenhang zu leugnen oder beiseite zu schieben, wenn er auch

nur hypothetisch hergestellt werden kann.¹ Die Hypothesen müssen freilich als solche eingeschätzt werden.

Es ist offenbar, daß man ebensowenig wie von einer homerischen Zeit von einer homerischen Religion im Sinne der Religion einer gewissen Zeitperiode sprechen darf.² Die Zeit, in der die uns vorliegenden Gedichte in der Hauptsache zustande gekommen sind, war die geometrische; die Sänger haben aber aus dem alten epischen Erbe den allgemeinen Hintergrund und auch Einzelheiten religiöser Vorstellungen übernommen, welche sie mit anderen, ihrer eigenen Zeit entnommenen vermischten und durch die epische Technik z. T. umformten. Auch die homerische Religion ist aus Teilen zusammengesetzt, die aus verschiedenen Zeiten stammen. Neben der Schutzgöttin des mykenischen Königs findet man z. B. im Tempel in Troja ein Sitzbild der Athena,

¹ Beispielshalber nehme ich ein paar Einwände auf, durch welche man eine mangelnde Kontinuität zwischen der mykenischen und der griechischen Zeit zu erweisen versucht. Der eine ist, daß die minoische Schrift verschwand und eine neue, das phönizische Alphabet, eingeführt wurde; der zweite, daß die Architektur einen Bruch zeigt; die geometrische Zeit baute nicht in der mykenischen Megaronform, sondern in der älteren kurvilinearen Form; später verwendete man Bauformen, die orientalische Beziehungen haben; vgl. die Einwände Rodenwaldts gegen die Herleitung des griechischen Tempels aus dem Megaron, o. S. 346 A. 2. Diese beiden Argumente zeigen nichts als den Niedergang und die Verarmung der materiellen Kultur, genau wie in der Keramik, in der man auch früher einen Bruch feststellte, jetzt aber, seitdem die Zwischenstufen bekannt geworden sind, die Kontinuität anerkennen muß. Es ist richtig, daß insofern ein Bruch vorhanden ist, daß in der geometrischen Kunst ein neuer Kunstwille erscheint; es waren die besonderen Veranlagungen des griechischen Volkes, die bislang von der minoischen Kunst verdeckt und unterdrückt waren, jetzt durch die Kulturkatastrophe freie Bahn erhielten und sich ihre eigene Form schufen (vgl. B. Schweitzer, *Gnomon* X, 1934, S. 338 ff.). Was die Schrift betrifft, so wurde sie in der mykenischen Zeit nur wenig verwendet, hauptsächlich um Vorratsgefäße mit Vermerken zu versehen (s. Nilsson, *Homer und Mycenae* S. 78 ff.). Beschriebene Tontafelchen fehlten auf dem Festland, bis Blegen in Pylos den erstaunlichen Fund von etwa 600 machte (veröffentlicht von E. Bennett jr., *The Pylos Tablets*, 1950). Sie zeigen die aus Knossos bekannte lineare Schrift B, die Fundumstände deuten auf die spämykenische Zeit. Bei den Ausgrabungen des J. 1952 sind noch mehrere Tafelchen und die Reste eines großen Palastes zum Vorschein gekommen. Neu-

erdings sind auch einige Tafelchen in Mykenai gefunden worden. Der Fund in Pylos ist so überraschend, daß er unerklärlich erscheint. Jedenfalls ist es charakteristisch, daß schriftliche Dokumente in dem Hauptsitz der mykenischen Macht und Kultur, der so eifrig durchsucht worden ist, ganz selten sind. Das Vergessen der Schrift wurde schon in der mykenischen Zeit vorbereitet, wie man es von einem halbbarbarischen, kriegerischen Volk zu erwarten hat. Was die Baukunst betrifft, so darf man sich nicht wundern, daß man bei dem Tiefstand der Kultur zu dem primitiven, nie außer Gebrauch gekommenen Kurvenbau zurückkehrte; Apsidenhäuser sind in der mykenischen Zeit nicht selten, z. B. in *Thermon*. Die Frage der Herkunft des griechischen Tempels ist trotzdem nicht entschieden; vgl. was o. S. 346 f. von dem Tempel in *Tiryns* gesagt wurde. Aus der Katastrophe der materiellen Kultur darf man nicht gleich auf eine völlige Katastrophe auch der geistigen, des religiösen Lebens und der Dichtung, schließen. Beispiele zeigen, wie ein Epos, das in einer Heldenzeit entstanden ist, unter ärmlichen und rückständigen Verhältnissen fortleben kann; diese sind sogar für sein Fortleben günstig. So ist es u. a. mit den russischen *Bylinen*.

² Die Religion bei Homer wird daher in diesem Buch nicht, wie es gewöhnlich zu geschehen pflegt, als eine Einheit behandelt werden; es fehlt ein Abschnitt über „homerische Religion“. C. F. v. Nägelsbach, *Homerische Theologie*, 3. Aufl., besorgt von G. Autenrieth, 1884, die von protestantischen theologischen Anschauungen gefärbt ist, ist veraltet und nur als Materialsammlung brauchbar. Die beste Zusammenstellung des Materials mit reichlichen, wenn auch nicht erschöpfenden Stellennachweisen bietet G. Finsler, *Homer*, 1913, 1924, S. 220 ff. Eine Skizze bei Nilsson, *A History of Greek Religion*, 2. Aufl. 1949, S. 134 ff.: *The Homeric Anthropomorphism and Rationalism*. W.

auf dessen Knien die Frauen unter Gebet einen Mantel niederlegen.¹ Manches muß der dichterischen Stilisierung zugestanden werden, welche für ihre Bedürfnisse die vorgefundenen Elemente verwendete und bearbeitete; wir kommen darauf unten, besonders bei der Besprechung des Götterapparats, zurück.

Seit Rohde hat man es oft wiederholt, daß Homer ein Nebenschöbling an dem Baum der griechischen Religion ist, der in der vom Boden der Väter losgerissenen Herrschicht der Kolonien sich eigenartig entwickelt hat, währenddem im Mutterland ursprünglichere und wurzelhaftere Formen der Religion fortlebten; er hat auch Reste von solchen bei Homer nachgewiesen. Das muß nunmehr, da der Hintergrund des Epos auf die mykenische Zeit zurückgeführt werden muß, modifiziert werden. Es ist richtig, daß die religiösen Vorstellungen, die Homer im allgemeinen zeigt, einer Herrschicht angehören, vor der die Dichter sangen; diese war aber anfangs nicht diejenige des kleinasiatischen Kolonialgebiets, sondern diejenige der mykenischen Zeit, die Fürsten, Adeligen und Krieger, deren religiöse Vorstellungen durch ihr abenteuerndes und gefährvolles kriegerisches Leben geformt und geprägt wurden. Das niedere Volk, besonders dasjenige, das sich friedlichen Beschäftigungen widmete, trat ganz in den Hintergrund, und so ist es bei Homer. Die große Verachtung, welche die Herren für das Volk hegten, wie sie z. B. in der Thersitesepisode zum Vorschein kommt, beruhte nicht zum wenigsten darauf, daß diese Unterschicht zum großen Teil von der unterjochten alteinsässigen Bevölkerung gebildet wurde. Ihre Assimilierung war das große Problem der griechischen Frühgeschichte und ist auch in religiöser Hinsicht folgeschwer gewesen. Die Religion Homers ist nicht eine Religion des kolonialen Menschen, sondern eine Religion der Herren, Krieger, Eroberer, Abenteurer, welche immer wieder ihr Leben aufs Spiel setzten, um Ruhm und Beute zu erwerben, es aber ebenso leicht verlieren konnten. Und sie wußten das.

8. Das Schicksal. Von diesem Schwinkel greifen wir das meistdiskutierte und -umstrittene Problem der sog. homerischen Religion an, die Vorstellung von der Moira.² Die Wörter *μοῖρα*, *μόρος*, *αἷσα* werden unterschiedslos

Nestle, Vom Mythos zum Logos, 1940, S. 21 ff., gibt eine Übersicht über die geistige Welt Homers. H. Schrader, Götter und Menschen bei Homer, 1952, ist ein Plaidoyer gegen die Meinung, daß der Anthropomorphismus die homerischen Götter charakterisiere; er findet ihr Wesen in der Dämonie.

¹ Z 303. Das ist für die Datierung der betreffenden Partie verwendet worden (E. Bethe, Homer II, 1922, S. 310 ff. u. III, 1927, S. 153 f.; vgl. Wilamowitz, Die Ilias und Homer, 1916, S. 379 ff.). Götterstatuen dürften aber älter sein als bisher angenommen; Valentin Müller, The Beginnings of Monumental Sculpture in Greece, Metropolitan Museum Studies V, 1934-36, S. 157 ff.

² Guter Artikel von Eitrem in PW. s. v. mit Führung der wichtigsten älteren Literatur; ders., Schicksalsmächte, Symb. Osl. XIII, 1924, S. 47 ff., handelt haupt-

sächlich von der nachhomerischen Zeit. E. Hedén, Homerische Götterstudien, Diss. Uppsala, 1912, S. 145 ff., ist trotz der verfehlten Behauptung, daß Moira ursprünglich eine konkrete Todesgöttin war, förderlich durch den Hinweis darauf, daß die epische Stilisierung durch die steigende Reflexion und die zunehmende Personifikation der Schicksalsmächte auf die Entwicklung eingewirkt hat, wodurch diese den Göttern gegenübergestellt wurden. E. Eberhard, Das Schicksal als poetische Idee bei Homer, Stud. z. Gesch. u. Kultur des Altertums XIII, 1923, meint, daß, weil die Moira die in dem dichterischen Plan begründete Notwendigkeit ist, die Götter sich ihr fügen müssen (das ist schon angedeutet von Hedén a. a. O. S. 177). Nilsson, Götter und Psychologie bei Homer, AfRw XXII, 1924, S. 385 ff. = Opusc. I S. 355 ff. u. Mycenaean and Homeric Religion, ebd.

gebraucht, um das Schicksal zu bezeichnen; sie bedeuten alle „Teil, Anteil, Portion“;¹ an die Stelle der Substantiva können Adjektiva oder verbale Ausdrücke treten *ἀλσιμος, μόρσιμος, εἵμαρτο, πέπρωται*. Es kann keine persönliche, konkrete Göttin sein, die mit solchen Wörtern bezeichnet wird, die noch im lebendigen Gebrauch als Appellativa und mit Verbalausdrücken auswechselbar sind; die appellativische Bedeutung muß die ursprüngliche sein und den Ausgangspunkt des Verständnisses bilden. Wir begreifen das am besten, wenn wir uns an die konkrete Bedeutung „Portion“ halten, denn „Teil“, „Anteil“ ist uns etwas zu abstrakt geworden, obgleich die Wörter das ursprünglich gar nicht sind. Ein jeder erhielt seinen Anteil von der Beute, von dem Mahl, und die Größe des Anteils war durch ein bindendes Herkommen geregelt, die Größe und Güte der Portionen durch eine Etikette, von der wir mehrmals hören.

Es wurde oben dargelegt (S. 217 ff.), wie der gewöhnliche Mensch, vom homerischen Standpunkt gesprochen, die Geschehnisse, die ihm unerwartet zustoßen, nicht den Göttern zuschreibt, sondern von einem unbestimmten Machträger, dem Daimon, spricht, der eben nur in jedem Einzelereignis zum Vorschein kommt. Nicht immer schiebt aber der Mensch diese Mächte vor, wenn ihm etwas Unerwartetes zustößt. Das Leben ist voll unerwarteter Ereignisse, und der Mensch spricht von ihnen einfach als von seinem Anteil am Leben, seiner Portion der Geschehnisse, wie er von seinem Anteil an der Beute oder seiner Portion an dem Mahl spricht, oder wenn es ihm gut geht, von seinem Anteil an dem Ruhm, *ἐμμορε τιμῆς*. Glück und Wohlergehen nimmt der Mensch ohne weiteres hin, am ehesten spricht er von seinem Anteil an den Geschehnissen, wenn es ihm nicht so ergeht, wie er will und wünscht, und seine Hoffnungen durchkreuzt werden. Auch dies ist sein Anteil am Menschenleben. Denn im Unglück und Tod tritt jene Entzweiung zwischen dem menschlichen Wollen und dem Anteil des Menschen am Leben mit einer ganz anderen Schärfe hervor als bei unerwartetem Glück. Der Tod ist das letzte und endgültige Menschenlos. So kommt es, daß öfter von der Moira des Todes als von irgendeiner anderen gesprochen wird und der Aus-

XXXIII, 1936, S. 89 ff. = Opusc. II S. 683 ff. E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, Diss. Uppsala 1935 S. 74 ff., faßt die Moira zu abstrakt als die „Ordnung“, den kollektiven Götterwillen auf. E. Leitzke, *Moira und Gottheit im alten griechischen Epos*, Diss. Göttingen 1930, mit dem Untertitel: Sprachliche Untersuchungen, eine Anfängerarbeit, die das Material gut vorlegt. W. Krause, *Die Ausdrücke für das Schicksal bei Homer*, Glotta XXV, 1936, S. 143 ff., schematisch. Wilamowitz, G. d. H. I S. 358 ff., gibt eine kurzgefaßte Darstellung. Wichtig W. Schadewaldt (zitiert o. S. 357 A. 1) S. 108 A. 1. W. Ch. Greene, *Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, 1944, gibt eine Übersicht über verwandte homerische Vorstellungen; der größere Teil des Buches handelt von den Tragikern und Philosophen. E. G. Berry, *The Hi-*

story and Development of θεῖα μοῖρα and θεῖα τύχη down to and including Plato, Diss. Chicago 1941, eine gute von W. Jaeger angeregte Arbeit, gibt eine Übersicht mit Literaturnachweisen; Platon wird am ausführlichsten behandelt. In einer sorgfältigen Untersuchung will U. Bianchi, *Διὸς ἀλσα, destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, 1943, zeigen, daß *ἀλσα* mehr generell, allgemein gilt, *μόρος, μοῖρα* dagegen sich auf die Erfahrung des einzelnen bezieht und als ein Gegensatz zu *ἀλσα* erscheint, worauf die Tendenz zur Personifikation sich stützt; s. bes. S. 26, 37, 42, 46.

¹ Belege bei Wilamowitz a. a. O. S. 358 A. 2; 360 A. 1, *ἀλσα* zu *ἵσασσθαι* · *κληροῦσθαι*. *Λέσβιοι*, Hesych; Ed. Hermann, *Nachrichten Ges. d. Wiss. Göttingen* 1918 S. 217.

druck μοῖρα θανάτου häufig ist. Durch eine Laune des Sprachgebrauchs tritt diese düstere Bedeutung noch mehr bei μόρος als bei μοῖρα und αἶσα hervor.

Die Teilung der Beute und des Mahles ist, wie bemerkt, durch Herkommen und Sitte geregelt, man kann aber die Sitte durchbrechen und sich mehr aneignen, als sie zuläßt, muß dann aber auch die Folgen tragen, die sehr unangenehm sein können. Dadurch erklärt sich einfach der Ausdruck ὑπὲρ μόρον, ὑπὲρ αἶσαν, der so viel Kopfzerbrechen verursacht hat, da man darin ein Durchbrechen des Schicksals im Sinne der unvermeidlichen Notwendigkeit sah. Die Rede des Zeus α 37 ff. ist keineswegs eine Theodizee¹ im modernen Sinn, d. h. ein Versuch, den Widerspruch zu erklären, daß Böses sich ereignet, obgleich die Götter, welche das Recht und die Moral hüten, die Welt regieren, sondern nur eine Exemplifizierung der Tatsache, daß der Mensch sich mehr als einen Anteil aneignen kann, dann aber die Folgen tragen muß.

Man konnte sagen, daß der Mensch die Ordnung durchbrochen hat. Dann muß man sich aber klarmachen, was man unter Ordnung versteht. Die Ordnung wird oft als das Schicksalsmäßige im Sinne der unvermeidlichen Notwendigkeit verstanden, d. h. der spätere philosophische Schicksalsbegriff der εἰμαρμένη wird untergeschoben. Dies ist eins der Mißverständnisse, welche die Diskussion über die homerische Moira auf den Holzweg geführt haben. Unter der Ordnung ist nichts als das Herkömmliche zu verstehen, das durchbrochen werden kann.² Das Ordnungsmäßige gehört jedoch zum Wesen der Vorstellung von der Moira – der häufige Ausdruck κατὰ μοῖραν bedeutet „geziemend“, „richtig“ –, und das Sicherste in der Ordnung des Menschenlebens ist, daß alles, was geboren ist, sterben muß. Da gibt es keine Ausnahme, kein Ausweichen, und das hat dem homerischen Menschen einen so starken Eindruck gemacht, daß er gerade in diesem Fall konstatiert, daß nicht einmal die Götter diese Ordnung aufheben können (γ 236 ff.). An dem Tag der Geburt ist der Tod vorausbestimmt. In dieser Gewißheit liegt der Ausgangspunkt alles Fatalismus, und weil diese Erkenntnis eingeschärft wird, gibt es echten Fatalismus bei Homer. Jeder Mensch erhält sein Geschick bei der Geburt zugeteilt.³

¹ W. Jaeger, Solons Eunomia, SitzBer. Akad. Berlin 1926 S. 73 f.

² Als eine Parallele, die jedoch nicht ganz zutreffend ist, mag auf das, was o. S. 162 ff. von den Vorhersagungen gesagt wurde, hingewiesen werden; ihre Erfüllung ist nicht unbedingt, obgleich wir geneigt sind, sie so aufzufassen.

³ Der erst in den jüngeren Teilen des Epos vorkommende Formelvers γιγνομένων ἐπένησε (νήσαντο, η 198) λίνω, ὅτε μιν τέκε μήτηρ (τέκον αὐτή, Ω 210). Bezeichnenderweise ist das Subjekt nicht formelhaft erstarrt, sondern wechselt: αἶσα Υ 127, μοῖρα κραταῖη Ω 209, αἶσα Κλωθῆς τε βαρεΐαι η 197). Die Metapher von dem Spinnen und Abschneiden des Lebensfadens (Nilsson, AfRw. XXII, 1924, S. 387 ff. = Opusc. I S. 386 ff.; E. Steinbach, Der Faden der Schicksalsgöttinnen, Diss. Leipzig 1931, der die Stellen aus der Lite-

ratur zusammenstellt, ergibt nichts für Homer), ist uns so geläufig (*Clotho colum retinet, Lachesis net, Atropos occat*), daß es notwendig ist, den homerischen Ausdruck zu erläutern. In den acht Stellen, sieben in der Odyssee, einer in Ω, wo ἐπικλώθειν steht, ist das Subjekt sechsmal θεός, einmal δαίμων, einmal Κρονίων; wo μοῖρα, αἶσα Subjekt ist, steht das Verbum ἐπι-, κατανέειν (-εσθαι); das Bild wird von den unbestimmten Mächten gebraucht und kommt gar nicht der Moira allein zu. Daraus sind η 197 die Κλωθες personifiziert worden. Das γιγνομένων kehrt an einer dieser acht Stellen wieder (δ 208) mit dem Zusatz γαμέοντι τε. Ursprünglich denkt man an die Gaben, die an dem Geburts- und Hochzeitstag (Ω 534) gebracht werden; solche Gaben sind ein bekanntes Märchenmotiv. Die Vorstellung, daß das Geschick an dem Geburtstag bestimmt wird, ist

Da die Wörter $\mu\omicron\rho\alpha$, $\alpha\lambda\sigma\alpha$ als Subjekt stehen konnten, war es bei der unter den Griechen vorherrschenden Geistesrichtung unvermeidlich, daß die Moira wie der Daimon als Agens aufgefaßt wurde; der Anfang einer Personifikation, die durch Attribute oder Verba unterstrichen wurde, war gegeben, z. B. $\mu\omicron\rho\alpha \kappa\rho\alpha\tau\alpha\eta$, $\mu\omicron\rho\alpha \pi\acute{\epsilon}\delta\eta\sigma\epsilon$, $\delta\acute{\alpha}\mu\alpha\sigma\sigma\epsilon$ u. a. Das Märchenmotiv, das die Feen an der Wiege des neugeborenen Kindes erscheinen und ihm Geschenke bringen läßt,¹ z. B. in dem Meleagrosmythos,² hat kräftig dazu beigetragen, die Moiren zu Göttinnen zu machen, welche noch im neugriechischen Volksglauben fortleben;³ das ist aber alles nachhomerisch. Die Personifikation der Moira vollzieht sich unter unsren Augen; einmal (Ω 49) steht Μοῖραι im Plural, da ist sie fertig. Hinter den Wörtern $\mu\omicron\rho\alpha$, $\alpha\lambda\sigma\alpha$ sollte man nicht ursprünglich den Gedanken an eine Macht suchen, welche die Geschehnisse herbeiführt, wie es der Daimon tut; sie enthalten, und so gewöhnlich bei Homer, nichts als die Konstatierung, wie es nun einmal geschehen ist.

Es sind vor allem zwei vorausgefaßte, auf modernen Denkgewohnheiten beruhende Meinungen, welche die Diskussion über die homerischen Vorstellungen vom Schicksal auf Abwege geführt haben. Gegen die eine, die theologisierende Bemühung, das unvermeidliche Schicksal mit dem allmächtigen Willen der Götter in Einklang zu bringen, welche die ältere Diskussion beherrschte, braucht man kaum mehr weit ausholend anzukämpfen.⁴ In den neueren Arbeiten wird richtig und allgemein anerkannt, daß die Vorstellung vom Schicksal und diejenige von den Göttern und ihrer Macht zwei voneinander unabhängige und frei nebeneinander herlaufende Auffassungen der Ereignisse des Lebens sind. Man kann diese von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten, entweder sie einfach als etwas Gegebenes hinnehmen oder sie dem Wirken der Mächte und der Götter zuschreiben. Die Macht, d. h. der Daimon und die diesem Wort gleichbedeutenden Ausdrücke $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \tau\iota\varsigma$, $\theta\epsilon\acute{o}\iota$, Ζεύς , nimmt eine Art von Mittelstellung ein, indem das Hauptgewicht auf dem Ereignis als solchem, nicht auf einem höheren Willen ruht, gleichzeitig kommt aber der Gedanke an ein Agens zum Ausdruck. Sicherlich hätte die Vorstellung von dem Daimon kaum einen so breiten Platz einnehmen können, wenn nicht die Vorstellung von dem Schicksal neben ihr gestanden und sie gestützt hätte.

hinzugekommen, weil die Geburt den Tod bestimmt. Bei Homer spinnen die Götter nicht den Lebensfaden, sondern Einzeltatsachen, Verderbnis, Elend, Reichtum, Heimkehr. Man muß sich das Spinnen mit der Spindel anschaulich vorstellen. Das Gesponnene wird auf der Spindel aufgewickelt. $\epsilon\pi\iota\kappa\lambda\acute{\omega}\theta\epsilon\iota\nu$, $\epsilon\pi\iota\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\nu$ bedeutet ungefähr dasselbe wie $\epsilon\pi\iota\nu\acute{\nu}\omega\mu\iota$ im ähnlichen, übertragenen Sprachgebrauch, z. B. $\epsilon\pi\iota\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\nu$. Der Ausdruck bedeutet also, daß der Mensch mit etwas bekleidet wird, „umgarnt“ könnte man sagen, wenn das nicht ein andersartiges Bild, das Netz, die Schlinge, vorführte.

¹ Parallelen von indogermanischen Völkern bei O. Schrader, N. Jahrb. f. klass. Altertum XLIII, 1919, S. 75 ff.

² J. Th. Kakridis, *Homeric Researches*, Acta soc. hum. litt. Lund, XLV, 1949, S. 11 ff.; moderne Sagen S. 127 ff.

³ Schmidt, *Volkslieb.* S. 210 ff.; Lawson, *Gr. Folklore* S. 121 ff.; G. F. Abbott, *Macedonian Folklore*, 1903, S. 126 ff.

⁴ J. Duffy, *Class. Journ.* XLII, 1947, S. 477 ff., und W. Krause, *Zeus und Moira bei Homer*, *Wiener Stud. z. klass. Philol.* LXIV, 1949, S. 10 ff., nehmen die Ansicht auf, daß die Macht des höchsten Gottes durch die Moira nicht eingeschränkt ist; Krauses Wegerklärungen der entgegenstehenden Stellen sind sehr gezwungen, z. T. phantastisch; ders., *Glotta*, XXV, 1936, S. 143 ff., behandelt die sprachlichen Ausdrücke für das Schicksal bei Homer.

In Wirklichkeit streiten die beiden Vorstellungen, diejenige der von selbst kommenden und gewissermaßen vorausbestimmten, weil in der Ordnung begründeten Geschehnisse, und diejenige von der Macht der Götter über die Geschehnisse gegeneinander. Der naiv denkende Mensch nimmt nichts leichter hin als einen logischen Widerspruch seiner religiösen Vorstellungen, und nichts ist in der Religion häufiger als das friedliche Nebeneinander von Vorstellungen, die, wenn herausgearbeitet und tiefer gefaßt, in logischem Widerspruch zueinander stehen, ohne daß ein Versuch gemacht wird, sie einander gegenüberzustellen oder zu harmonisieren. In der allgemeinen griechischen Religion gehen z. B. nebeneinander her der Glaube an die macht- und wesenlosen Schatten im Hades und der Totenkult, der die Macht der Toten zur Voraussetzung hat. Um ein Beispiel gerade des hier besprochenen Nebeneinanders anzuführen, so glaubt der Mohammedaner ebenso fest an das unvermeidliche Kismet wie an die Allmacht Allahs, und der Bauer, der glaubt, daß alles, was kommt, kommen muß, geht fromm in die Kirche und preist die Allmacht Gottes. Die Frage von dem gegenseitigen Verhältnis des Schicksals und der Götter wird einfach nicht gestellt, die beiden Vorstellungen bewegen sich auf verschiedenen Niveaus, und so ist es auch manchmal bei Homer.

Die Menschen, die uns Homer vorführt, waren aber nicht mehr naiv, sondern hatten ein scharfes Beobachtungsvermögen und einen starken Hang zur Reflexion, welche, durch die Dichtung verstärkt, die beiden Vorstellungen nebeneinandersetzt und in welcher das Schicksal, der Gang der Ereignisse, mit dem von der Dichtung vorgezeichneten Plan zusammenfiel. So wurden das Schicksal und der Götterwille konfrontiert, das Problem trat in Erscheinung, wenn vorerst auch nur zögernd. Zuweilen werden mit alter Unbefangenheit die Moira und die Götter nebeneinandergestellt, so daß es fast scheint, als gehöre die Moira zu ihnen, z. B. Π 849, ἀλλὰ με μοῖρ' ὀλοή καὶ Λήτοος ἔκτανεν υἱός; T 86, ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιός εἰμι, ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἡεροφῶιτις Ἐρινός; vgl. T 409 f., Σ 119. Konflikte zwischen der Macht verschiedener Götter kommen auch sonst vor. Der Schlafgott kann z. B. seine Macht über Zeus gegen dessen Willen ausüben und tut es wirklich E 230 ff., obgleich er es sonst aus Furcht vor der Rache des Stärkeren unterläßt. Hier wird der Konflikt auf die Spitze getrieben, sobald die dem Wort μοῖρα, αἷσα anhaftende Bedeutung des Ordnungsmäßigen und folglich des Schicksalsbestimmten ernst erfaßt wird. Das Problem ist aber kein logisches und dogmatisches, sondern ein religionsgeschichtliches. Homer stand in einer geistig aufgeweckten Zeit, so daß die Logik der Religion das Problem aufzwang. Die Koordinierung der beiden Mächte streitet gegen die Logik, ebenso tut es nach unsrer Vorstellung die Unterordnung der Moira unter die Götter. Uns scheint die einzig logische Lösung zu sein, daß die Götter der Moira untergeordnet werden. Dadurch werden aber die Götter ihrer Allmacht beraubt, und um ihnen diese zu retten, faßt man die Moira als den Ausdruck des Willens der Götter auf; dann verfällt man aber in die Schwierigkeit, daß der Wille der Götter prädestiniert ist. Kurzum, der Schicksalsbegriff, wie er in der Spätantike ausgeprägt wurde und wie wir ihn kennen, verträgt sich nicht mit persönlichen Göttern; es sollte aber lange dauern,

bis das Problem bis in die letzten Konsequenzen verfolgt wurde. Um so weniger ist das der Fall bei Homer.

Der eine Pol der Anschauungen von dem Verhältnis zwischen der Moira und den Göttern, nämlich daß diese jener untergeordnet sind, ist selten klar ausgesprochen und tritt nur hervor in jenem Fall, in dem die Unentrinnbarkeit der Moira in bezug auf den Tod festgestellt wird.¹ Der Gegenpol ist es, daß die Götter die Moira senden, d. h. die Moira ist eine Schickung der Götter. Dies findet sich recht häufig, wie geläufige Formeln zeigen: Διὸς αἴσα, μοῖρα θεῶν, δαίμονος αἴσα. Diese Vorstellung, die unserem logisch geschulten Denken widerspruchsvoll erscheint, lag dagegen jener Zeit sehr nahe, der μοῖρα nichts als der Anteil am Leben, eine Portion desselben war. Denn die Anteile von der Beute wurden von den Großen, die Portionen von dem Mahl von dem Wirt verteilt; also war es nicht widerspruchsvoll, sondern natürlich, daß jemand die Anteile verteilte.

Die Verteiler sind aber nicht die individuellen Götter, außer vielleicht Zeus, wie die angeführten Ausdrücke lehren,² in welchen als Agens die allgemeinen Bezeichnungen für die Macht dargestellt werden; sie lassen sich viel eher mit dem Ordnungsmäßigen vereinen, das der Vorstellung von der Moira anhaftet, als die individuellen Götter. Nur der höchste Gott Zeus, der in der Ilias in der Tat Schlachtenlenker ist und, wenn auch unter vielem Her und Hin, seine Pläne durchführt, steht in einer engeren Beziehung zu dem Geschick. Denn die sogenannte Kerostasie (vgl. oben S. 224) gehört in diesen Zusammenhang.³ X 209 ff. nimmt Zeus die Waage, legt in die eine Schale die Ker des Achilleus, in die andere die des Hektor, der Schicksalstag des Hektor (αἵσιμον ἤμαρ) senkt sich. Dieselben Verse kehren wieder Θ 69 ff., wo die Ker der Troer und die der Achäer gewogen werden. κῆρ bedeutet hier „Verderben“, „böses Schicksal“, „Todeslos“. Mit Hilfe der Waage konstatiert Zeus, wessen Los das schwerste ist, wie der Verteiler der Portionen die Waage ansieht, um einem jeden den rechten Anteil, einen größeren oder kleineren, zuzuteilen. Die Ker ist keine Macht, kein Daimon. Die Vorstellung von der Schicksalswaage war so alt, daß sie ein paarmal in Andeutungen erwähnt wird, die ohne die ausführlichen Schilderungen kaum verständlich sein würden: II 657, γνῶ γάρ Διὸς ἱρὰ τάλαντα; T 223, ἐπὴν κλίνησι τάλαντα Ζεύς, ὅς τ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται, und sie bezieht sich an allen Stellen auf das Kriegsglück.

Gerade die Kürze und nur andeutende Rätselhaftigkeit dieser Ausdrücke, welche voraussetzt, daß die Sache einem jeden geläufig war, zeigt, daß hier hergebrachtes Gemeingut vorliegt, das in alte Zeit hinaufgeht. Deswegen habe ich nicht gezögert, eine cyprisch-mykenische Vase aus Enkomi (Taf. 25, 1) hierauf zu deuten, die einen Mann mit einer Waage in der Hand zeigt vor einem mit zwei Pferden bespannten Wagen, auf dem zwei Männer stehen. Es ist Zeus, der bei der Ausfahrt der Krieger ihre Todeslose wägt. Dadurch werden die Kerostasie und damit der Schicksalsglaube für die mykenische

¹ Stellensammlung bei Hedén a. a. O. S. 177 ff.; die Stellen, wo ausgesagt wird, daß die Götter nichts gegen die Moira des Todes können, sind γ 236 ff. und ω 29.

² Stellensammlung und Diskussion bei

Hedén a. a. O. S. 168 ff.

³ Vgl. W. Schadewaldt, Iliasstudien, Abh. Akad. Leipzig XLIII: 6, 1938, 2. Aufl. 1943, S. 108 A. 1.

Zeit belegt, aus der sie das Epos übernommen und weiterentwickelt haben.¹

Die zweite irreführende Anschauung, die nicht mit genügender Schärfe in Rechnung gestellt wird, besteht darin, daß man sich nach der modernen und spätantiken Denkgewohnheit den Schicksalsglauben als die Denkform eines reifen, philosophisch angehauchten Zeitalters vorstellt. Das ist mitnichten so. Es gibt echten Fatalismus bei Homer, der in der Gewißheit wurzelt, daß alles Geborene sterben muß, wann es so beschieden ist. Ein einfacher Fatalismus ist weit verbreitet. Der schwedische Bauer war Fatalist; er glaubte, das, was kommen soll, das kommt auch, und dieser Glaube wurde in formelhaften Wendungen ausgeprägt. Ein solcher Fatalismus ist besonders einer kriegerischen Zeit eigentümlich; der Glaube, daß, was geschieht, geschehen muß, trägt die Menschen durch die Gefahren. Der Führer glaubt an seinen glücklichen Stern, der Soldat, daß Glück und Beute kommen, wenn sie kommen müssen, und daß der Tod kommt, wenn er kommen muß; wir sagen mit einem philosophisch gefärbten Wort, daß er unvermeidlich ist. Dieser einfache Fatalismus ist ein Ergebnis der Zeitumstände und fördert den Wagemut eines so eingestellten Volkes. So ist der eingewurzelte Fatalismus der Mohammedaner, der Glaube an das Kismet entstanden, und der Weltkrieg hat sein Wiederaufblühen gesehen. Amerikanische und britische Soldaten, denen nichts fremder war als ein resignierter Fatalismus, meinten, daß keine Kugel einen Mann treffen konnte, auf der nicht sein Name geschrieben war.

Man versteht die mykenische Zeit nicht recht, wenn man sich nicht vor Augen hält, daß sie kriegerisch, voll Gefahren und Abenteuer war. Für eine

¹ M. P. Nilsson, Zeus mit der Schicksalswaage auf einer cyprisch-mykenischen Vase, Bull. Société des Lettres de Lund, 1932-33, II = Opusc. I S. 443 ff.; auch abgebildet bei dems., Homer and Mycenae, Abb. 56. Die eingewurzelte Abneigung, die mykenische Zeit mit dem uns durch die Literatur, d. h. Homer, Vermittelten zu verbinden, welche die archäologischen Tatsachen als unberechtigt erwiesen haben, hat die Anerkennung dieser Deutung, die für die religiöse Kontinuität äußerst wichtig ist, verhindert. Es gibt aber keine andere Deutung, die möglich ist. Man hat an einen Totenrichter gedacht, was völlig unmöglich ist, da die Vorstellung von dem Richten der Verstorbenen höchstens im 6. Jahrhundert aufkam (u. S. 823 f.) und noch mehr der uns geläufige Symbolismus der Waage als des Symbols der Gerechtigkeit spät und ägyptischen Ursprungs ist; Dikaosyne mit der Waage kommt auf alexandrinischen Münzen seit Kaiser Claudius oft vor; auf römischen Münzen ist die Waage das Attribut der Aequitas (vgl. auch K. L. Skutsch, Libramen aequum, Die Antike XII, 1936, S. 55 f.). Die Stellen aus der klassischen Literatur, die herangezogen werden, sind den homerischen nachgebildet; Hymn. hom. in Merc. V.

324 schließt an Σ 507, Bacchyl. XVII V. 25 (vgl. Aisch., Agam. V. 250) an die Kerostasie an. Demnach bleibt nichts übrig, als das Vorbild in der bekannten Wägeszene des ägyptischen Totenbuchs zu suchen (aus dieser deutete schon H. Schliemann, Mykenae, 1878, S. 229, daneben an die Iliasstellen erinnernd, die im III. Schachtgrab gefundenen Waagemodelle). Das ist völlig unwahrscheinlich; die beiden Darstellungen sind inhaltlich ganz verschieden. Mit meiner Deutung stimmt wohl überein, wenn das Schicksalswägen einem Divinationsverfahren nachgebildet ist, wie G. B. Björck meint, Die Schicksalswaage, Eranos XLIII, 1945, S. 58 ff. E. Wüst, Die Seelenwägung in Griechenland und Ägypten, AfRw. XXXVI, 1939, S. 162 ff., leitet den Bildtypus aus Ägypten her, er sei aber mit einem neuen Inhalt gefüllt; er stimmt meiner Erklärung der Vase aus Enkomi bei. Die späteren Vasenbilder und die Mysterien schließen an die ägyptische Form an. Die Interpretation Evans', Palace of Minos IV S. 659, nach der der Haushalt eines verstorbenen Mykenäers in seinen militärischen und wirtschaftlichen Beziehungen dargestellt wird - der Mann mit der Waage soll ein Schaffner sein -, braucht keine Wider-

solche Zeit ist dieser einfache Fatalismus, der Glaube, daß, was kommt, kommen muß, so recht geeignet. Er trägt die Menschen durch die vielen Gefahren eines kriegesischen und abenteuernden Lebens. Viele werden bei den großen Feldzügen, die sie mitmachten, draußen geblieben sein, einige kehrten mit Beute und Reichtümern zurück, andere mit Narben und leeren Händen. Man wende nicht ein, daß die Zeit für den Fatalismus zu wenig geistig entwickelt war. Dieser Fatalismus ist der Glaube einfacher Leute; übrigens sollten wir die geistige Entwicklung derjenigen Zeit, welche das Epos und eine materielle prächtige Kultur hervorgebracht hat, nicht zu tief einschätzen. Der Schicksalsglaube, den wir bei Homer finden, stammt aus der mykenischen Zeit, in der Zeus Schicksalslenker und Verteiler der Lose war; die Dichtung hat zu seiner Entwicklung beigetragen, indem sie ihn mit dem Götterglauben zu konfrontieren anfang und die Personifizierung und Anthropomorphosierung der Schicksalsmächte einleitete.

9. Der Götterapparat. Ein hervorstechender Zug der homerischen Auffassung der Religion ist der Anthropomorphismus und der Rationalismus.¹ Beide gehen Hand in Hand, sowohl die Götter wie auch ihr Wirken werden nach menschlichem Maß vorgestellt; beides muß in der Eigenart des griechischen Volkes begründet sein und alte Wurzeln haben, obgleich beides weit mehr als der Schicksalsglaube seine Entwicklung der dichterischen Technik verdankt. Diese Züge haben ihren deutlichsten und bekanntesten Ausdruck in dem vielberufenen Götterapparat gefunden, der nicht übergangen werden kann, obgleich er von weit größerem Interesse für die Technik des Epos als für die Religion ist.²

Man hat gesagt, daß der Götterapparat gestrichen werden könnte, die Handlung würde sich dann ebenso verständlich entwickeln, d. h. es gibt sozusagen eine Paralleltheorie: die menschliche Welt und das göttliche Eingreifen laufen nebeneinander wie zwei parallele Linien; jene ist ohne dieses verständlich, dieses hebt den Wechsel der Stimmung und des Schicksals hervor. Das ist wahr, aber nicht in allem und nicht gleichmäßig für alle Teile der homerischen Gedichte. Die ganze mittlere Partie der Ilias ruht auf der Voraussetzung, daß Zeus die Ereignisse allein leitet. Im Götterrat im An-

legung. Andere Möglichkeiten gibt es nicht, also sollte das Nächstliegende, die Beziehung auf die Iliasstellen, anerkannt werden.

¹ E. Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, Uppsala univ. årsskrift 1939: 12, S. 37 ff., richtet eine manchmal treffende Kritik gegen den Rationalismus Homers; Homer sei kein Atheist. Freilich übersieht er, daß Homer ein Gemisch von einem keineswegs bewußten Rationalismus mit wirklichem Glauben bietet; er bemerkt selbst (S. 67), daß das Eingreifen der Götter in die mythische Zeit verlegt wird, in der manches für möglich gehalten wurde, das später nicht oder selten vorkam.

² Der folgende Abschnitt ist in den Hauptsachen übernommen aus meinem Aufsatz, Nilsson, *Götter und Psychologie bei Homer*, AfRw. XXII, 1924, S. 366 ff. u. 390 = Opusc. I S. 359 ff. u. 390 f.

Vgl. die feinsinnigen Erörterungen von Ehnmark a. a. O. Er kommt (S. 68) zu dem Ergebnis, daß der Götterapparat nicht nur ein dichterisches Mittel ist, sondern daß die Götter eingreifen, weil sie die Begebenheiten des Lebens verursachen. Der Unterschied zwischen der einfachen Frömmigkeit und der epischen Erzählung liege darin, daß die unbestimmten Vorstellungen des völkischen Glaubens zu der plastischen Anschaulichkeit, die mit den großen Göttern verbunden war, erhoben wurden. Das ist richtig, der homerische Dichter hat sich aber dieser Vorstellung bemächtigt und sie für seine Zwecke ausgebaut. Wichtig ist die Bemerkung (S. 29ff.), daß die 'reinen' Wunder, die in der Rede der Menschen erwähnt werden, in der Darstellung des Dichters zu 'erklärten' Wundern werden.

fang des Θ befiehlt er den übrigen Göttern, sich von der Schlacht fernzuhalten, und dies wird Λ 75 nochmals eingeschärft. Und wirklich leitet auch Zeus die Schlacht aus der Ferne, nur einmal geht er so weit, den Blitz vor die Pferde des Diomedes zu schleudern. Die Blitze sind sonst Omina, keine direkten Göttereingriffe wie in der Sage, wo Idas, Kapaneus u. a. von dem Blitz des Zeus getroffen werden; so zerschmettert er auch in der Odyssee das Schiff des Odysseus (μ 415). Ausnahmen bilden die späte Einlage der Dolonie, das Auftreten des Poseidon in N, während Zeus seine Augen abwendet, und die Διὸς ἀπάτη. Sonst wirkt in dieser Partie das göttliche Eingreifen ganz anders, in einer Weise, die nicht allzu weit von älterer christlicher Vorstellung abweicht. Hierbei kommt nicht nur die Absicht des Dichters in Betracht, sondern auch die starke Vormacht des Zeus, die dem Epos eigentümlich ist. Die Diomedie nimmt eine Sonderstellung nach der anderen Seite hin ein. Die Götter greifen außerordentlich häufig und stark handgreiflich in die Ereignisse ein. Dem ist nichts vergleichbar, außer der Götterschlacht in Υ und Φ, die trotz der feierlichen Ankündigung nur ein schwächlicher Anlauf wird.

In der Odyssee greifen die Götter, besonders Athena, noch stärker ein als in der Sage, in der dem Helden ein Schutzgott beisteht. Ein Motiv des echten Volksglaubens ist es, daß nur Odysseus und die Hunde die Athena erkennen (π 162). Eine Fortwucherung des Götterapparates ist augenfällig; sie zeigt sich auch darin, daß das göttliche Eingreifen nicht nur in den Hauptmomenten, sondern auch in den geringsten Kleinigkeiten erfolgt. Es lohnt sich nicht aufzuzählen, wie oft Athena die Penelope einschläfert oder Schönheit über Odysseus und Telemachos ausgießt. In β ruft sie die Leute zur Volksversammlung, bei den Spielen auf Scheria tritt sie als Malwächter auf, bei der nächtlichen Entfernung der Waffen aus dem Megaron leuchtet sie mit einer Laterne (τ 33 f.). Ähnlich sind A und B, wo Athena gleichfalls als Herold auftritt und dem Heer auszurücken befiehlt, und das frivole Spiel der ἄρλα (die Peitsche Ψ 390!). Dem Odysseus ist der göttliche Beistand wohl bekannt und sicher, wie am besten sein Gespräch mit Athena nach seinem Erwachen auf Ithaka zeigt; er erkennt, wer das wunderbare Leuchten hervorbringt (ν 290 ff., τ 33 ff.). Daraus folgt, daß die erwachende Reflexion sich auf die göttliche Hilfe besinnt. So spricht Menelaos von der offenbaren Liebe und Hilfe, die Athena dem Odysseus gewährte, und ebenso Diomedes in der Dolonie; ein Traumbild verkündet der Penelope, daß Athena dem Odysseus beistehe (γ 221 ff., K 245, vgl. 278 f., δ 826 ff.). Ganz rationalistisch ist schließlich δ 653 ff., wo Noemon sagt, daß entweder Mentor oder ein Gott als Kapitän mit Telemachos an Bord ging, aber zugleich bemerkt, daß er am Morgen des vergangenen Tages den Mentor selbst sah.

Die übrigen Götter greifen in der Odyssee weit seltener ein: Hermes an einigen sehr bekannten Stellen als Vermittler des Verkehrs der Götter mit untergeordneten Göttern und mit den Menschen. Poseidon hält sich auf seinem eigensten Gebiet. Zeus ist wie in der Ilias der höchste Lenker, aber zugleich auch Wettergott. Daneben greifen auch niedere Gottheiten ein: Eidothea, die Menelaos belehrt, wie er ihren Vater überlisten soll, Leukothea,

die Odysseus aus der Meeresnot rettet, die Nymphen, die den Leuten des Odysseus Ziegen auftreiben (ι 154). Dem Charakter der Odyssee entsprechend treten die niederen Gottheiten des Volksglaubens und der Volkssage stärker hervor: Kirke, Kalypso, Leukothea, Eidothea; bezeichnend ist, daß die Nymphen der Kirke als ihre Hausleute dienen. Zum Charakter der Odyssee und der Volkssage gehört ferner das Hervorkehren des Wunderbaren. Was uns als das stärkste vorkommt, daß Athena die Eos verhindert, ihre Rosse anzuschirren, um den wiedervereinigten Ehegatten die Nacht zu verlängern, ist der griechischen Mythologie geläufig; beim Kampf um die Leiche des Patroklos sendet Hera den Helios wider seinen Willen zum Okeanos hinab (ψ 241 ff., Σ 239). Wunder auch für diese Zeit sind aber die Verwandlungen. Kirke verwandelt Menschen in Bestien, und Athena den Odysseus in einen alten, armen Mann. Jenes ist echte Volkssage, dieses in Anlehnung daran geschaffen; denn in der älteren Form des Gedichts war Odysseus nicht verwandelt, nur verkleidet. So ist er noch bei der Fußwaschung, und der Freiemord und der Kampf mit Iris (σ 67 ff.) fordern dasselbe. Die Verwandlung ist eine Übertreibung, wozu die Abnutzung der Göttermaschine verlockt hat.

Die Götter greifen nicht alle auf die gleiche Weise ein. Ihr Gebaren ist höchst menschenähnlich. Die vielberufenen olympischen Szenen ersetzen gewissermaßen die fehlenden Schilderungen aus dem häuslichen Leben, die weder im Lagerleben noch auf Ithaka einen Platz finden konnten wegen der abnormen Verhältnisse; der Dichter des Z muß sich ins feindliche Troja begeben, um den Helden im Schoß seiner Familie zu zeigen.

Zeus waltet von der Ferne als Schicksals- und Schlachtenlenker und verteilt Sieg und Tod nach seinem Ermessen. Wenn es einmal (O 694) heißt, daß er Hektor mit seiner gewaltigen Hand vorwärts treibt, so ist das eine offenebare Entgleisung, wenn wirklich der Dichter sich unter den Worten eine handgreifliche Offenbarung gedacht hat. Als Gott des Kampfgewühls verkehrt Ares bei beiden Heeren, er ist nicht bloß auf die eine Partei eingeschworen. Das sind die anderen Götter. Ein jeder steht seinem Volk, seinen Schützlingen, seinen Söhnen bei. Selbst Zeus fühlt die Versuchung, seinen Sohn Sarpedon zu retten, als sich ihm die Schicksalsstunde naht im Kampf mit Patroklos.

Eine Sonderstellung nimmt Apollon ein. Zwar tritt er in menschlicher Verkleidung auf, zwar greift er in den Kampf ein, aber er läßt sich nie zum Knappendienst oder zu einem infamen Betrug wie der *ὀφίων σύγχυσσις* herab wie Athena; er wirkt nie mit menschlichen Waffen, sein Bogen ist keine Streitwaffe, sondern der göttliche Wunderbogen, und wo er eingreift, tut er dies mit der wunderbaren Macht des Göttlichen. Mitten im Streitgewühl schlägt er Patroklos mit seiner gewaltigen Hand und die Waffen fallen ihm vom Körper; er geht dem Hektor voran, die Ägis schüttelnd, und ebnet den Graben um das Schiffslager mit einigen Fußtritten so leicht wie ein Kind Gruben im Ufersand. Mit der bloßen Hand stößt er Diomedes am Schild zurück und Patroklos von der Mauer hinunter, der sich, den Zorn des Gottes meidend, weit zurückzieht. In der Gestalt des Agenor verleitet er Achilleus, ihn zu verfolgen, Athena dagegen trägt, dem Deiphobos gleichend, in tückischer Weise den Hektor. Er läßt sich nie so weit herab, daß es jemandem in

den Sinn kommen konnte, den Kampf mit ihm wie mit anderen Göttern aufzunehmen.¹ Man beachte, wie respektvoll Athena ihm begegnet (H 33 ff.), und Diomedes weicht auf seinen Zuruf zurück (E 443). Sogar Achilleus gesteht bitter seine Ohnmacht, X 20, ἤ σ' ἂν τισαίμην, εἴ μοι δόναμις γε παρείη, und wenn die Waagschale des Hektor sich neigt, verläßt Apollon ihn. Er hat viel mehr von der wunderbaren, göttlichen Macht als die übrigen Götter.

Der Götterapparat ist ein poetisches Schema, das abgenutzt wird. Je öfter er in Bewegung gesetzt wird, desto leichter und leerer fungiert er, wie in der κόλος μάχη und der θεομαχία bis zu der Frivolität der ἄθλα. Die Wucherung liegt offen am Tag, und es ist verführerisch, eine geradezu absteigende Entwicklung zu konstruieren; man hat aber längst bemerkt, daß das nicht geht. Er taugt nicht zu der Altersbestimmung der Einzelteile.

Die Erklärung dieses verwirrenden Zustandes liegt in dem Ursprung des Götterapparates. Den homerischen Dichtern war ein poetisches Hilfsmittel, das schließlich nur zu oft ihre schaffende Freiheit hemmte und band, das heißt aber etwas Gewordenes, dessen Wurzeln anderswo als in der Dichtung zu suchen sind. Überall in der Welt, wo es Götter gibt, greifen diese in die Ereignisse ein, helfend oder hemmend, aber nirgends ist ein dem homerischen ähnlicher Götterapparat geschaffen worden. Dieses Resultat hängt von beidem ab, dem Ursprung und der Entwicklung der Dichtung.

Ein Ausgangspunkt ist die Sage. Das Märchen wirtschaftet ausgiebig mit dem Eingreifen höherer Mächte. Das Märchen oder, vorsichtiger mit Wundt gesagt, das Mythenmärchen, das sowohl dem Märchen wie dem Mythos vorausgeht, wird zum Mythos dadurch, daß statt jener Mächte, Totentiere, Urväter, Feen, Kobolde, Zauberer, die Götter eintreten. Von dieser Art sind nicht wenige griechische Mythen, z. B. die des Perseus und des Bellerophon u. a. Dieser Gruppe haftet von Anfang das Wunderbare an, das zwar eingeschränkt, aber nicht abgestreift worden ist durch die Rationalisierung, der der griechische Geist die Phantastik des Märchens unterworfen hat, als es zum Göttermythos umgeschaffen wurde. Hier steht eine Gottheit dem Helden in all seinen Abenteuern hilfreich zur Seite, wie Athena dem Odysseus bei Homer. Ihr Eingreifen entbehrt aller psychologischen Beziehung, es ist nur das Mittel, die Räder der Handlung zu treiben.

Die Vorstellung von der göttlichen Hilfe, die einem Helden persönlich zuteil wird, konnte um so eher aufgenommen werden und fortwuchern, als die mykenische Zeit eine sehr naheliegende Vorstellung kannte, den göttlichen Schutz, der dem König gewährt wurde. Zwar schützte Zeus die Rechte des Königtums und wachte darüber, daß sie bewahrt wurden; dies war aber kein an sich persönliches Verhältnis. In einem solchen stand der König zu seiner Hausgöttin, die zugleich Schlachtengöttin war und dem ausziehenden Heer voranzog, Athena. Darin liegt der Anlaß, warum gerade Athena zu der ganz besonderen persönlichen Schutzgöttin wurde und einen weit größeren Platz als jeder andere Gott in dem Götterapparat einnimmt. Sie richtet den Pfeil des Diomedes gegen Pandaros (E 290) und steht ihm bei als Wagenlenker in dem Kampf mit Ares (E 835 ff.). Darin liegt der Ausgangspunkt. Das ist zwar anders gewendet worden, weil Athena besonders dem Odysseus in allen

¹ Wohl dagegen in der Sage, Idas I 559.

seinen Abenteuern, die nicht kriegerischer Art sind, beisteht; die Odyssee stellt, wie bemerkt, die letzte Entwicklung des Götterapparates unter dem Einfluß des Märchens dar; die Vorstufen sind älter und zum Teil andersartig.

Dem Fremdling haftet bei allen Völkern etwas Unheimliches, Zauberi-sches an, man wähnt bei ihm besondere Kräfte. Bei Homer steht er nicht nur unter dem Schutz der Götter, sondern man ahnt der anthropomorphistischen Auffassung gemäß unter der Hülle des Bettlers einen leibhaftigen Gott (§ 206, § 57). Auch der verkappte Gott ist ein altes Sagenmotiv, das schon eine ethische Wendung erhalten hat. Für die Sage ist die wunderbare Verwandlung eins der geläufigsten Motive. Hierin liegt der Anlaß, daß die Götter so oft bei Homer in der Gestalt irgendeines Sterblichen auftreten. Auch das hat stark fortgewuchert. Oft konnte ebensogut der Mensch selbst wie der Gott, der seine Gestalt geliehen hat, auftreten. Das Schema der Göttermaschine hat sich nun einmal der Dichtung bemächtigt.

Neben dem Götterapparat steht der Glaube an unbestimmte Mächte, die in die Ereignisse eingreifen, den Daimon u. a. (o. S. 216 ff.). Auch dieser mußte in das Schema des Götterapparates übersetzt werden und konnte es werden, da die Helden in der Sage und im Epos ihre Schutzgötter hatten. Dann hat das Schema fortgewuchert. So schwebt Athena hernieder, um den Achilleus abzuhalten, gegen Agamemnon loszuschlagen, so leitet sie die Ereignisse und greift besonders in der Telemachie und in der Odyssee überhaupt in die kleinsten Einzelheiten ein, da sie nun einmal die Schutzgöttin war. Das ist die letzte Anwendung der Göttermaschine, die jeder religiösen Bedeutung entbehrt.

Im ganzen ist der Götterapparat hauptsächlich ein Mittel der epischen Technik, ein dichterisches Schema, und deswegen weniger von Interesse für die Religion; seine Wurzeln mußten jedoch bloßgelegt werden: das Märchen, dem das Wunderbare abgestreift wurde, der Glaube an die persönliche Schutzgottheit, die das Gedicht zu einem Spiritus familiaris machte, der Glaube an die unbestimmten Mächte, welche der Dichter in Götter verwandelte, als Verursacher der Ereignisse. Der Götterapparat ist eine offenbare Verflachung der Religion, und das ist auch der Fatalismus. Der letztere kann neben dem Glauben an die Götter und ihre Macht stehen, ist aber einem tiefen und innerlichen religiösen Glauben hinderlich. Es ist nicht sicher, vielleicht nicht einmal wahrscheinlich, daß die mykenischen Griechen tief religiös waren, d. h. die eingewanderte Herrschicht der Krieger und Fürsten. Der Krieg und seine Gefahren lehrten sie nicht nur, den Wechsel des Geschicks ruhig hinzunehmen, sondern auch sich auf ihre eigene Kraft und Geschicklichkeit zu verlassen. Derart handelten sie, wenn sie sich auch die Götter als Schlachtenlenker und Helfer vorstellten. Der Anthropomorphismus bei Homer ist nicht nur äußerlich, plastisch, sondern vor allem innerlich; die Götter handeln, wirken und gebärden sich wie Menschen. Man hat gesagt, daß es bei Homer drei Klassen von anthropomorphen Wesen gibt, Götter, Fürsten und gemeine Leute; die erste Klasse unterscheidet sich von der zweiten durch ihre größere Macht, durch welche sich auch die Fürsten von den gemeinen Leuten unterscheiden, und dazu durch die Unsterblichkeit.

Nur Apollon, der fürchterliche Gott der Feinde, ist zwar anthropomorphisiert, aber nicht in demselben Maß vermenschlicht worden wie die übrigen Götter, die menschlich sind, ja, allzu menschlich, um richtige Götter zu sein. Diese Vermenschlichung der Götter wurde das Erbe der homerischen Dichtung, das trotz des Widerstandes des Volksglaubens tief ins Volk drang. Gegen diesen homerischen Anthropomorphismus erwachte die erste Kritik der Religion; er ist aber für die Entwicklung des griechischen Geistes von tiefgehender, nie recht gewürdigter Bedeutung gewesen. Denn diese Vermenschlichung der Götter versperrte die zauberische Auffassung der Götter, die bei anderen Völkern gewöhnlich ist und z. B. in der ägyptischen Religion scharf ausgeprägt hervortritt. Unter diese zauberischen, unentrinnbaren Kräfte der Götter beugt sich der Mensch in Furcht und Schrecken. Von diesen Fesseln machte die homerische Vermenschlichung der Götter den Menschen frei. Er wurde frei, um auf eigene Faust und mit eigenen Kräften dem Zusammenhang und der Ordnung der Welt nachzugehen; daraus wurde die griechische Wissenschaft geboren. Der jonische Rhapsode hat dem jonischen Naturphilosophen die Bahn freigemacht; dieser hat gebaut, wo jener niedergerissen hat. Zwar gehört diese Vermenschlichung der Götter hauptsächlich der Dichtung an und der Götterapparat wuchert in dieser fort, letzten Endes aber liegen ihre Wurzeln in der selbstherrlichen mykenischen Zeit, welche auf ihre eigene Kraft trotzend die Götter nach ihrem Bilde umschuf.

Homers Schilderung der Götter hat die Auffassung der Folgezeit in weitem Maß bestimmt, nicht zum Segen der griechischen Religion. Der Versuch, den Walter F. Otto unternommen hat,¹ die wohlbekannten Schwächen der homerischen Götter zu verschönern als „die Anerkennung einer Natur, die dem Göttlichen und Ewigen nicht entgegengesetzt, sondern mit ihm eins ist“, kann trotz aller schönen Formulierungen nicht überzeugen. Wenn es von dem Götterapparat heißt, daß durch die Erhebung des Menschlichen ins Göttliche alles Zufällige verschwinde, daß die Einzelgeschehnisse und ihre Gesamtheit sich im Ewigen spiegelten, so ist das für mich nur eine Redensart. Alle diejenigen Erzählungen, an denen so oft die mangelnde Moralität der Griechengötter nachgewiesen worden ist, sucht Walter F. Otto, eben weil sie naturtreu seien, als einen Ausfluß ihrer erhabenen Größe und des offenen Sinnes der Griechen darzustellen, z. B. den Trug der Athena an Hektor, die Rache der Aphrodite an Hippolytos usw. Die griechische Gottheit offenbare kein Gesetz, das über der Natur steht, keinen heiligen Willen; sie habe kein Herz, dem der Mensch sich anvertrauen könne, sie schenke keine Liebe oder Erlösung aus der Not. Sie bleibe im vornehmen Abstand; die Götter seien gefährlich. Gegen das Schicksal, den Tod können sie nicht aufkommen. Das ist freilich der Fall, aber der Mensch verlangt nun einmal nach Göttern, von denen er Trost, Hilfe und Aufrechterhaltung der moralischen Werte erhoffen kann; die Mängel der griechischen Götter, besonders in ihrem

¹ W. F. Otto, Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes. 1929. Die zitierten Sätze finden sich S. 293, 282, 205, 317. K. Deichgräber, Der listensinnende

Trug der Götter, Nachrichten Ges. d. Wiss. Göttingen, N.F. 1. Altertumskunde, IV: 1, 1940, legt dar, wie diese Vorstellung allmählich von der ethischen Forderung abgelöst wurde.

homerischen Gewand, lieferten sie allerdings dem Unglauben und der Kritik hilflos aus. Was Walter F. Otto vorträgt, ist eine theologisierende Verteidigung der vom Epos geformten Göttervorstellung, jedoch keine religionsgeschichtliche Forschung.

10. Homerische und mykenische Bestattungsbräuche. Bisher ist die Rede gewesen von einer Übereinstimmung oder wenigstens einem Zusammenhang zwischen der Religion der mykenischen Zeit und Homer. Nunmehr haben wir uns einem Gebiet zuzuwenden, auf dem ein tiefgehender Unterschied zwischen den beiden besteht oder zu bestehen scheint, der mehr als alles andere zu der geläufigen Anschauung von der Kluft zwischen der mykenischen Zeit und Homer beigetragen hat; es handelt sich um die Bestattungsbräuche und den Totenkult.¹ Der große Unterschied zwischen der mykenischen Zeit und Homer besteht darin, daß in jener die Toten immer unverbrannt bestattet wurden, Homer aber nur die Leichenverbrennung erwähnt. Andererseits besteht darin ein Zusammenhang zwischen der mykenischen und der geschichtlichen Zeit, daß der Totenkult in beiden allgemein vorkommt und daß der Kult der Heroen seinen Ursprung in der mykenischen Zeit zu haben scheint; Homer kennt weder Toten- noch Heroenkult. Schließlich ist der Gegensatz zwischen dem Glauben an die macht- und wesenlosen Schatten im Hades und dem Glauben an das Wirken der Toten vom Grabe aus nicht zu vergessen.

Der Unterschied in betreff der Bestattungsbräuche ist durch neue Funde eingeschränkt worden. Es gibt verschiedene Arten von Gräbern in der mykenischen Zeit: Kuppelgräber, Kammergräber, Schachtgräber; mitunter, z. B. bei Midea, sind Schachtgräber im Inneren eines Kuppelgrabs angelegt. Homer erwähnt nur den Hügel, der über der Urne mit der Asche aufgeschüttet wurde, und den Stein, der oben auf dem Hügel stand.² Man hat behauptet, daß gerade der Grabhügel in der mykenischen Zeit fehlt, das muß aber eingeschränkt werden. Die Spitze der Kuppel des in einen Berg hineingetriebenen Kuppelgrabs erhob sich immer über den Boden und muß von einem Erdhügel bedeckt worden sein; es gibt auch Kuppelgräber, die in der Ebene errichtet und von einem Erdhügel bedeckt sind.³ Es gab also Grabhügel auch in der mykenischen Zeit, wie in der vorhergehenden und folgenden. Vielleicht deuten Spuren darauf, daß Steine auf ihnen errichtet waren.⁴ In den Kammergräbern bei Prosymna wurden große Steine an dem inneren Ende des Dromos in der Oberseite eingekeilt oder auch über der Türöffnung gesetzt gefunden.⁵

¹ Meine Ansicht in dieser Frage wurde zuerst dargestellt in einem Vortrag, Mycenaean and Homeric Religion, AfRw. XXXIII, 1936, S. 91 ff. = Opusc. II S. 683 ff., aus dem die betreffenden Partien hier erweitert wiedergegeben werden. G. Mylonas, Homeric and Mycenaean Burial Customs, Amer. J. Arch. LII, 1948, S. 50 ff.; Nilsson, MMR.² S. 584 ff. Vgl. ferner im einzelnen Wiesners o. S. 287 A. 4 angeführte Arbeit und das wichtige Buch von Bruck, Totenteil und Seelgerät, oben S. 178 A. 3; das archäolo-

gische Material über Beerdigung und des Leichenbrandes am besten bei H. E. Lorimer, Pulvis et umbra, JHS. LIII, 1933, S. 161 ff. Vgl. überhaupt S. 174 ff.

² II 457, K 415, 8 584, H 86, λ 75, μ 14.

³ N. Valmin, Tholos Tombs and Tumuli, Corolla archaeologica (Acta Instituti Romani r. Sueciae II), 1932, S. 216 ff.

⁴ Siehe auch W. Dörpfeld, Alt-Ithaka, 1930, S. 277; Eph. arch. 1932 S. 13 (Kephallenia).

⁵ C. W. Blegen, Prosymna, 1937, S. 237.

Der entscheidende Unterschied besteht in der in der mykenischen Zeit – abgesehen von der allerletzten, submykenischen Periode – vorherrschenden Sitte, die Leichen unverbrannt zu bestatten, während Homer nur die Verbrennung der Toten kennt. Seit langem ist es jedoch wohlbekannt, daß Spuren von Feuer in vielen, vielleicht den meisten mykenischen Gräbern zu beobachten sind,¹ welche rätselhaft schienen in Anbetracht der üblichen Bestattungsweise. Evans meint, daß Feuer zur Reinigung des Grabes entzündet wurde, und Wace glaubt, daß die Gräber, wenn sie für eine Wiederverbenutzung geöffnet wurden, ausgeräuchert wurden, und macht auf das Vorkommen von Räuchergefäßen und Kohlenbecken in den Gräbern aufmerksam; er muß aber anerkennen, daß die Feuer, die in den Gräbern entzündet wurden, mitunter sehr groß waren.² Dieses schwierige Problem scheint seine Lösung durch die Funde in dem Kuppelgrab bei Midea gefunden zu haben.³ Die Toten waren in zwei Schachtgräbern im Inneren des Kuppelgrabs beerdigt, das daneben zwei kleinere Gruben enthielt.⁴ Die größere von diesen beiden war mit Erde und Kohlen angefüllt sowie mit Fragmenten von bronzenen, elfenbeinernen und gläsernen Gegenständen und Halbedelsteinen. Sie waren offenbar auf der Stelle verbrannt worden. In dieser Grube war also ein Scheiterhaufen errichtet worden, auf dem die kostbaren Gegenstände, deren Reste sich fanden, niedergelegt und verbrannt worden sind; offenbar ein Teil der Bestattungsbräuche. Trotz des ungenügenden Berichts scheint ein Kuppelgrab bei Marathon ein zweites Beispiel zu bieten;⁵ in einem Schacht darin fand man ein goldenes Gefäß und auf dem Boden darüber eine dicke Schicht von Asche und den Knochen von Rindern, Lämmern und Vögeln; zwischen den heruntergefallenen Steinen der Kuppel lagen Kohlen, Knochen und mykenische Vasenscherben. Über seine Ausgrabung eines geplünderten Kuppelgrabes in Berbati nahe Mykenai hat Persson mitgeteilt, daß in einem Schacht im Inneren des Grabes viele Kohlen und rauchgeschwärzte mykenische Vasenscherben und auf dem Fußboden nahe der Tür ein Haufen von Asche, Kohlen und verbrannten Gegenständen gefunden wurden.

In der mykenischen Zeit findet sich also eine merkwürdige Mischung von Beerdigung und Verbrennung.⁶ Die Körper wurden zusammen mit reichen Gaben in Schachtgräber unverbrannt niedergelegt, andere Gaben wurden in einer Grube in dem Grab verbrannt, eine Kombination, die sonst unbekannt

¹ Nilsson, MMR. S. 523 ff.; ferner Delt. arch. XI, 1927–28, S. 70. C. W. Blegen, *Prosymna* 1937 S. 250 f., der einer Erklärung aus hygienischen Rücksichten zuneigt. Daß Spuren von Feuer nicht in allen, sondern nur in gewissen Gräbern vorkommen, spricht nicht gegen die hier gegebene Deutung; die Sitte war nicht fest.

² A. J. Wace, *The Chamber Tombs at Mycenae*, *Archaeologia* LXXXII, 1932, S. 140 ff.

³ A. W. Persson, *The Royal Tombs at Dendra* (Acta Soc. Humaniorum Litt. Lund. XV), 1931, S. 68 ff.

⁴ Ähnlich ist der Befund in einem von

Blegen ausgegrabenen Kuppelgrab bei Pylos: Brandspuren und zwei Gruben im Boden, von denen die eine starke Feuer-spuren zeigt; die Gruben waren entleert, BCH, LXIII, 1939, S. 306.

⁵ Prakt. 1933, S. 36.

⁶ Das dreimal bei Homer vorkommende Wort *ταρχύω* (II 456, 674, τ. τύβω τε στήλη τε, II 85) ist verschieden erklärt worden. Die alte Ansicht, daß das Wort mit *ταριχέω* identisch ist und folglich eine Einbalsamierung oder Mumifizierung bezeichnet, scheint die wahrscheinlichste zu sein. An allen beiden Stellen handelt es sich um Helden, welche in der Fremde

ist und einer Erklärung bedarf. Es scheint nicht möglich, diese eigentümliche Sitte anders aufzufassen denn als einen letzten Rest der Sitte, den Körper zusammen mit den Totengaben zu verbrennen; man muß sich also denken, daß die Griechen bei ihrer Einwanderung in Griechenland die Leichenverbrennung kannten, nach ihrer Ansiedelung im Lande aber sowohl in Bestattungssitten wie in anderen Dingen die minoische Kultur annahmen, als einen letzten Rest ihrer alten Bestattungssitte jedoch die Verbrennung einiger Totengaben im Grab beibehielten.

Die Bestattung des Patroklos in der Ilias ist wohlbekannt und wird oft als ein Beispiel dafür angeführt, daß die Erinnerung an ältere und rohere Bestattungsbräuche noch bei Homer fortlebte.¹ Achilleus tötet vier Pferde, neun Hunde, zwölf trojanische Gefangene und wirft sie zusammen mit Schafen und Ochsen auf den Scheiterhaufen, auf dem der Körper des Freundes verbrannt wird. Die Behauptung, daß Menschenopfer auf den Schachtgräbern von Mykenai dargebracht wurden, wird durch die neuen englischen Ausgrabungen als grundlos erwiesen;² in dem Kuppelgrab bei Midea gibt es aber sichere Spuren von Menschen- und Tieropfern.³ Bei Homer wird der Körper des Patroklos im Gegensatz zu mykenischer Sitte auch verbrannt; die Verschwendung von Eigentum und Leben ist dieselbe wie in der mykenischen Zeit. Die Annahme, daß die Griechen von alters her die Toten zu verbrennen pflegten, unter dem Einfluß der minoischen Kultur aber diese Sitte ablegten – ein Rudiment, das Verbrennen von einigen Totengaben, ausgenommen –, macht es verständlich, daß man, als die vorgriechische Kultur immer schwächer und das griechische Element immer stärker wurde, die Leichenverbrennung wiederaufnahm, wie es in der submykenischen Zeit und bei Homer der Fall ist.

Es gibt einen Einwand: die Ähnlichkeit zwischen den mittelhelladischen und den mykenischen Gräbern, welche zu dem Schluß Anlaß gegeben hat, daß die Griechen schon in mittelhelladischer Zeit in Griechenland saßen.⁴ Es gibt ein vereinzelt Zeugnis für den Grabkultus; die Dürftigkeit des Grabinhalts wird dadurch erklärt, daß die Totengaben nicht in, sondern oben auf das Grab niedergelegt wurden. Hier ist eine sehr wichtige Frage zu erörtern. Der Glaube an den Hades und seine wesen- und machtlosen Schatten gehört nicht zu den Minoern, sondern zu den Griechen. Er paßte vorzüglich für ein wanderndes Volk, das oft seine Toten nicht nach Hause bringen und noch weniger ihnen einen Kult widmen konnte. Es ist aber zu beachten, daß ein Kult der Toten neben diesem Glauben bestanden haben kann und wahr-

starben. Vgl. den Versuch von M. Meurer (Der Goldschmuck der mykenischen Schachtgräber, Arch. Jahrb. XXVII, 1912, S. 208 ff.), zu zeigen, daß die zum Annähen bestimmten goldenen Gegenstände, die dort gefunden worden sind, den ägyptischen ähnlichen, anthropoide Sarkophage geschmückt haben. Über die Theorie Dörpfelds, die seinerzeit viel diskutiert wurde, daß die Leichen in der mykenischen Zeit „angebrannt“, gedörft wurden, um konserviert zu werden, braucht man nicht mehr zu reden. W. Dörpfeld, Ver-

brennung und Bestattung der Toten im alten Griechenland, Mélanges Nicole, 1905, S. 95 ff.

¹ Ψ 166 ff.; zuerst richtig gewürdigt von Rohde, *Psyche* I S. 14 ff.

² Vgl. BSA. XXV, 1921–23, S. 118, 122 ff.; vgl. Nilsson, MMR. S. 531.

³ Persson a. a. O. S. 79; andere behauptete Menschenopfer sind zweifelhaft, Nilsson MMR. S. 531 A. 4.

⁴ C. W. Blegen und A. J. B. Wace, *Middle Helladic Tombs*, Symb. Ost. IX, 1930, S. 28 ff.

scheinlich bestanden hat; die mangelnde Folgerichtigkeit der religiösen Vorstellungen ist bekannt und wurde schon hervorgehoben (o. S. 177f.). Der Hades ist die griechische Form des zweiten Lebens. Die entgegengesetzte Vorstellung mag durch die Ansiedelung unter dem minoischen Volk aufgelebt sein und durch die Bestattungssitten und den Grabkult verstärkt worden sein; der Grabkult begegnet jedoch Schwierigkeiten bei einem Volk, das Kriegszüge in der Fremde unternimmt. Der Schicksalsglaube, der Glaube an die unvermeidliche Moira des Todes, geht mit dem Glauben an das Reich der Schatten zusammen. Hätten die mykenischen Griechen nicht diese Vorstellung gehabt, hätten sie vielmehr an eine große Macht der Toten und ein volles und starkes Leben nach dem Tod geglaubt, dann hätte der Hadesglaube nicht in solchem Maße vorherrschend werden können, daß bei Homer etwas anderes nicht einmal angedeutet wird.

Für Homer ist alles aus, wenn der Mensch das Tor des Hades durchschritten hat. Keine Totengaben, kein Totenkult werden erwähnt. Der Grabhügel ist nichts als ein Ehrendenkmal, das die Erinnerung an ihn späteren Geschlechtern vermittelt. Die alten Bestattungssitten leben fort, aber unverstanden. Reiche Gewänder werden auf dem Scheiterhaufen verbrannt, die Sitte wird aber so wenig begriffen, daß Andromache sagt, sie seien ihrem Gatten nicht von Nutzen, da er nicht von ihnen bedeckt werden würde, es werde dies aber ein großer Ruhm unter den Troern sein (X 510 ff.). Große Leichenspiele wurden gefeiert und ein großes Totenmahl veranstaltet. Alles dieses hat für Homer keinen religiösen Sinn, sondern ist nur eine Verschwendung von Besitz und eine Schaustellung zum Ruhm des Verstorbenen, gerade wie der Grabhügel seinem Ruhm dient.

Die Ruhmsucht ist bei vielen Völkern eine treibende Kraft bei den Bestattungssitten und war es in hohem Maß bei den Griechen der geschichtlichen Zeit; in der mykenischen waren die Verschwendung von Besitz und der Grabluxus noch größer, ihm verdanken wir die prächtigsten Gebäude und die reichsten Funde aus dieser Zeit. Das, was allein bei Homer überrascht, ist sein Vergessen, daß Opfergaben den Toten gebracht und ihnen ein Kult gewidmet wurde. Dies ist zwar ein *Argumentum ex silentio*, scheint aber wohl begründet zu sein. Die geläufige Erklärung sagt, daß Homer aus den Kolonien stammt, wo die Auswanderer entwurzelt waren, während alte Sitten im Mutterland fortlebten; vor allem sei der Totenkult verschwunden, da die Auswanderer nicht die Gräber wie die Götter mitbringen konnten. Auch hier muß jedoch Rücksicht auf die vorhergehende Zeit genommen werden (vgl. o. S. 356ff.). Es wurde schon bemerkt, daß die Verschwendung von Besitz und reine Eitelkeit viel zu den mykenischen Bestattungssitten beigetragen haben, je mehr, desto größer und mächtiger der Verstorbene war. Es wurde auch bemerkt, daß die mykenischen Griechen sicher nicht sehr religiös gestimmt waren. Der Fatalismus schwächt die innerliche und wärmere Religiosität ab; er schränkt den Grabluxus nicht ein, schwächt aber den Glauben an ein anderes Leben ab; die Schatten des Hades passen gut zu ihm. Das Epos war anfänglich höfisch; man hat beobachtet, daß Homer es vermeidet, gemeine Dinge zu erwähnen. Das Epos schildert die Welt der Fürsten und der Adligen, und das erste für einen homerischen Helden ist, Ruhm

zu erwerben und gerühmt zu werden; auch Reichtum und Gaben werden unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Es nimmt einen nicht wunder, daß unter dem Adel die Ruhmsucht sich der Bestattungssitten so sehr bemächtigte, daß ihr einstiger religiöser Sinn völlig verdunkelt wurde. In Anbetracht des Aufwandes, der für die mykenischen Grabbauten und Grabgaben gemacht wurde, geht es kaum zu weit, wenn man annimmt, daß es schon in dieser Zeit so war, obgleich alte Kultsitten noch nicht vergessen waren. Als später das Epos nach den Kolonien übertragen und dort weiterentwickelt wurde, ist es sehr wahrscheinlich, daß die Tatsache, daß die Griechen ihre alten Gräber dort nicht hatten und der Totenkult abgeschnitten wurde, die Auffassung der Bestattungssitten als ein Mittel, dem Toten Ruhm zu erwerben und zu bewahren, so sehr in den Vordergrund trat, daß ihr einstiger religiöser Sinn ganz vergessen wurde und die Toten nur für machtlose Schatten angesehen wurden.

11. Der Totenkult und der Ursprung des Heroenkults. Nach der Bestattung wird der Kult des Toten bei vielen Völkern und so auch im klassischen Altertum fortgesetzt und gewöhnlich an bestimmten Tagen nach der Leichenfeier und im Verlauf des Jahres verrichtet. Homer sagt nichts von einem fortgesetzten Totenkult, obgleich seine Vorliebe für Patronymika, welche später außer Gebrauch kamen, von dem Stolz zeugt, den man auf einen erlauchten Stammbaum hatte; und der Ahnenkult paßt ausgezeichnet zum Ahnenstolz. Wir müssen also den archäologischen Befund des Totenkults in der mykenischen Zeit befragen. Es muß zugestanden werden, daß die Spuren gering und z. T. unsicher sind; gerechterweise muß man sich aber auch vergegenwärtigen, daß die Spuren eines solchen Kults naturgemäß geringfügig sind und leicht verschwinden.¹

In einigen Kammergräbern gibt es Nischen in der Wand des Dromos, die einem solchen Kult haben dienen können. Besonders gilt dies von einer kleinen, mit einem Stein verschlossenen Nische im Dromos von Grab V in Asine, in der ein Kuhkopf aus Terrakotta, drei submykenische Vasen und in einer von diesen verbrannte Tierknochen gefunden wurden;² es handelt sich nicht um eine nachträgliche Bestattung, sondern deutlich um eine Opfergabe. Gruben in oder neben den Gräbern werden hier beiseite gelassen, da kein sicheres Ergebnis gewonnen werden kann.³ Ein Fund von Asche und Kohlen im Dromos⁴ kann von einem Kult herrühren, sicher zu beweisen ist es aber nicht.

¹ Das Folgende ausführlicher bei Nils-son, MMR. S. 516 ff. Wiesner a. oben S. 287 A. 4 a. O. S. 190 ff. schreibt die Heroisierung der mykenischen Herrschaft zu, meint aber, daß seit etwa 1400 v. Chr. der schon früher aus dem Orient in den Totenkult eingedrungene Kult der Großen Mutter besonders unter dem Volk wieder aufkam. Vgl. hierzu o. S. 285 u. 287.

² Bull. Société des lettres, Lund 1924–25, S. 52 u. 91, Tf. XLV 1; O. Frödin u. A. W. Persson, Asine 1938, S. 178 f., wo die Vasen als protogeometrisch bezeichnet werden.

³ G. Mylonas, The Cult of the Dead in Helladic Times, Studies to D. M. Robinson I, 1952, S. 84 f., kommt nach einer eingehenden Untersuchung zu dem Ergebnis, daß die Nischen nur als Beinhäuser oder für Bestattung dienten. Die Nische im Grab V in Asine erklärt er als Beisetzung einer verbrannten Kinderleiche (S. 86 f.), was unwahrscheinlich ist, da Kinder nicht verbrannt wurden.

⁴ Z. B. in Dendra, A. W. Persson, The Royal Tombs at Dendra, 1931, S. 10 u. 70; Spata in Attika, Athen. Mitt. II, 1877, S. 261 ff.

Von größtem Interesse für den Totenkult ist das zweite Kammergrab bei Midea,¹ das mit Recht ein Kenotaph genannt wird. In einer Grube unter der Tür wurde ein reicher Schatz von Bronzegegenständen gefunden. An der Hinterwand der Grabkammer ist ein aus kleinen Steinen erbauter und mit Stuck überzogener Herd oder Altar; die Wand nebenan war von Rauch geschwärzt, und vor dem Altar befindet sich eine Grube, die mit Kohlen und Knochen von Rindern und Schafen oder Ziegen angefüllt war und dazu einige andere Funde ergab. Eine zweite Grube war dagegen ergebnislos. Auf dem Boden der Kammer wurde eine große Zahl von Gegenständen gefunden, aber nicht der geringste Rest von menschlichen Knochen, dagegen wohl vier große Steinplatten, die von besonderem Interesse sind. Die Form der einen ist diejenige eines minoischen Schlachtstisches; sie ist viereckig, $2,10 \times 0,64$ m, hat einen erhöhten Rand und an jeder Ecke eine kleine viereckige Erhöhung. Eine zweite, zerschlagene Platte, die $1,20 \times 0,80$ m mißt, war von flachen Höhlungen und Rinnen bedeckt. Die beiden anderen (Taf. 25, 2) haben auch eine länglich viereckige Form, an der einen Schmalseite aber einen etwa quadratischen Vorsprung; sie sind mit kleinen runden, flachen Höhlungen und Rinnen bedeckt; die Größe ist 61×52 cm bzw. $1,25 \times 0,64$ m. Ihre Form ähnelt den aus vielen Ländern bekannten Menhirs und ist ein Versuch, die menschliche Gestalt roh nachzubilden; es ist nicht zu bezweifeln, daß die Höhlungen und Rinnen wie oft einen kultischen Zweck haben. Die Annahme ist wohl begründet, daß jene beiden Steine die Körper von zwei in der Fremde gefallenen Männern ersetzen, die man nicht hat bergen und heimführen können, denen man aber in der Heimat einen Kenotaph erbaute, eine Sitte, die aus Homer bekannt ist,² und einen Kult widmete.

Sichere Anzeichen eines Kults gibt es auf dem berühmten Grabrund in Mykenai. Über dem IV. Schachtgrab fand Schliemann einen Altar, der aus einem Steinmantel bestand, dessen Inneres mit Erde gefüllt war.³ Eine spätere Entdeckung ist hinzugekommen, eine Höhle in dem weichen Felsen zwischen den Gräbern I und IV, fast in der Mitte des Rundes, die mit Erde und Steinen gefüllt war. Die Scherben von der minoischen bis zur spätmykenischen Gattung beweisen freilich wenig; weit wichtiger ist, daß an drei Stellen Spuren von Herden und Aschenschichten gefunden wurden.⁴ Dieser Fund kann nur so erklärt werden, daß die Höhle in der mykenischen Zeit offen war und dem Totenkult diente, wobei Opferfeuer entzündet wurden. Vielleicht setzte sich der Kult bis in die geschichtliche Zeit fort, denn im Schutt über den Schachtgräbern fand sich eine Scherbe von einer schwarzfigurigen Vase des 6. Jahrhunderts mit der Inschrift τὸ ἑρὸός ἐμ[ι] oder ἐμ[ι] ἀνέθηκε.⁵ Es wäre ein merkwürdiger Zufall, wenn diese unscheinbare Scherbe von einem anderen Heroenheiligtum zufällig hierhergeraten wäre.

Andere Fälle, in denen die Funde zeigen, daß ein Kult an einem Grab in mykenischer Zeit bestanden hat und bis in die klassische fortgesetzt wurde, sind besonders wichtig; denn auf diesen gründet sich die Ansicht, daß der

¹ Persson a. a. O. S. 91 ff. u. 108 ff.

² α 289 ff., β 220 ff., δ 584.

³ H. Schliemann, Mykenae, 1878, S. 246 u. Plan F.

⁴ A. Keramopoulos, Eph. arch. 1918 S. 52 ff.; vgl. BSA. XXV, 1921–23, S. 121.

⁵ Schliemann a. a. O. S. 129; IG. IV 495.

Ursprung des Heroenkults in der mykenischen Zeit zu suchen ist. Der Schutt in dem Stomion des Grabes 10 in Midea zeigte verschiedene Schichten; er bestand bis zu einer Höhe von 1,20 m aus Steinpartikeln, darauf folgte eine Schicht von Kohlen, ungefähr 5 cm, die Scherben von zwei Vasen, Elfenbeinfragmente und Reste von Tierknochen enthielt. Über dieser Schicht lag eine andere von Asche, ungefähr 25 cm, und darauf noch eine andere schwarze Schicht von Kohlen, ungefähr 10 cm. Dieser Befund deutet auf fortgesetzte Darbringungen.¹ Ein schon längst bekanntes, sehr wichtiges Beispiel bietet das Kuppelgrab von Menidi, dem alten Acharnai.² In dem Schutt des Dromos fanden sich mykenische, rauchgeschwärzte Scherben, ferner geometrische, frühattische, korinthische und schwarzfigurige Scherben und Vasen, unter ihnen sind die Luterien (o. S. 187) bemerkenswert, daneben Votivpinakes, Schilde und Pferde von Ton. An mehreren Stellen fanden sich Haufen von mit Asche und Knochen durchsetzter Erde, die nur Reste von Opfern sein können. Der Kult hörte im 5. Jahrhundert auf, vielleicht hat die Besetzung des Landes durch die Spartaner während des Peloponnesischen Krieges ihm ein Ende bereitet. Man würde auch geneigt sein zu glauben, daß die großen geometrischen Vasen und Terrakotten, die sich – freilich in Scherben – im Dromos des sog. Grabes der Klytaimestra fanden, neben mykenischen Scherben, Idolen und Schmucksachen, welche von einer nachträglichen Bestattung herrühren mögen, nicht zufällig hierhergelaufen, sondern Reste eines Kults sind.³ In mykenischen Gräbern auf Kephallenia hat man Spuren von Grabopfern der mykenischen Zeit beobachtet; an dem Grab A begann ein Kult im 7. Jahrhundert; da Geometrisches fehlt, scheint er in der Zwischenzeit eingegangen zu sein.⁴ In dreizehn der von Blegen an dem argivischen Heraion ausgegrabenen mykenischen Kammergräber sind Deposita gefunden, die in die spätgeometrische Zeit hinaufgehen; da die große Zahl einen Zufall ausschließt, scheint es sich um einen Kult zu handeln, obgleich auch hier ein Bruch vorhanden ist.⁵

In dem Heiligtum auf der Insel Delos wurde ein mykenisches Grab gefunden, das zwei zykladische und drei mykenische Vasen enthielt; der Dromos ist sehr breit, und an der Stelle, wo er sich mit dem Grab vereint, waren zwei 70 cm hohe Steine aufgerichtet, die in der geschichtlichen Zeit sichtbar gewesen sein müssen; sie waren die Türpfeiler des zerstörten Grabes. In hellenistischer Zeit wurde eine kreisförmige Mauer um diese Reste aufgeführt, und vor dieser ist eine viereckige Basis, vielleicht ein Altar. Topographische Untersuchungen ergaben, daß dieses Denkmal das von Herodot erwähnte Grab der hyperboreischen Jungfrauen, Opis und Arge, war, das hinter dem Artemision lag.⁶ Diese Entdeckung veranlaßte eine Nachforschung nach dem Grabe des zweiten Paares der hyperboreischen Jungfrauen, Hyperoche

¹ A. W. Persson, *New Tombs at Dendra*, *Acta soc. hum. litt. Lund* XXXIV, 1942, S. 59 ff.

² Das Kuppelgrab von Menidi, Athen 1880; P. Wolters, *Vasen aus Menidi*, *Arch. Jahrb.* XIV, 1899, S. 103 ff.

³ H. Schliemann, *Mykenae* S. 115 ff. 135 ff.; *Katalog der Funde*, BSA. XXV,

1921–23, S. 368 ff.

⁴ S. Marinatos, *Eph. arch.* 1933 S. 97 ff.

⁵ C. W. Blegen, *Post-Mycenaean Deposits in Chamber-Tombs*, *Eph. arch.* 1937 S. 377 ff.

⁶ *Hdt.* IV 35. Erkennt von F. Courby, *Compte-rendu acad. inscr.* 1923 S. 238 ff.

und Laodike, das nach Herodot links von dem Eingang des Artemision lag. An einem durch topographische Erwägungen nahegelegten Platz fand Picard eine in dem Felsen ausgeschnittene Plattform, die einst von einer Mauer umgeben war, und daneben zahlreiche Scherben, die mit mittelzykladischen anfangen und sich bis zu korinthischen fortsetzen, sowie einige andere Gegenstände.¹ Der Fund ist sehr bedeutsam, weil er nicht nur zeigt, daß der Kult an diesen Plätzen aus der mykenischen und vielleicht schon aus der vorangehenden mittelzykladischen Zeit stammt, sondern auch wegen der Umwandlung des Kults. Von Anfang an war er ein Grabkult; die hyperboreischen Jungfrauen sind aber agrarische Gottheiten, deren Kult an die alten Stätten angeschlossen wurde. Auf dem Grab der Hyperoche und Laodike weihten die Jünglinge und Jungfrauen ihre Haare, eine Sitte, die auch sonst in Verbindung mit dem Heroenkult auftritt (o. S. 137).²

Diese beiden Beispiele zeigen, daß ein Kult an einem mykenischen Grab sich bis tief in die geschichtliche Zeit fortgesetzt hat, wenn auch im Lauf der Zeit die Inhaber des Kults wechselten. Oben (S. 185 ff.) wurde dargelegt, daß der Heroenkult aus dem Totenkult entstanden ist und daß die Heroen im Prinzip tote Menschen sind, obgleich ihre Schar durch kleine Götter u. a. vermehrt worden ist, wofür Delos ein besonders lehrreiches Beispiel bietet. Der Ursprung gehört also der mykenischen Zeit an, was nicht so zu verstehen ist, daß der Heroenkult damals voll entwickelt war; er trat aber in Erscheinung, wenn ein Totenkult dieser Zeit durch die Folgezeit fortgesetzt wurde. Der Ahnenkult hört mit dem Aussterben des Geschlechts auf; wenn aber das Volk an dem Kult eines mächtigen Toten teilnimmt, überdauert er das Aussterben des Geschlechts und wird zu einem allgemeinen Kult, einem Heroenkult. Der Name des Verstorbenen mag vergessen werden, der angebliche Inhaber des Grabes mag ein anderer werden, der Kult lebt durch die Macht der Gewohnheit fort. Keine andere Zeit war für eine solche Entwicklung günstiger als die dunkle Zeit nach dem Fall der mykenischen Kultur. Es mag hinzugefügt werden, daß in Sparta, wo die äußeren Formen des

¹ Hdt. IV 34. Ch. Picard und J. Replat, *L'Artémision délien et les deux tombeaux des Vierges hyperboréennes*, BCH. XLVIII, 1924, S. 247 ff.

² Mylonas a. oben S. 378 A. 3 a. O. S. 90 ff. will einen fortgesetzten Totenkult in der mykenischen Zeit nur an den Schachtgräbern in Mykenai anerkennen. Die anderen hier angeführten Beispiele sucht er zu entkräften, besonders durch die Bemerkung, daß die Funde in der geometrischen Zeit eine Lücke zeigen. Die Gräber seien später durch irgendeinen Zufall entdeckt und zum Gegenstand eines Kultes geworden (S. 105). Es sind etwas zu viel solcher Zufälle: Menidi, Prosymna, Delos, und es ist bekannt, daß die Griechen alte, zufällig entdeckte Gräber nicht respektvoll behandelten. Hier wie in dem oben S. 374 A. 1 zitierten Aufsatz gibt er zu, daß ein Fürst nach seinem Tod verehrt werden konnte, und das genügt schon für die

Herleitung des Heroenkults aus der mykenischen Zeit. Die Einstellung zu den Toten ist wechselnd. Wie immer wurden die Gräber und Überreste gewöhnlicher Leute mit wenig Rücksicht behandelt. Die Meinung (S. 93), daß der Tote im Grab weilte, bis sein Fleisch verwest war, und daß die in einigen Gräbern gefundenen verbrannten Dinge Gaben waren, durch welche man bei der Wiedereröffnung des Grabes seine gestörte Ruhe zu versöhnen suchte, ist eine unverbindliche Vermutung. J. M. Cook, *The Cult of Agamemnon at Mycenae*, Γέρας 'Αντωνίου Κερκυραίου, 1953, S. 112 ff., schließt aus dem erwähnten Bruch, daß der Kult in der Zwischenzeit eingegangen war und daß die Heroenkulte in der geometrischen Zeit unter dem Einfluß Homers neu geschaffen worden seien. Ein solcher Einfluß kann aber nicht für namenlose Gräber wie diejenigen in Menidi und Prosymna vorausgesetzt werden.

heroischen Königtums, besonders bei der Leichenfeier, bewahrt wurden, die Könige nach griechischer Anschauung als Heroen geehrt wurden.¹

Wenn dem so ist, wird es klar, warum der Heroenkult bei Homer fehlt. Die Handlung der Ilias spielt in einem fremden Land, wo es keine seit alters verehrten Gräber gab, sondern nur Hügel, in denen Fremdlinge begraben waren, die niemand kannte und um die sich niemand kümmerte; sie waren höchstens Landmarken wie das Grab des Ilos. Auch der Kult der Väter war durch die Auswanderung abgeschnitten worden, denn die Auswanderer hatten ihre Familiengräber in dem alten Land. Insofern hat auf die homerischen Gedichte das Land abgefärbt, in dem sie schließlich abgefaßt worden sind. Wenn man einwendet, daß Reste des mykenischen Kults doch zu erwarten wären, soll man sich erinnern, daß der Heroenkult in dieser Zeit in den Anfängen steckte und noch nicht voll entwickelt war. Voll entwickelt wurde er erst in der dunklen Zwischenzeit und während der Fehden der griechischen Kleinstaaten im Anfang der geschichtlichen Zeit.

Das Wort ἥρως kommt oft bei Homer vor, wird aber immer auf Lebende angewandt und bedeutet „Held“, „Krieger“, während es in der geschichtlichen Zeit sich immer auf Kultheroen oder Sagenhelden bezieht. Der homerische Gebrauch zeigt gewisse Eigenheiten. Selten und immer im Plural bezeichnet es Krieger im allgemeinen (12mal); öfter sind die Wörter Δαναοί oder Ἀχαιοί (13mal) oder ἄνδρες (6mal) hinzugefügt. Gewöhnlich steht das Wort im Singular und bezieht sich dann immer auf einen bestimmten Mann; mitunter ist sein Name nicht hinzugefügt (19mal), viel öfter ist er hinzugesetzt (53mal). Das heißt, daß das Wort eine höfliche Bezeichnung ist, unserem „Herr“ oder noch besser dem englischen Sir oder Lord entsprechend. Daß es so abgeschliffen wurde, ist das Ergebnis eines andauernden Gebrauchs, der sicherlich schon in der mykenischen Zeit begann. Homer vertritt die Sprache der höheren Klassen, obgleich auch die niederen das Wort als eine Bezeichnung von Herren und Kriegern kannten und es auch verwendeten, um die toten Fürsten zu bezeichnen, welche sie verehrten. Im Lauf der Zeit obsiegte ihr Sprachgebrauch; das Wort kam außer Gebrauch im profanen Leben und wurde nur verwendet, um die Heroen des Kults und der Sage zu bezeichnen. Dies ist eine Bestätigung der hier vorgetragenen Ansicht.²

Noch eine Bemerkung mag hinzugefügt werden, obgleich sie der herrschenden Meinung widerstreitet. Auf Grabreliefs wird dem Toten oft ein Pferd beigegeben oder noch gewöhnlicher ein Pferdekopf in einem fensterartigen Rahmen angebracht. Gewöhnlich erklärt man das durch den Glauben, daß das Pferd ein chthonisches Wesen, ein Entführer der Menschen, ein Totendämon sei. Die Ausführungen Maltens bieten trotz ihrer Gelehrsamkeit und Umsicht keinen wirklichen Beweis dafür.³ Die alte, einfachere Erklärung ist

¹ Xenophon, de rep. lac., 15, οὐχ ὡς ἀνθρώπους ἀλλ' ὡς ἥρωας τοὺς Λακεδαιμονίαν βασιλεῖς προτετιμῆκασιν.

² R. K. Hack, Homer and the Cult of Heroes, Transactions of the American Philological Association LX, 1929, S. 57ff., betont richtig die Kontinuität seit der my-

kenischen Zeit, dagegen kann weder seine streng unitarische Anschauung noch das Argument, daß der Heroenkult bei Homer fehlt, weil die Helden Homers Heroen sind und diese einander nicht verehren können, gutgeheißen werden.

³ L. Maltén, Das Pferd im Totenglauben,

demgegenüber richtig. Das *ἡπποτροφεῖν* war das Zeichen des Adels, des Herrenstandes; als ein Anzeichen dafür, daß der Tote diesem Stand angehört hatte, wurde das Pferd oder der Pferdekopf auf seinem Grabstein angebracht. Wie es mit dergleichen ehrenden Symbolen zu gehen pflegt, wurde auch dieses zuletzt Gemeingut und konnte jedem Toten gewidmet werden.

Das Bild, das hier von der mykenischen Religion gezeichnet wurde, weicht stark von dem ab, das sich aus der bildlichen Überlieferung ergibt. Die Archäologie liefert Anknüpfungspunkte, die Bildtypen, die von einer anderen und andersartigen Religion geschaffen und fixiert worden sind, decken jedoch einen neuen Inhalt. Wir finden einen kriegerischen Herrenstand, der nach dem Muster seiner eigenen feudalen Organisation den Götterstaat schuf, die Palastgöttin und Schutzgöttin des Königs an der Spitze des Heeres auf das Schlachtfeld hinausziehen sah, seine Toten in stattlichen Grabbauten und Gräften unter einer fast wahnsinnig anmutenden Verschwendung von Reichtümern beisetzte und ihnen einen Totenkult widmete. Den Ruhm der Helden verkündeten epische Lieder; es gab aber keine Kluft zwischen den Führern und ihren Mannen, sie teilten sich alle in dieselben Ideale. Sie trotzten den vielen Gefahren ihres kriegerischen und abenteuernden Lebens durch den Glauben an das Schicksal, den Tod im Bewußtsein, nämlich daß er kommen mußte, wenn die Zeit erfüllt war, und daß in der Unterwelt nichts als bewußtlose Schatten existierten. Der Glaube an höhere Mächte nahm die mit dem Schicksalsglauben verwandte Wendung, daß in jedem Ereignis eine eigene Macht, ein Daimon, sich äußerte.

Es gab auch eine verachtete Unterschicht, die zum Teil aus der unterjochten, alteinsässigen Bevölkerung gebildet wurde. Es gibt Grund für die Annahme, daß diese an eine Anzahl von niederen Gottheiten und Naturdämonen glaubte, von denen einige in den Olymp versetzt wurden, andere dort nicht hoffähig waren – wie die Göttin der Saaten Demeter –, daß sie sich gewissen mystisch gefärbten Vorstellungen und Riten hingab, z. B. der vom Emporsteigen der Tochter der Saatgöttin aus den unterirdischen Vorratskammern während der Herbstaussaat, und dem von dem göttlichen Kind, das, von seiner Mutter verlassen, von den Naturmächten ernährt und gepflegt wurde, und schließlich, daß sie die Helden des Herrenstandes so sehr verehrte, daß sie den mächtigen Toten an ihren Gräbern auch einen Kult widmete.

In der dunklen Zeit, die auf den Sturz der mykenischen Kultur folgte, in der man sich, so gut es ging, zurechtfinden mußte, wurde die Verschmelzung von Eroberern und Unterjochten beschleunigt; der Einbruch der Dorer hatte viel Unruhe verursacht und zugleich der mykenischen Kultur endgültig den Untergang bereitet; die Kultur der folgenden Zeit ist sehr dürftig. Der Zusammenstoß der beiden verschiedenen Völker wirkte in der geschichtlichen Frühzeit lange nach. Das religionsgeschichtliche Problem der griechischen Frühzeit ist dasselbe; nicht Ausgleichung, wohl aber weitere Verschmelzung

Arch. Jahrb. XXIX, 1914, S. 179 ff. Er spricht das Pferd als eine Erscheinungsform des Toten an; das Bewußtsein der ursprünglichen Bedeutung tritt zurück,

so daß aus dem Toten als Pferd der Tote mit dem Pferd wird; S. 217. Literatur S. 221 f.

der religiösen Vorstellungswelten und Überlieferungen der beiden grundverschiedenen Rassen. Daraus ist die geschichtliche griechische Religion hervorgegangen; in der alten Zeit zeugt sie noch mehr von der auf diese Weise entstandenen Spannung, als die geläufige Meinung sich vorstellt. Der volle Ausgleich kam erst mit der klassischen Epoche.

Diese Verschmelzung verschiedener Elemente, zu denen auch neue von auswärts hinzukamen, ist noch bei vielen Göttern zu spüren. Wir wenden uns nunmehr einer Untersuchung der Götter zu.

DRITTER ABSCHNITT

DIE GÖTTER

Vorbemerkungen. Als nach dem Abebben der vergleichenden Mythologie die Forschung sich andere Ziele steckte, die Verarbeitung der Kulte und das Eindringen in den Glauben des griechischen Volkes, trat die Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung der einzelnen Götter zurück. Es mögen wohl viele gemeint haben, daß diese Fragen zu denjenigen gehörten, auf die nie eine wohlbegründete Antwort gegeben werden könnte. In Wirklichkeit kann man sie nicht umgehen. So lange die Griechen an ihre Götter glaubten, liegt die Entwicklung ihres Glaubens und ihrer Götterverehrung in dieser Frage beschlossen; um das Bild der Religion im ganzen zu gewinnen, gibt es für die ältere Zeit, aus der sonst so wenig überliefert ist, kein anderes Mittel, als den Glauben an die einzelnen Götter zu untersuchen, von dem etwas mehr als von der Religiosität bekannt ist. Es ist dies auch das Mittel, zwischen Vorgriechischem und Griechischem genauer zu unterscheiden, denn dieser Gegensatz wirkt noch in den Kämpfen der archaischen Zeit sowohl in sozialer wie in religiöser Hinsicht fort. Ferner kommen neue, eingewanderte Gottheiten hinzu.

An diesem Problem ist dann auch weitergearbeitet worden. Jede Darstellung eines einzelnen Gottes, sei es in einem Nachschlagewerk oder sonst, mußte ihm nahetreten und wenigstens das Material vorlegen. So ist Farnell in seinem großen Werk über die Kulte der griechischen Staaten vorgegangen, und in meinen „Griechischen Festen“ habe ich diese Feste nach den Göttern geordnet und jedem Abschnitt eine kurze Übersicht über die aus dem Kult für das Wesen des Gottes gewonnenen Ergebnisse vorangeschickt. Deutsche Forscher, vor anderen Wilamowitz, haben wertvolle, einzelne Beiträge geliefert, und die Forschung erhielt einen mächtigen Antrieb, als ihr die Bedeutung der vorgriechischen Elemente klarwurde. Der Schwerpunkt der Forschung hat sich verschoben. Wenn er früher auf den Mythen lag, ruht er jetzt auf dem Kult. Die Mythologie ist zwar eine wichtige Erkenntnisquelle, insbesondere soweit sie sich mit dem Kult berührt und die Wirksamkeit und die Attribute eines Gottes betrifft, weniger bedeutsam aber sind die Mythen von den Abenteuern und der Lebensgeschichte eines Gottes. Der Kult lehrt uns, warum die Verehrer sich an einen besonderen Gott wandten, was sie von ihm erwarteten, also wie seine Sonderart ihnen erschien. Es handelt sich also nicht um den allgemeinen Kult, der jedem Gott zukam, sondern um die charakteristischen Sondererscheinungen des Kultes. In dieser Hinsicht hat fast jeder Gott sein Gebiet, das freilich erweitert werden kann. Besonders wertvoll sind die oft sehr altertümlichen, manchmal prädeistischen, an die Feste eines Gottes angeknüpften Riten, weil sie in ältere Zeiten zurückführen; in der geschichtlichen Zeit ist die schöpferische, ritenbildende Kraft in der Religion erloschen. Die besondere Art und der besondere Zweck der Riten,

die an einen Gott angeschlossen worden sind, ist die wichtigste Erkenntnisquelle für seine Bedeutung in älterer Zeit.

Zu der Unterschätzung der Wichtigkeit dieses Problems mag die ehrliche Überzeugung beigetragen haben, daß es nicht möglich sei, zu den Anfangsstufen vorzudringen. Es ist wahr, daß eine erschöpfende und sichere Antwort nicht immer gegeben werden kann. Dazu mag beigetragen haben, daß man früher allzu allgemein über die Bedeutung der einzelnen Götter geredet hat. Eine methodologische Bestimmung des Problems ist notwendig, und ich kann sie nicht besser geben als mit den Worten Brugmanns über die Bedeutung der verschiedenen Kasusformen:¹ „Man hat strenge zu scheiden zwischen der allgemeinen Bedeutung einer Form und ihrer Grundbedeutung. Jene wird durch das Zusammenfassen der einzelnen Gebrauchsweisen einer Form zu einem höheren, gemeinsamen Begriff gewonnen, ist eine allgemeine Formel, auf die man die einzelnen Funktionen zu bringen sucht, und hat als ein Produkt der logischen Abstraktion nur Wert für die Orientierung. Diese ist die ursprüngliche Funktion, aus der die einzelnen Bedeutungen sich im Lauf der Zeit entwickelten, also streng genommen immer die Funktion, welche die Form zu der Zeit hatte, als sie entstand. Sie kann lediglich auf historischem Weg gefunden werden.“ Ein Gott ist gewachsen, nicht durch innere, von seiner ursprünglichen Funktion ausgehende Entwicklung, sondern auch durch das Hinzutreten von mehr äußerlich angeschlossenen Elementen, so daß der ursprüngliche Kristallisationspunkt sich schließlich an die Peripherie verschieben kann. Ein Gott ist den Bedürfnissen seiner Verehrer entsprungen, sowohl den materiellen wie sozialen und psychischen, und entwickelt sich mit diesen weiter. Es ist unerläßlich, wenn auch schwierig, sich in die Lebensumstände und Geistesverfassung seiner Verehrer in alter Zeit und im Wechsel der Zeiten hineinzusetzen, was oft zugunsten moderner Hypothesen vernachlässigt wird, die zuweilen blendend, manchmal seicht sind.

Das Gesagte gilt vornehmlich von den großen Göttern, welche den von weitem in die Augen fallenden Bäumen eines Haines gleichen. Unter ihnen wachsen Gebüsch und Gestrüpp, Kräuter und Pflanzen, an die man nahe herantreten muß, um sie zu bemerken. Neben den großen Göttern gab es im alten Griechenland eine unzählige Menge von kleinen, deren Bedeutung in der Religion meistens unterschätzt wird. Wie im heutigen Griechenland fast jede Bergkuppe eine Kapelle trägt und Kapellen überhaupt zahlreich sind, war das alte Griechenland von kleinen Heiligtümern übersät. Was Strabon von der Gegend an der Mündung des Alpheios sagt, daß die ganze Landschaft wegen des Wasserreichtums von Artemis-, Aphrodite- und Nymphenheiligtümern in blütenreichen Hainen voll war, daß die Hermesheiligtümer an den Wegen und die des Poseidon auf den Vorgebirgen zahlreich waren,² hat allgemeinere Geltung; die hellenistisch-römische Architekturlandschaft, die zwar aus italischen Wandgemälden bekannt ist und z. T. ägyptische Elemente hat (Taf. 50, 1),³ aber auf griechische Vorbilder zurückgeht, zeigt,

¹ K. Brugmann, Griech. Grammatik³, 1900, S. 13 (in diesem Handbuch).

² Strab. VIII p. 343.

³ M. Rostowzew, Röm. Mitt. XXVI, 1911, S. 1 ff.

wie das Land von Kultdenkmälern übersät war. Ein Epigramm des Kri-nagoras, Anthol. pal. VI 253, gibt eine hübsche Aufzählung der ländlichen Kulte: Höhlen der Nymphen, Hütte des Pan, Hermen im Steinhäufen und V. 5f. *ἱερὰ τ' ἀγρευταῖσι γερανδρῶν ἀρχεῦθ' οἱ πρέμνα* (Baumkult oder Klötze?). Es gab Plätze, die dem antiken Menschen ein mit einem leisen Schauer gemischtes Gefühl der Verehrung einflößten. Seneca schreibt: „Wenn du es erlebst, daß ein Hain aus alten und über die Maßen hohen Bäumen, deren Zweige sich ineinander schiebend dir geheimnisvoll den Anblick des Himmels verdecken, dann wird die Höhe des Waldes und die Verborgeneheit des Ortes und das Staunen vor dem dichten, undurchdringlichen Schatten in dir den Glauben an eine Gottheit erwecken. Wenn eine Grotte tief in den ausgehöhlten Felsen des Gebirgs, nicht von Menschenhand geschaffen, sondern durch das Walten der Natur zu solcher Weite ausgehöhlt ist, durchdringt es deine Seele mit dem Ahnen von etwas Religiösem. Die Quellen großer Flüsse verehren wir; vor dem plötzlichen Ausbruch aus der Tiefe eines Stromes werden Altäre errichtet; man verehrt die Quellen heißer Gewässer, und manchen Teich hat seine verborgene Lage oder seine unermeßliche Tiefe geheiligt.“ Dies hat er dem lebendigen Glauben entnommen.¹

Wir kennen den griechischen Kult durch die Literatur und die Archäologie. In der Literatur und Kunst sind die kleinen Götter mit gewissen Ausnahmen selten erwähnt oder dargestellt. Die Archäologie richtet ihr Augenmerk auf die großen Heiligtümer. Wenn eins jener kleinen Heiligtümer gefunden und untersucht wird, ist das zufällig. Sie hatten oft kein eigenes Gebäude und sind meistens mit ihrem bescheidenen Inventar verschwunden; um so wichtiger ist es, diejenigen die entdeckt und beschrieben worden sind,² zu beachten, um ein Verständnis für die volkstümlichen

¹ Seneca, ep. 41, 3. Man vergleiche die Häufigkeit des Quell- und Baumkultes in der Spätantike (o. S. 209); sie hängt mit dem seit der hellenistischen Zeit erwachsenden Naturgefühl zusammen, hat aber sehr alte Wurzeln, obgleich in der städtischen Hochkultur der klassischen Zeit zurückgedrängt; man lese doch Platon, Phaedr. p. 229 A f. u. 230 B. Paula Philippson, Griechische Gottheiten in ihren Landschaften, Symbolae Osloenses, Suppl. IX, 1939, will in einem mit prächtigen Landschaftsbildern ausgestatteten Buch, das vor allem die bekannten Kultorte bespricht, zeigen, daß die griechische Kultlandschaft eine ursprüngliche Offenbarungsform der griechischen Gottheit sei. Die Darstellung ist etwas romantisch abgetönt. Man darf nie vergessen, daß das Naturgefühl der Alten ein anderes als das unsrige war. Siehe L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms⁸ II S. 191 ff.; „Rauheit und Wildheit, furchtbare Majestät, großartige, aber düstere Monotonie der Natur schlossen das Lob der Schönheit nach antiker Empfindung aus; es war nächst dem Meeresufer

auf Täler und Hügellandschaften beschränkt“ (S. 210). „Ganz der besondern Richtung entsprechend, welche das Naturgefühl der Alten stets innehielt, befriedigte sich nun die Liebe zur ländlichen Natur weit mehr als in einer sentimental empfundenen Verherrlichung der freien, völlig sich selbst überlassenen Natur, in einer Darstellung des Menschen in der reinen Stille eines froh beschränkten Lebens in und mit der ländlichen Natur“; E. Rohde, Der griechische Roman,⁹ 1914, S. 538. Siehe auch G. Rudberg, Natur och drama i Hellas, Nordisk Tidskrift X, 1934, S. 1 ff. (schwedisch).

² Z. B. die beiden kleinen Tempel am H. Taxiarchos in Ätolien, Delt. arch. X, 1926, S. 1 ff.; der Tempel des Pamisos in Messenien, N. Valmin, The Swedish Messenia Expedition (Acta soc. hum. litt. Lund XXVI), 1938, S. 417 ff. Naturheiligtümer z. B. die Nymphengrotte bei Vari, o. S. 250; man denke auch an die vielen kleinen Heiligtümer an den Abhängen der Akropolis in Athen. Solche kleine Kultstätten werden nicht selten gefunden, meistens aber nur in den Jahresberichten der

kleinen Kulte des Altertums zu gewinnen, die in dem alltäglichen Leben des Volkes eine sehr große Rolle spielten, weil diese kleinen Götter dem Volk viel näherstanden als die großen, vornehmen Götter in der Stadt. Von der modernen Forschung werden sie meistens übersehen, weil sie so unscheinbar, unliterarisch und unkünstlerisch sind. Für die Mannigfaltigkeit der Kulte auf dem Lande ist eine Urkunde wie die Opferfasti der marathonischen Tetrapolis lehrreich durch ihre lange Aufzählung von Opfern und wenig bekannten Göttern und Heroen.¹

In der oben angeführten Strabonstelle wurden einige große Götter erwähnt, die auch oft solche kleinen ländlichen Heiligtümer besaßen. Es soll hier das Verhältnis zwischen ihnen und den kleineren Gottheiten mit einigen Worten berührt werden. Wie schon gesagt wurde (o. S. 59), bilden die Dämonen Gruppen von gleichartigen Wesen, aus denen eines als Vertreter der Gruppe herausgehoben wird, einen Kult erhalten und dadurch zum Gott werden kann; die Sprache hilft nach, indem man gegebenenfalls z. B. von „der“ Nympe in der Einzahl spricht. So stehen Pan und Pane, Silenos und Silenen, Artemis und die Nymphen nebeneinander. „Der im Steinhaufen“ wohnende Gott, Hermes, trägt denselben Namen, in welchem Haufen er auch wohnt und verehrt wird; er wird daher zum Gott der Steinhaufen überhaupt. „Die Herrin“, Hera, trägt diesen Namen an verschiedenen Orten und wird daher auch zu einer allgemeinen Göttin. Andere Götter sind von Anbeginn an allgemein, z. B. der Sonnengott und die Mondgöttin, denn niemand zweifelt daran, daß dieselbe Sonne und derselbe Mond überall leuchten und jeden Tag zurückkehren – diese beiden hatten aber kaum einen Kult in der alten Zeit Griechenlands. – Das gleiche gilt auch von dem Wettergott Zeus; obgleich er jeweils auf dem höchsten Berg in der Nähe wohnte, wußte man wohl, daß immer derselbe Gott den Blitz schleudert und den Regensturm sendet.

Es gibt kleine Götter, die ihr Name deutlich als Funktionsgötter bezeichnet, z. B. den Pferdescheucher Taraxippos und den Fliegenabwehrer Myiagros. Sie können unter die Heroen aufgenommen werden, sie können aber auch einem Gott untergeordnet werden; daher stehen Myiagros und Zeus Apomyios nebeneinander (o. S. 213). Es gab in der griechischen Religion eine Tendenz zur Verallgemeinerung der Götter; die großen Götter wuchsen und drückten die kleinen in eine untergeordnete Stellung herab, oder saugten sie auf, wobei der Kult mitwirkte, indem der Kult eines kleinen Gottes dem eines großen angehängt wurde. Das gilt sowohl von Gruppen wie von einzelnen kleinen Göttern. Neben die θεοὶ μελίχιοι und die Μαιμακτῆρες tritt Ζεὺς μελίχιος und Μαιμακτῆρ. Apollon bemächtigte sich der Kultstätte des Hyakinthos, drückte ihn zu einem Heros herab und bekam seinen Namen beigefügt: Apollon Hyakinthos. Athena hat andere Stadtgöttinnen verdrängt, z. B. Alea und Itonia, welche Namen ihre Epitheta geworden sind.

Es gibt Funktionsgötter in Griechenland, kaum aber Sondergötter in dem Sinn Useners. Denn die typischen Sondergötter, von denen die Götter der

archäologischen Zeitschriften kurz erwähnt. Wer sie sammeln wollte, würde eine nützliche Arbeit für die griechische

Volksreligion tun.

¹ IG. II² 1358 = F. S. 26. So auch die Inschrift der Salaminioi. o. S. 188.

römischen Indigitamenta das bekannte Beispiel bieten, sind Erzeugnisse priesterlicher Spekulation oder eines ängstlichen Formalismus, der die Spezialisierung zum Äußersten trieb. Der natürliche Mensch spezialisiert nicht seine Bedürfnisse in dieser formalistischen Weise, und die Bedürfnisse der Menschen schaffen die Götter. In der natürlich gewachsenen griechischen Religion sind Götter, die als Sondergötter angesprochen werden können, sehr selten, etwa z. B. Taraxippos und Myiagros, und vor allem sind sie nicht systematisch entwickelt. Die Bedürfnisse der primitiven Menschen sind wenig spezialisiert, daher ist nur eine beschränkte Zahl von Göttern mit gewissen Funktionen entstanden; aus ihnen sind im gegenseitigen Wettstreit die großen Götter hervorgegangen, welche im Lauf der Entwicklung neue Funktionen übernommen haben, um den durch die Steigerung der Kultur gesteigerten Bedürfnissen ihrer Verehrer zu entsprechen. Sie haben auch die Funktionen anderer Götter übernommen. Seltener ist ein neuer Gott hinzugekommen, um neuen Bedürfnissen zu genügen, z. B. wohl Hephaistos.

Eine Zeitlang betonte man oft die entgegengesetzte Entwicklung, daß nämlich eine Funktion eines Gottes, die durch einen besonderen Beinamen bezeichnet wurde, sich freigemacht und einen besonderen Gott hervorgebracht habe, eine sogenannte Hypostase. Davon schweigt man jetzt, es ist aber nicht einzusehen, warum ein solcher Vorgang nicht hätte eintreten können. Mit dem Beinamen der Artemis und der Demeter *κουροτρόφος* steht es nicht wesentlich anders als mit dem des Zeus *ἀστεροπότης*, obgleich dieser nur in der Poesie vorkommt, Kurotrophos dagegen als selbständige Göttin auftritt.¹

I

DIE ALTEN GÖTTER

A. Zeus

1. Einleitendes. Name. Der höchste Gott der Griechen, Zeus,² ist uns schon mehrmals begegnet. Wir haben gesehen, daß auf Kreta Riten und Vorstellungen, die von der vorgriechischen Bevölkerung herkommen und auf das Absterben, das Wiederaufleben und Wachstum der Vegetation zu beziehen sind, sich nebst Märchelementen an ihn angeheftet und seine Kindheitsmythologie geschaffen haben. Das ist akzessorisch – der Anlaß,

¹ Siehe PW. s. v.; Usener, Götternamen S. 124 f., faßt sie selbstverständlich als Sondergöttin auf.

² Siehe auch oben S. 343 ff. u. S. 350 ff. Dem Zeus ist die große grundgelehrte und das entlegenste Material musterhaft vorführende Monographie von A. B. Cook, Zeus, 3 Bände in fünf Teilen, 1914–40, gewidmet. Der erste Band behandelt Zeus als Gott des heiteren Himmels, der zweite als Gott des Donners und des Blitzes und der dritte seine Beziehungen zu anderen

Erscheinungen, Wolken und Regen, Wind und Tau, Erdbeben und Meteoriten. Der zweite Teil des zweiten Bandes enthält Exkurse und der des dritten Bandes noch drei Exkurse, Addenda und ausführliche Register. Die ausführlich behandelten fremden Kulte und Götter, die mit Zeus identifiziert wurden, sind für uns von geringerer Bedeutung. Ein Vorläufer war der Aufsatz desselben Autors, Zeus, Jupiter, and the Oak, Class. Rev. XVII, 1903, S. 174 ff., 268 ff., 403 ff., wo Zeus

warum dies alles an Zeus angeknüpft wurde, bleibt dunkel – und für seine wahre Natur belanglos.¹ Denn die Tatsache steht fest, daß die einwandernden Griechen den Zeus, und zwar als Zeus den Vater, mitgebracht haben (oben S. 336f.). Das letztere ist sehr wichtig, wie schon hervorgehoben wurde, denn es lehrt, daß schon in der indogermanischen Zeit gewisse Vorstellungen sich an Zeus knüpften, welche zum Ausgangspunkt für die Entwicklung in der mykenischen Zeit wurden, die Zeus zum Beschützer des Königs und des Rechts, zum Götterkönig und Schicksalslenker machten (o. S. 327, 366). Die Tatsache, daß die Griechen vor ihrer Einwanderung den Zeus kannten und ihn mit sich führten, muß folgerichtig durchdacht werden. Ein bedeutsamer Unterschied zwischen den Göttern, der schon einleitungsweise betont wurde, ist hier zu beachten. Einige sind durch ihre Wirksamkeit und Natur allgemein und werden überall, wo man ihre Wirksamkeit fühlt, anerkannt, gegebenenfalls aber an bestimmten Kultplätzen verehrt; solche sind z. B. die Herrin der Tiere, der Sonnengott und Zeus; sei er Himmels- oder Wettergott, er ist in der Vorstellung überall gegenwärtig, wo der Himmel leuchtet, oder das Gewitter losbricht. Andere sind an einem bestimmten Kultort aufgekommen und verbreiten sich von diesem aus, z. B. Apollon und Asklepios. Das besagt, daß Zeus allen Volksgenossen bekannt war und daß sie ihren mitgebrachten Gott auf den jeweils passenden Stätten vorzufinden glaubten, dort lokalisierten und verehrten. Deswegen ist der Versuch von Diels, die Etappen der Einwanderung des Zeus festzulegen, vergeblich.² Er ist nicht wie z. B. Apollon frei gewandert, sondern er folgte seinem Volk, und wohin es kam, war er mit ihm.

Das Wort *Ζεός* kommt von einer Wurzel, in welcher man die Bedeutung „glänzen“ findet und zu der *δῖος* und lat. *dies* gehören.³ Das ist der Grund, weshalb man allgemein im Zeus den Gott des glänzenden, heiteren Himmels

als ein in der heiligen Eiche wohnender Himmels-, Wasser- und Erdgott, dem Priesterkönige dienten, gedeutet wurde. Gruppe, Gr. Myth. S. 1100 ff. Eine auf den Riten und Kultepitheta gegründete Darstellung mit bequemer Stellensammlung bietet Farnell, Cults I S. 35 ff. und (Testimonia) S. 140 ff. Der Artikel Zeus in RL von Fehrlé und Ziegler ist in den rasonierenden Teilen sehr kurz gehalten; sehr nützlich sind die erschöpfenden Verzeichnisse der Kultepitheta und Kultorte. Drei Vorträge verfolgen besondere Gesichtspunkte, zu denen Stellung genommen wird, O. Gruppe, Die Anfänge des Zeuskultes, N. Jahrb. f. klass. Alt. XLI, 1918, S. 289 ff.; H. Diels, Zeus, AfRw. XXII, 1924, S. 1 ff.; Wilamowitz, Zeus, Vorträge d. Bibl. Warburg, 1923–24 (gedruckt 1926) S. 1 ff.; vgl. dens., G. d. H. I S. 224 ff., kurz: O. Kern, Rel. d. Gr. I S. 180 ff. Die Feste: Nilsson, Gr. Feste S. 1 ff.; Deubner, Att. Feste S. 155 ff. Nicht zu vergessen sind Preller-Robert, Gr. Myth. I S. 115 ff., u. F. G. Welcker, Griech. Götterlehre I, 1857, S. 129 ff. Das

hier Vorgetragene zusammengefaßt bei Nilsson, Vater Zeus, AfRw. XXXV, 1938, S. 136 ff. = Opusc. II S. 710 ff.

¹ Siehe oben S. 319 ff. Es ist sehr unberechtigt, daß Gruppe a. a. O., den von den Griechen mitgebrachten Zeus völlig in den Hintergrund schiebend, den Anfang des Zeuskultes in den kretischen mystischen Kulturen sucht, unter z. T. zweifelhaften Auslegungen.

² Diels a. a. O. über Dodona und den thessalischen Olymp. Vgl. O. Kern, N. Jahrb. f. klass. Alt. XIII, 1904, S. 18. Auch bei Wilamowitz, in seinem Vortrag S. 3, wirkt die alte Vorstellung nach, daß der Berggott Zeus seinen ursprünglichen Sitz in Griechenland auf dem thessalischen Olymp hatte. So bevorzugt auch Kern a. a. O. Thessalien. Das ist, wie oben S. 353f. auseinandergesetzt, nicht so: Zeus wurde auf jedem geeigneten Berg lokalisiert, und der Olympe gibt es viele.

³ E. Solmsen, Stud. z. lat. Lautgeschichte, 1894, S. 110 ff. *Djeus* bezeichnet das Aufflammen der Sonne beim Tagesanbruch nach H. Zimmermann, Glotta

sieht. Diese Ansicht wird gestützt durch den Hinweis auf ἑνδιος „mittäglich“¹ und durch die Nachricht, daß die Kreter den Tag δία nannten;² εὔδιος wird aber von heiterer, ruhiger Luft, See und Wetter gesagt, εὐδία bedeutet schönes Wetter; hier muß sich also die Bedeutung verschoben haben. Die Epitheta Amarios und Panamaros sind etymologisch belanglos,³ der letztere ungriechisch. Die Etymologie, bei der, abgesehen von anfänglicher Unsicherheit, immer mit Bedeutungsverschiebungen zu rechnen ist, ist ein sehr unzuverlässiger Wegweiser. Wenn man den Ursprung der Götter zu enträtseln sucht, muß man sich immer vergegenwärtigen, daß dieser in den Lebensbedürfnissen der primitiven Menschen begründet ist. Der glänzende, heitere Himmel hat für diese keine, wenigstens keine auffällige Bedeutung; an Anschaulichkeit steht er weit zurück hinter der wärmespendenden Sonne und dem Mond; beide haben es aber bei den Griechen kaum zu einem Kult gebracht. Was die Lebensbedürfnisse der Menschen kräftig und empfindlich betrifft, ist dagegen der Himmel als Raum der atmosphärischen Erscheinungen, von dem der furchtbare Donnerkeil niederfährt und der fruchtbarkeitspendende Regen niederströmt. In darauf bezüglichen Riten treffen wir den Kern des Zeuskultes. Der Glaube, daß Zeus eine Personifikation des leuchtenden Himmels sei, ist nichts als ein letzter Rest der naturmythologischen und etymologischen Schulmeinungen, der allem widerspricht, was aus Tatsachen über den Ursprung des Gottes ermittelt werden kann.

2. Zeus als Wettergott. Was seine Naturbedeutung betrifft, war Zeus für Homer und die Griechen der geschichtlichen Zeit der Wettergott, und zwar besonders der Gewittergott, weil der aufleuchtende Blitz und der krachende Donner die bei weitem eindrucksvollsten der atmosphärischen Erscheinungen sind. Es ist gar nicht verwunderlich, daß Zeus besonders als Blitz-

XIII, 1924, S. 79 ff.; die Grundbedeutung ist „glänzen, leuchten“ und das Wort bezeichnet daher sowohl den Himmel wie den Tag, P. Kretschmer, ebd. S. 108 ff.; beide Begriffe werden durch den der Helligkeit verbunden. Einspruch von J. Wackernagel, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1918 S. 396 ff., *diō* „glänzen“ aus *diō* „Himmel, Tag“ usw. abstrahiert; vgl. Kretschmer a. a. O. S. 108; ders. Glotta XIII, 1924, S. 113, meint, daß auf dämonistischer Stufe Zeus „der Erleuchter“ oder „die Erleuchterin“ (lat. *dies* fem.) war.

¹ 8 450 u. ö.; glossiert μεσημβρινός; vgl. 400.

² Bei Macrob. I 15, 14. Das Material ausschließlich bei Cook, Zeus I S. 1 ff.

³ Zeus Amarios und Athena Amaria, Athena und alle Götter in dem von den arkadischen Orchomeniern bei ihrem Eintritt in den Achäischen Bund geschworenen Eid. IG. V: 2, 344 = SIG.³ 490. Die Namen beziehen sich offenbar auf einen Hain des Zeus, Strab. VIII p. 385, der in den Handschriften Ἀνάριον oder Ἀρνάριον geschrieben wird, nach Polyb. V 93, 10 in

Ῥαρίον korrigiert. Foucart setzt an beiden Stellen Ἀνάριον ein. Das dürfte richtig sein: die Götter sind offenbar nach dem Ort benannt, so daß der Name nichts für das Wesen des Zeus ergibt. Später, wohl volksetymologisch, Ῥαρίος, Paus. VII 24, 2; vgl. 7, 2; RL VI S. 644. A. Aymard, Le Zeus fédéral achéen Hamarios - Homarios, Mélanges Navarre 1935, S. 453 ff., will zeigen, daß der Name „der Versammler“ bedeutet, und ders., Le rôle politique du sanctuaire fédéral achéen, Mélanges Cumont 1936, S. 1 ff., daß der Achäische Bund aus einer in Amarion tagenden Amphiktyonie entstanden ist. Mehr bei Cook, Zeus I S. 14 f., u. in RL VI S. 597 ff. Von dem karischen Zeus Panamaros, einmal, BCH. XII, 1888, S. 85 Nr. 9 Z. 11, nur Panamaros benannt, ist abzusehen; Panamarios, Panemerios können keinen höheren Anspruch erheben, als Volksetymologien zu sein. Cook a. a. O. S. 18 ff.; Nilsson, Gr. Feste S. 27 ff.; I. Schaefer, De Iove apud Cares culto, Diss. Halle 1912 S. 414 ff.; H. Oppermann, Zeus Panamaros, RGVV. XIX: 3, 1924.

gott erscheint; dem verdankt er seine Macht und Größe, seine überragende Stellung in der Götterwelt. Blitzschleuderer und Donnerer sind seit Homer seine gewöhnlichsten Beinamen, die unendlich variiert werden.¹ Der Blitz ist sein Attribut, die vom Blitz getroffenen Plätze, die Enelysia, sind ihm heilig; er steigt selbst im Blitz als *καταιβάτης* nieder, und der Stein, von dem man glaubte, daß er im Gewitter niedergefahren sei, wurde heilig gehalten und vielleicht selbst Zeus genannt (o. S. 72 f.). Bekanntlich ist dies eine Hauptstütze für Useners Augenblicks- und Sondergötter.² In dem mykenischen Hausheiligtum in Asine fand man eine Steinaxt, die sicher als der Donnerkeil verehrt wurde (Taf. 24, 2; o. S. 344 f.), und die Vorstellung, daß die Steinaxt ein Donnerkeil sei, hat sich bis zum heutigen Tag erhalten. Vom Orient aber drang mit dem Anfang der orientalisierenden Zeit die uns geläufige, eigentümlich stilisierte Form ein, die den Blitz als einen doppelten, manchmal blumenhaft stilisierten Keil mit einem Handgriff in der Mitte zeigt.³ Statuetten zeigen einen einfachen, spiralförmig geriefelten Keil. Der ausschreitende und blitzschwingende Zeus ist ein fester Typus der archaischen Kunst, dessen Popularität eine große Zahl von Bronzen u. a. aus Olympia zeigen.⁴ Einige von diesen Statuetten tragen auch den Adler. Es ist unnötig, viel über die Verbindung des Zeus mit dem Adler zu sagen. Wenn man nach einem Grund dieser Verbindung sucht, ist es schwierig, sich der mehrfach geäußerten Vermutung zu entziehen, daß der Adler den Blitz vertritt, den er oft trägt. Der Donnervogel der Indianer ist eine schlagende Parallele.⁵

Die Poesie und die Kunst bevorzugten das eindrucksvolle Bild des Wolkensammlers und Blitzschleuders. Mit dem Gewitter kommt der Regen; der Regensender war der poetischen Sprache nicht so gemäß, um so häufiger sind die Beinamen *Ύετιος*⁶ und *Ὀμβριος*⁷ im Kult. Die unpersönlichen Ausdrücke für die Witterungserscheinungen scheinen jünger zu sein als diejenigen, in denen Zeus als Subjekt hinzugesetzt wird.⁸ *Zeὺς ὕει, νίφει, ἀστράπτει, συννέφει, Διὸς ὄμβρος* E 91. Regenwasser heißt *τὸ ἐκ Διὸς ὕδωρ* oder *τὰ Διὸς ὕδατα*.⁹ Dahinter steht solider Volksglaube. Als Sokrates die

¹ Siehe das Verzeichnis bei Gruppe, Gr. Myth. II S. 1111 A. 3.

² H. Usener, Götternamen, 1896, S. 286f.; die Belege für den *καρῶνός*, den Blitz auf dem Thronessel, sind nachklassisch.

³ P. Jacobsthal, Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst, 1906. Der hethitische Wettergott Teschub wird mit einer Axt in der einen und einem einseitig dreigabeligen Blitz in der anderen Hand dargestellt, dessen Zungen Feuerflammen andeuten: die Assyrer haben das Gerät verdoppelt. Vgl. H. L. Lorimer, *Διπλάτος*, BSA. XXXVII, 1936–37, S. 172ff. Die bizarre Form verbreitete sich nach dem Osten und findet sich in Tibet; Chr. Blinkenberg, *The Thunderweapon*, 1911, S. 24 f. u. 42 ff.; Cook, Zeus II S. 722ff.

⁴ Letzte Übersicht der Kunsttypen von O. Wasser in RL. VI S. 706 ff. Auf dem Lykaion gefundene Bronzen s. Cook, Zeus

I S. 84 ff.

⁵ K. Sittl, Der Adler und die Weltkugel als Attribute des Zeus in der griech. u. röm. Kunst, Jb. f. class. Philol., Suppl. XIV, 1885, S. 14 ff. Für den Donnervogel, z. B. Handbook of the American Indians, Bull. of the Smithsonian Institution, Nr. 30, 1910, s. v. Thunderbird.

⁶ Cook, Zeus III S. 561 ff.; vgl. S. 873ff.; Regenzauber S. 296 ff.

⁷ Cook, Zeus S. 525 ff.

⁸ So gegen die verbreitete Meinung E. Hermann, Nachrichten Ges. d. Wiss. Göttingen 1926 S. 274 ff., nach dem es für die Witterungserscheinungen keine Impersonalia im Urindogermanischen gab; sie fehlen bei Homer.

⁹ Z. B. SIG.³ 93 = IG. I² 94 Z. 34 = LS. 13; Theophr., Hist. plant. II 6, 5; Plat., de leg. VI p. 761 A.

Existenz des Zeus verneint, wendet Strepsiades ein: „Wer regnet dann?“; der folgende drastische Witz kann nur griechisch gedruckt werden;¹ *καίτοι πρότερον τὸν Δι' ἀληθῶς ὥμην διὰ κοσκίνου οὔρεϊν*. Dieser Glaube sollte aber nicht deswegen leichten Kaufs abgefertigt werden. Er kehrt lebendig wieder in dem Gebet der Athener bei Regenmangel: *ῥσον, ῥσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων*.² Die *διοσημία*, welche die Athener wie die Römer veranlaßten, eine Volksversammlung zu vertragen, waren atmosphärische Erscheinungen, ein Blitz, ein Regen, ein plötzlicher Sturm; natürlich wurde der Kreis erweitert und auch ein Erdbeben u. dgl. dazugerechnet.³

Als Wettergott thront Zeus im Himmel, dem Raum der Witterungserscheinungen, oder auf einem nahegelegenen Berg.⁴ Er ist nach vielen Berggipfeln benannt worden, und in der Ilias hält er sich oft auf dem Ida oder dem Gargaron auf, einem Gipfel des Idagebirges, wo er ein Temenos und einen Altar hatte (© 48). Himmel und Berg bedeuten dasselbe, den Raum der Witterungserscheinungen. Das lernt man bei einem längeren Aufenthalt in Griechenland erst recht verstehen. Viele Berge sind Wetterpropheten; für die Athener war das der Parnes, nach dem Zeus auch benannt wird und wo sich ein Altar des Zeus *Σημάλεος* befand, sowie ein anderer, auf dem dem *Ὀμβριος* oder *Ἀπήμιος* geopfert wurde – der erstere hatte auch einen Altar auf dem Hymettos.⁵ Für die Umwohner des saronischen Golfes war es der Oros auf Ägina, wo Zeus Hellenios, von dem Aiakos bei anhaltender Dürre Regen erflehte, in geschichtlicher Zeit einen Altar hatte.⁶ Wenn ein Wolken-schleier sich über den Gipfel legt, kündigt das böses Wetter an. Ich habe in Athen im Frühsommer erlebt, wie mit einer erstaunlichen Regelmäßigkeit nach heiteren Vormittagen der Wolkenschleier sich über den Parnes legte; die Wolken wuchsen schnell an, wurden dichter und dunkler und bedeckten bald den ganzen Himmel; das Gewitter brach los, und der Regen strömte hernieder. In ein paar Stunden war das großartige Schauspiel zu Ende, und der Himmel lachte wieder heiter. Es sind die gewaltigen Äußerungen der elementaren Kräfte, welche auf die Menschen Eindruck machen und sie zu Ehrfurcht stimmen. Nicht häufig kehren die Gewitter mit einer solchen Regelmäßigkeit wieder, besonders nicht im Sommer; oft bleiben sie aus und es herrscht Dürre, welche die Äcker und Pflanzungen versengt. Gerade zu solcher Zeit braucht man die Hilfe des Gewittergottes, der den Regen spendet, welcher die dürstende Vegetation erfrischt und rettet; von heiterem Wetter hat man so viel in Griechenland, daß man es nicht zu erleben nötig hat.

¹ Aristoph., Nub. V. 367 ff.

² M. Aur., *εἰς ἑαυτὸν*, V 7; rhythmisch also eine rituelle Formel, E. Norden, Die antike Kunstprosa, 1898, I S. 46.

³ Aristoph., Ach. V. 167 ff. mit Scholien zu V. 171; vgl. Nub. V. 577 ff.; Thuk. V 45 u. a.; mehr bei Cook, Zeus II S. 4 ff.

⁴ Siehe die erschöpfende Stellensammlung bei Cook, Zeus II: 2 S. 868 ff.

⁵ Paus. I 32, 2; Wetterprophet Theophr., *de signis* I 24. Die bei der Ausgrabung eines Heiligtums auf dem Hymettos ge-

fundenen geometrischen Scherben mit Inschriften geben leider nicht den Namen des Inhabers, Amer. J. Arch. XXXVIII, 1934, S. 10 ff. Kotzias, Prakt., 1949, S. 51 ff. u. 1950, S. 144 ff., identifiziert das von ihm ausgegrabene Heiligtum auf dem Gipfel Prophet Elia auf dem Hymettos mit dem von Pausanias I 32, 2, erwähnten Heiligtum des Zeus Ombrios und des Apollon Proopsios.

⁶ Wetterprophet a. a. O.; Pind., Nem. V, V. 10.

Man hat seine Verwunderung darüber ausgesprochen, daß Zeus, der doch der höchste Gott ist, wenig Feste und alte Kulte hat, und diesen Umstand als Beweis dafür angeführt, daß ein anderer Gott, Poseidon, einmal den Vorrang innehatte (vgl. u. S. 444 ff.). Wenn das besagen soll, daß Poseidon an der Spitze des Götterstaates gestanden hat, so ist dies unrichtig; Götterkönig ist nur Zeus gewesen. Wenn man darunter versteht, daß Poseidon mehr als Zeus verehrt worden ist, läßt die Frage sich diskutieren. Das Verhältnis ist richtig beobachtet, muß aber auch richtig verstanden werden, und dafür müssen die gegebenen Umstände in Betracht gezogen werden. In seiner staatlichen Bedeutung hat Zeus viele Kulte und Feste (u. S. 415 und 417f.); diese sind aber alle durchgehend spät und wenig charakteristisch aus dem politischen Leben der geschichtlichen Zeit entstanden. Alt sind Feste, welche in den Lebensbedürfnissen, sei es in materiellen oder religiösen, wurzeln. Wie bereits bemerkt und wie unten (S. 401 ff. und 416 ff.) zur Sprache kommen wird, hat Zeus auf ein paar fernerliegenden Gebieten, zu denen er Beziehungen hat, dem Ackerbau und den Sühnungen, sich gegen andere Götter nicht behaupten können; in der Hauptsache ist er auf sein eigenes Gebiet, die Witterung, beschränkt worden. Das Wetter ist für die Lebensbedürfnisse der Menschen von größter Bedeutung, andererseits sind die Umstände gerade hier für das Aufkommen eines regelmäßigen Kults und zu bestimmter Zeit wiederkehrender Riten ganz besonders ungünstig. Wenn der Wechsel der Jahreszeiten und der Witterung seinen regelmäßigen Gang innehält, nimmt man das einfach hin; es sind keine besonderen Riten nötig. Sie drängen sich nur in Ausnahmefällen hervor, bei anhaltender Dürre und Regenmangel, bei übermäßigen oder ausbleibenden Winden. Die geringe Zahl der Kulte und der Feste des Zeus, in denen seine Naturbedeutung hervortritt, ist in der Natur der Dinge begründet. Sie fehlen aber nicht und sind sehr lehrreich.

Hier und da hören wir von einem Altar oder Tempel auf dem Berggipfel, wo der Wettergott wohnt; solche auf dem Parnes, dem Hymettos, dem Oros auf Ägina wurden schon erwähnt. Ein solcher Kultplatz auf einem hohen Gipfel, wohin der Weg steil und mühsam ist, kann nicht oder nur ausnahmsweise ein viel besuchter Kultort werden (Lykaion) oder einen großen Tempel erhalten. Nur bei besonderem Anlaß bemüht man sich dahin, um die Gunst des Wettergottes zu suchen. So gab es auf dem Arachnaion in Argolis einen Altar des Zeus und daneben einen der Hera, wo man opferte, wenn man Regen brauchte.¹ Bittgänge, um Regen zu erflehen, scheinen mitunter mit einiger Regelmäßigkeit veranstaltet zu sein. In Antimachia auf Kos gab es ein κοινὸν τῶν συμπορευόντων παρὰ Δία Ἰέτιον, welches Ehrendekrete für zwei Männer ausgefertigt hat, die das Opfer an Zeus erneuerten und die Demoten bewirteten. Es handelt sich also um einen Kult des Demos Antimachia.²

¹ Paus. II 25, 10. Eine Opferstätte wurde auf dem thessalischen Olymp aufgefunden von H. Scheffel, Athen. Mitt. XXXVII, 1922, S. 129 f.

² SIG.³ 1107 = Paton und Hicks, Inscriptions of Cos, 382; etwa 200 v. Chr.; Nilsson, Gr. Feste S. 3 f. Der Berg auf

Kos, um den sich die Wolken sammeln, ist das jetzt Δίκυς βουνό genannte Massiv, das zwei von einem Sattel getrennte Gipfel hat. Der westliche Gipfel mit der Kapelle des Χριστός stößt an das Gebiet des Demos Antimachia, R. Herzog, Heilige Gesetze von Kos, Abh. Akad. Berlin 1928

Aus Rhodos ist ein Priester des Zeus Ἰέτιος aus römischer Zeit bekannt,¹ aus Milet ein βοηγός παρὰ Δία Ἰέτιον² und eine βοηγία, die an einem Altar oder Tempel des Zeus Soter stattfand.³ Eine Bronzemünze des Antoninus Pius aus Ephesos zeigt Zeus auf einem Berg, dem Koressos, thronend; in der Rechten hält er den Donnerkeil, aus der Linken läßt er einen Regenschauer auf einen liegenden Berggott fallen; vor dem Berg ist ein Tempel.⁴ Dazu erinnert man sich an die von Usener aus dem Leben des hl. Paulus d. J. (gest. 956) geschöpfte Nachricht, daß man, als Dürre herrschte, in einem Bittgang auf den Latmos hinaufzog, wo ein heiliger Stein sich befand, um Regen zu erleben.⁵ In Kallatis am Schwarzen Meer gab es ein Fest namens Διδύβρια.⁶ Zu erwähnen ist ferner das Abaton des Zeus auf dem Gipfel eines Berges auf Paros, obgleich über den Zweck des Kults nichts ausgesagt ist,⁷ ein Grenzstein des Zeus Μηλώσιος auf dem Gipfel von Naxos, den Cook richtig als den in ein Schaffell Gehüllten deutet,⁸ und das Opfer an Zeus Ἰκμαῖος (ἱκμάς Feuchtigkeit) auf Keos. Als einmal die Etesien ausblieben, richtete Aristaios ein Opfer an Zeus Ikmaios und den Stern Sirius auf einem Berg ein. Deswegen verrichten die Priester auf Keos auch ein Opfer vor dem Aufgang des Hundssterns.⁹ Aristaios steht als Ackerbaugott in enger Be-

Nr. 6 S. 54; vgl. auch S. 17.

¹ Annuario della scuola ital. di Atene, VIII-IX, 1925-26, S. 321.

² Aus der von B. Haussoullier, Rev. de philol. XXI, 1897, S. 42 Nr. 16, veröffentlichten Inschrift aus Didyma.

³ Das Fest wurde in der Kaiserzeit, im 2. Jahrh. n. Chr., erneuert, B. Haussoullier, Mélanges Weil, 1898, S. 147 ff.; vgl. A. Rehm, Das Delphinion, Milet I: 3, 1914, S. 165. Die Inschrift ist von A. Wilhelm, Beiträge z. griech. Inschriftenkunde (Sonderschriften des österreich. archäol. Instituts VII) 1909, S. 177 f. berichtet; vgl. A. Rehm a. a. O. S. 274 f. Die βοηγία erscheint mit Bestimmungen über die Teilnahme der Schüler und Schulbehörden in der Stiftung des Eudemos, Milet I: 3, Das Delphinion, Nr. 145; E. Ziebarth, Aus dem griech. Schulwesen², 1914, S. 2 ff. Z. 68, und tritt dort alle Jahre an die Stelle der Didymaia. Wenn der Ritus mit dem βοῦς ἄκωνειν auf Kos (o. S. 153f.; Nilsson, Gr. Feste X 27) zusammenhängt, ist Zeus Ἰέτιος äußerlich hinzutreten.

⁴ Catalogue of Coins in the British Museum, Ionia, Tf. XIII, 9; Cook, Zeus I S. 134 Abb. 100; II S. 962.

⁵ H. Usener, Rh. Mus. L, 1895, S. 147 = Kleine Schr. IV S. 198. Man denkt natürlich an den lapis manalis, zuletzt besprochen von F. Bömer, AfRw. XXXIII, 1936, S. 270 ff.; der Stein war aber sehr groß (ὑπερμεγέθης). - In den wie gewöhnlich rätselhaften Versen, Lykophron V. 158 ff., ἔσταιλ' Ἐρεχθεὺς εἰς Αστρινλίους γόγας (den Pelops) λευράν ἀστερυσσόντα Μόλπιδος πέτρων τοῦ Ζηνὶ δεικνυθέντος Ὁμ-

βρίω δέμης, wird ein Felsen des Molpis erwähnt. Die einzige Erklärung gibt Tzetzes z. St., der berichtet, daß Molpis ein edelbürtiger Jüngling in Elis war, der bei anhaltender Dürre nach dem Spruch des Orakels sich selbst als Schlachtopfer anbot. Als er geopfert worden war, fiel Regen; die Eleer errichteten dem Zeus Ombrios einen Tempel und eine Statue des Molpis. Tzetzes erklärt Μόλπιδος πέτρα als ganz Elis, natürlich unverbindlich. Es erscheint mir nicht zu gewagt, zu vermuten, daß sie ein Regenstein war.

⁶ A. Wilhelm, Anzeiger Akad. Wien, 1922, S. 72 ff., SEG. I Nr. 327. Z. 14.

⁷ IG. XII: 5, 183, ὅρος Ὑπάτο· ἀτελίεστο· οὐ θέμι[ς] οὐδὲ γυναι[κ]ι. Wilamowitzens Ergänzung ist natürlich unsicher; es ist schwer an einen Mysterienkult zu denken. Auf dem Berg Hypatos in Böotien war ein Tempel und Bild des Zeus Ὑπατος, Paus. IX 19, 3. Er ist ein Berggott, von dem synkretistischen Zeus Ὑψιστος (zuletzt A. D. Nock, The Gild of Zeus Hysistos, HThR. XXIX, 1936, S. 55 ff.) zu trennen, wenn er auch diesem Vorschub geleistet hat.

⁸ IG. XII: 5, 48, ἕρος Διὸς Μηλώσιου; Cook, Zeus I S. 164. μηλωτή, Schaffell, der Sinn wird sich unten S. 396 ergeben.

⁹ So nach Apoll. Rhod. II V. 518 ff. mit Scholien zu V. 498 ff. Andere Belege fügen nichts Wesentliches hinzu; s. Nilsson, Gr. Feste S. 6 ff. Die Scholien erzählen, daß die Keer den Aufgang des Hundssterns bewaffnet abwarteten und ihm opferten. Das klingt nach späterer astrologischer Weisheit und ist untergeschoben, weil die Zeit des Opfers an Zeus Ikmaios durch den

ziehung zu dem Wettergott Zeus. Die Hundstage, die heißeste Zeit des Jahres, war gerade die Zeit, in der man sich an Zeus Ikmaios wenden mußte, um Kühlung durch die Etesien und durch Tau zu erleben; Zeus ist hier auch Windgott.¹

Während alle diese Nachrichten nichts von den Riten mitteilen, lehren diejenigen über den Zug zu Zeus Akraios auf dem Pelion uns einen wichtigen Kultgebrauch kennen. Auf dem Gipfel war die Höhle des Chiron und das Heiligtum des Zeus Akraios; beim Aufgang des Hundsterns zogen die angesehensten Mitbürger und kräftige Jünglinge dort hinauf, in frische Widderfelle gehüllt.² Dazu kommen zwei in einer Kirche auf dem Pelion gefundene Inschriften, welche den Zeus Akraios und seinen Priester erwähnen.³ Die Zeit im Jahr, dieselbe wie auf Keos, lehrt, daß der Zweck derselbe ist, Kühlung durch die Etesien zu erleben, und dadurch erklärt es sich, daß die Teilnehmer in frische Schaffelle gehüllt sind. Derselbe Ritus ist für Naxos aus dem Epitheton des Zeus, Μγλώσιος, der in ein Schaffell Gehüllte (o. S. 395), zu erschließen. Das Fell ist nämlich das stehende Mittel des Windzaubers (o. S. 111). Der Zusammenhang der πομπαῖα, eines Sühnefestes am Ende des Monats Maimakterion in Athen, an dem man dem Zeus Meilichios, dessen Fell Δὸς κῶδιον genannt wurde, ein Opfer darbrachte, mit dem aus dem Monatsnamen zu erschließenden Fest des Zeus Maimaktes, ist nicht zu bestreiten.⁴ Durch die als Sühnung aufgefaßten Riten wird der stürmende Zeus gnädig gestimmt und wird zum Meilichios (u. S. 411), und das war zu der Zeit der Winterstürme sehr nötig. Das Fell ist hier deutlich Windzauber.

Hierdurch fällt Licht auf einen der eigentümlichsten Kultbräuche Griechenlands, einen der wenigen, bei denen ein Menschenopfer vorkam und der schon von Herodot bezeugt ist: die Opferung eines Sprößlings des Athamantidenhauses in Halos in Thessalien, und den damit verbundenen Mythos

Aufgang des Sirius oder richtiger den Anfang der Etesien bestimmt war, die nach den alten Kalendern damals beginnen.

¹ In Sparta gab es einen Tempel des Zeus Εὐάνεμος. Paus. III 13, 8. Διὸς οὐρος, ε 176; Ζεὺς Οὐριος hatte ein Heiligtum am Bosphoros, Peripl. pont. eux. 2 (Geogr. gr. min. I p. 402); mehr in RL. s. v. Urios.

² FGH. II p. 262 u. Geogr. gr. min. I p. 107, Müller; unter den Fragmenten des Dikaiarchos abgedruckt, mit dem diese Städtebilder nichts zu tun haben, auch nichts mit Herakleides Pontikos, unter dessen Namen sie auch umlaufen. Die Mss. haben Ζεὺς ἄκραϊος, was nach den Inschriften korrigiert wird. Die Teilnehmer an dem Bittgang waren ἐνεζωσμένοι κῶδια τρίποκα καινά. Der Zweck des Zuges wird nicht ausgesprochen, geht aber aus dem Zeitpunkt hervor. Die Kleidung wird rationalistisch aus der oben auf dem Berg herrschenden Kühle erklärt. Siehe weiter Nilsson, Gr. Feste S. 5 f. Oben auf dem Gipfel des Pelion ist ein ummauerter heiliger Bezirk mit einem Tempel und anderen

Gebäuden gefunden worden, Arvanitopoulos, Prakt. 1911 S. 205 ff.; F. Stählin, Das hellenistische Thessalien, 1924, S. 42.

³ IG. IX: 2, 1108 u. 1110. Die letztere ist eine stark verstümmelte Opferordnung, in der bestimmt wird, daß die Häute der geopfert Tiere im Beisein des Archonten und des Priesters des Zeus Akraios zugunsten dieses Gottes am 16. Artemision verkauft werden sollen. Da Artemision immer ein Frühlingsmonat ist, kann das hier erwähnte Opfer nicht zu dem Zug auf den Pelion Ende Juli gehören.

⁴ Siehe oben S. 111; die Quelle abgedruckt ebd. A. 2. Dazu Harpokration s. v. Μαιμακτηριῶν---- ὠνόμασται δὲ ἀπὸ Διὸς μαϊμάκτου, μαϊμάκτης δ' ἐστὶν ὁ ἐνθουσιώδης καὶ ταρακτικός, ὡς φησι Λυσισαχίδης ἐν τῷ περὶ τῶν Ἀθηναίων μηνῶν. ἀρχὴν δὲ λαμβάνοντος τοῦ χειμῶνος ἐν τούτῳ τῷ μηνὶ ὁ ἄρρ ταραττεται καὶ μεταβολὴν ἔχει. Vgl. Photios s. v., anders sich auf die Weinstöcke beziehend. Der Gott ist sonst fast verschollen. Διὸς [Μ]αϊμάκτου, Naxos,

von dem goldenen Vließ. Herodot erwähnt ausführlich den an dem Heiligtum des Zeus Laphystios in Halos geknüpften Brauch, daß das älteste Mitglied des Geschlechts der Athamantiden, wenn er das Rathaus betrat, mit Binden geschmückt zum Opfertod hinausgeführt wurde, und führt den Gebrauch auf den Mythos von Athamas und Phrixos zurück. Er sagt, daß Athamas selbst bei einer Reinigung des Landes geopfert werden sollte. Nach dem geläufigen Mythos war sein Sohn Phrixos, der sich mit seiner Schwester Helle auf dem Widder mit dem goldenen Vließ rettete, den er darauf dem Zeus opferte und dessen Fell er in dem Hain aufhängte. Seine Mutter war Nephelē, die Wolke. In bezug auf den zu Opfernden und die näheren Umstände variieren die Mythen, feststeht der Anlaß des Opfers, Dürre, Mißwachs, Hungersnot, gerade diejenigen Umstände, unter welchen die mythischen Menschenopfer dargebracht werden.¹ Eine noch in geschichtlicher Zeit bestehende Sitte, die gegebenenfalls ein Menschenopfer verlangte, muß sehr alt sein; der einstige Zweck mag verdunkelt und durch das Hinzutreten von neuen Elementen verschoben worden sein. Man hat dieses Opfer verschieden erklärt, indem man sich an verschiedene Einzelheiten gehalten hat, an das Verbot gegen das Betreten des Rathauses und noch mehr an den Umstand, daß der Älteste des Geschlechts geopfert wird.² Wenn man aber beachtet, daß der Gott, dem das Opfer gebracht wird, auf einem Berg wohnt, daß das Schaffell gerade dem Wetterzauber eigentümlich ist, daß der Name Nephelē, Wolke, ein bedeutungsvoller ist, und wenn man schließlich den verwandten Brauch im Kult des Zeus Akraios in dem naheliegenden Magnesia hinzunimmt, ist es nicht zweifelhaft, daß diesen Teilen ein Kult des Wettergottes zugrunde liegt.³

Von der so gewonnenen Einsicht ausgehend darf man einen anderen vielbesprochenen Zeuskult, der auf einem Berg stattfand und Menschenopfer erheischte, einer erneuten Prüfung unterziehen, den Kult des Zeus Lykaeos.⁴

IG. XII: 5, 47. Der Plural Μυμικτήροι, IG. XII: 2, 70 (Mitylene), ist eins der Beispiele für eine kollektive Gruppe von Naturdämonen, aus der sich einer als Gott erhebt (vgl. o. S. 388); hier ist der Wettergott Zeus natürlich zum Maimaktes geworden.

¹ Hdt. VII 197; Ps.-Plat., Minos p. 315 C. Die Varianten sind hier nicht von Belang, s. Seeliger in RL. s. v. Athamas u. Phrixos; Robert, Gr. Heldensage S. 41 ff.; Nilsson, Gr. Feste S. 10 ff. Ein Laphystion genannter Berg bei Halos ist nicht bekannt, dagegen liegt ein solcher zwischen Koroneia und Orchomenos in Böotien, wo auch andere mythische Spuren von den Athamantiden sich finden. Auch wenn die Quelle der Angabe, daß Phrixos auf dem böiotischen Laphystion geopfert werden sollte (Paus. IX 34, 5), unbekannt ist, stammt der Kult sicherlich von diesem Berg, s. Nilsson, Myc. Origin of Greek Myth., 1931, S. 134 f. Analyse des Mythos bei L. Radermacher, Mythos und Sage bei den Griechen, 1938, S. 156 ff.

² J. G. Frazer, The Golden Bough³ IV S. 161 ff., setzt dies zu dem Brauch in Beziehung, daß der König, der nach dem Ablauf einer gewissen Zeit geopfert werden sollte, statt seiner seinen ältesten Sohn opferte. So auch S. Eitrem, König Aun und Kronos, Festschrift til Hj. Falk, Oslo 1927, S. 253, der statt Zeus den Kronos Laphystios einsetzt. F. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, RGVV. XV: 3, 1915, S. 43 ff., Sühnopfer (oberflächlich). Daß gerade das älteste Mitglied des Geschlechts geopfert wird, stimmt sehr gut mit der hier vorgebrachten Erklärung zusammen, wenn man sich erinnert, daß gerade diesem die Königswürde zukam und daß der König für den Jahreswuchs verantwortlich war; vgl. o. S. 54.

³ Ed. Meyer, hat das zuerst gesehen, Gesch. d. Alt. II, 1893, S. 94; vgl. C. Clemen, N. Jahrb. f. klass. Alt. XLIX, 1922, S. 373 ff.

⁴ Die literarischen Quellen bei W. Immerwahr, Die Kulte und Mythen Ar-

Er war einer der bekanntesten und angesehensten Kulte von ganz Griechenland; es wurden dort Spiele gefeiert, die zu den ältesten Griechenlands gerechnet wurden;¹ Lykaion galt gewissermaßen als das Nationalheiligtum Arkadiens. Das Heiligtum ist ausgegraben worden; es fand sich auf dem Gipfel des Berges um den Altar eine Opferschicht mit verbrannten Knochen (vgl. o. S. 397 A. 4), darunter aber keine menschlichen. Daran schließt sich eine kleine ebene Fläche, die von einer Mauer von unbearbeiteten Steinen umgeben war; die Erde ist schwarz, sie enthält keine Knochen und wenig andere Funde. Etwas tiefer fand man Reste der Säulen, welche die vergoldeten Adler trugen – sie gehören dem 5. oder 4. Jahrhundert –, und neben der Basis der einen einige Bronzestatuetten des Zeus, deren älteste dem 7. Jahrhundert angehört. Die Typen sind die gewöhnlichen, Zeus thronend oder stehend mit Blitz und Adler; aus der Reihe fällt eine archaische Statuette des sitzenden Zeus, der in der rechten Hand einen sehr kurzen lituusförmigen Stab, in der anderen einen Gegenstand hält, der einer Lekythos ähnelt, aber doch keine sein kann; es ist wohl doch ein Blitz.

Die älteren Deutungen gehen von dem Epitheton des Zeus aus, das entweder auf *λύκος*, Wolf, oder den im lat. *lux*, Licht, erscheinenden Stamm zurückgeführt wird, und erklären daher Zeus entweder als einen Wolfsgott oder einen Lichtgott, wenn nicht beides vereinigt wird.² Daran werden Züge der Legende angegliedert, bezüglich des Wolfsgottes die Werwolfgeschichten, bezüglich des Lichtgottes die Erzählung, daß, wer das Abaton betrat, seinen Schatten verlor,³ sowie die vergoldeten Adler, die je auf einer Säule vor dem Altar errichtet waren.⁴ Der Gott Ζεύς Λύκαιος heißt aber nach dem Berg, τὸ Λύκαιον ὄρος; das Epitheton ist also eine Lokalbezeichnung, wie der

kadiens, 1891, S. 1 ff.; nebst den archäologischen bei Cook, Zeus I S. 63ff.; die Ausgrabungen, Eph. arch. 1904 S. 153 ff.; Schwenn a. a. O. S. 20 ff. (Literatur-nachweise S. 24 A. 1); Nilsson, Gr. Feste S. 8 ff.

¹ Die Siegerlisten datieren abwechselnd nach dem Priester des Zeus und dem des Pan, der an dem Stadion ein Heiligtum hatte, Eph. arch. 1905, S. 167 ff. = IG. V: 2, 550; es ist aber vorschnell, zu schließen, daß Pan einen Anteil an diesem Kult hatte; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 444 A. 2. Neugründung des Festes um 215 v. Chr. (IG II² 993) S. Dow, Harvard Studies in Class. Phil. XLVIII, 1937, S. 120 ff.

² K. O. Müller, der Dörer I S. 305 f., hält Zeus Lykaos für den Lichtgott und den Wolf für sein Symbol. H. D. Müller, Mythologie d. griech. Stämme II S. 78 ff., nimmt einen doppelten Zeus an, den segensbringenden und den chthonischen, dessen Symbol der Wolf ist. W. Mannhardt, Antike Feld- und Waldkulte, 1877, S. 336f., sieht in der Flucht des Wolfes den Umlauf der Getreidewölfe und erklärt die Lykaion als eine Sonnwendfeier. Die totemistische Deutung konnte nicht ausbleiben, W. Robertson-Smith, Die Religion der Se-

miten, 1899, S. 280 A. 624; Farnell, Cults I S. 41; S. Reinach, Cultes, mythes et religions I, 1905, S. 16. Ein „Wolfshund“, d. h. eine heimliche Gesellschaft, L. Gernet, Dolon le loup, Mélanges Cumont, 1936, S. 193. H. Jeanmaire, Couros et Courètes (zitiert oben S. 64 A. 2), sieht in der Werwolfgeschichte ein Survival von Wolfsgesellschaften, wo die Jünglinge bei der Jünglingsweihe eine Zeitlang in der Wildnis leben mußten, und zieht auch den Athamasmythos und die spartanische Krypteia herbei. Solche Bünde sind in Griechenland nicht nachweisbar, siehe oben S. 64. R. P. Eckels, Greek Wolf-Lore, Diss. University of Pennsylvania 1937 S. 50 ff., bezweifelt, daß ein Menschenopfer in geschichtlicher Zeit vorkam, und möchte das Epitheton Λύκαιος als ein vorgriechisches Wort betrachten. Auf die Identifikation mit dem phönizischen Baal, Moloch, braucht man nicht mehr zurückkommen.

³ Paus. VIII 38, 6; Theopomp bei Polyb. XVI 12, 7; Plut., quaest., graec., 39 p. 300 C; Schol. Callim. Hymn. I, V. 13, wo hinzugefügt wird, daß Tiere unfruchtbar wurden. Es war dort auch ein Asyl, Thuk. V 16, 3.

⁴ Paus. VIII 38, 7.

auf einem Berg thronende Zeus nach diesem benannt zu werden pflegt. Wie nun auch das Wort etymologisch zu erklären und zu verstehen, die Etymologie muß von der Ortsbezeichnung ausgehen, und das Epitheton büßt daher seine Bedeutung für die Erfassung der Natur des Gottes ein. Die den Zeus immer begleitenden Adler beweisen gar nichts. Von dem Abaton wurde auch erzählt, daß, wer es betrat, getötet wurde¹ oder innerhalb Jahresfrist sterben mußte.² Plutarch erklärt dies aus der pythagoreischen Lehre, daß die Seelen keinen Schatten werfen, eine bei vielen Völkern verbreitete Vorstellung;³ das Verschwinden des Schattens kündigt den nahen Tod an.⁴ Das Nebeneinander der beiden Legenden, daß der Übertreter teils dem Tod verfallen ist, teils seinen Schatten verliert, deutet entschieden darauf, daß die letztere im selben Sinn wie die erstere zu verstehen ist, um so mehr, als die Schattenlosigkeit der Toten den Griechen bekannt war.

Die Werwolfsgeschichte ist mit dem dem Zeus Lykaïos gebrachten Menschenopfer verknüpft. Die ältesten Zeugen, der pseudo-platonische Minos und Theophrast,⁵ erwähnen das Opfer als noch bestehend, und der echte Platon erzählt von dem Heiligtum auf dem Lykaion, daß, wer von den unter das andere Opferfleisch gemischten menschlichen Eingeweiden kostet, in einen Wolf verwandelt wird.⁶ Aus dieser Legende hat sich der Lykaonmythos entwickelt.⁷ Sie gibt nach bekanntem Schema die ätiologische Begründung der Opfersitte unter Zuhilfenahme des Typus des thyestischen Mahles. Wichtiger als dieser Mythos ist der Werwolfsglaube, der sich an das Opfer knüpfte. Dieser auch in dem heutigen Europa verbreitete Glaube, daß Menschen sich in Wölfe verwandeln können, war auch der Antike bekannt. Petron erzählt eine richtige Werwolfsgeschichte von einem Mann, der sich die Kleider auszieht und umharnt, worauf er sich in einen Wolf verwandelt,⁸ und auf demselben Motiv ist die äsopische Fabel Nr. 196 gebaut. Der Wahn, daß Menschen sich in Hunde oder Wölfe verwandeln können, war weit verbreitet, griechische Ärzte haben die *λυκανθρωπία*, *λυκάνθρωπος* bzw. *κυνάνθρωπος νόσος* öfters behandelt.⁹ Nun erzählen lateinische Autoren nach einer griechischen Quelle,¹⁰ außer der an den Zeus Lykaïos angeknüpften Geschichte von Demainetos, daß aus dem Geschlecht des Anthos jemand ausgelost wurde, der darauf an einen Ort geführt wurde, wo er sich auszog, die

¹ Der Mythos von Kallisto, Eratosth., Katast. 1 u. a. Nach Plut., quaest. gr. 39 p. 300 A ff., wurde er gesteinigt; wenn das Eintreten unvorsätzlich war, nach Eleutherai geschickt.

² Paus. VIII 38, 6.

³ A. a. O.; sie kehrt wieder Plut., de sera num. vind. p. 564 C; Beispiele bei W. R. Halliday, The Greek Questions of Plutarch, 1928, S. 172.

⁴ J. v. Negelein, AfRw. V, 1902, S. 18; F. Pradel, Mitt. d. schlesischen Ges. f. Volkskunde XII, 1904, S. 12 ff.

⁵ Ps.-Plat., Minos p. 315 C; Theophr. bei Porphyrr., de abst. II 27; vgl. Paus. VIII 2, 6; 38, 7.

⁶ Plat., de rep. VIII p. 565 D, und mit Bezug darauf Polyb. VIII 13, 7. Das wurde

von dem Olympioniken Damarchos, Paus. VI 8, 2, oder Demaenetus, Varro bei Augustin, de civ. Dei XVIII 17; Plin., N. H. VIII 22, 82, erzählt.

⁷ Siehe zuletzt Halliday a. a. O. S. 169 ff.

⁸ Petron, cena Trim. 62; vgl. die Verweise in der kommentierten Ausgabe von Friedländer. Von den Neuriern Hdt. IV 105.

⁹ W. H. Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side, Abh. Ges. d. Wiss. Leipzig, phil.-hist. Kl. XVII, 1896, III, bes. S. 11 ff. Dazu W. Kroll, RhM. LII, 1897, S. 341; ders., Etwas vom Werwolf, Wiener Studien LV, 1937, S. 168 f.

¹⁰ Euanthes; Plinius u. kürzer Augustin nach Varro a. a. O.

Kleider an einer Eiche aufhängte und einen See durchschwamm; er wurde darauf in einen Wolf verwandelt und lebte mit den Wölfen; wenn er sich aber neun Jahre hindurch des Menschenfleisches enthielt, kehrte er an den See zurück, durchschwamm ihn wieder und erhielt seine menschliche Gestalt zurück. Diese Geschichte ist eine andere volkstümliche Version des arkadischen Werwolfglaubens;¹ sie enthält das geläufige Motiv, daß der Mensch sich vor der Verwandlung auszieht, das in den an Zeus Lykaios angeknüpften Legenden fehlt; das Durchschwimmen des Sees bedeutet ebenfalls, daß er seine menschliche Natur abstreift. Der Wert der Geschichte besteht darin, daß sie lehrt, daß Werwolfsgeschichten unabhängig von dem Kult des Zeus Lykaios in Umlauf waren. Es wird sich also so verhalten, daß die Werwolfswandlung äußerlich an den Kult des Zeus Lykaios angehängt wurde; den leichtverständlichen Anlaß boten die Beziehung seines Beinamens auf den Wolf, λύκος, und die Grausamkeit des Menschenopfers.

Als bedeutungsvoll für den Kult bleiben also nur übrig das Menschenopfer und der bisher nicht erwähnte Regenzauber. Auf dem Lykaion war die Quelle Hagno, wohin der Priester des Zeus Lykaios sich begab, wenn Dürre herrschte; er verrichtete ein Gebet und Opfer in ihr Wasser hinein und berührte darauf ihre Oberfläche mit einem Eichenzweig; indem das Wasser bewegt wurde, stieg ein Dunst auf, der sich zu einem Nebel verdichtete, und es regnete über ganz Arkadien.² Auch dieser Regenzauber gehört zum Kult des Zeus Lykaios.

Die Kulte des Zeus Lykaios und des Zeus Laphystios sind neben dem Pharmakos (o. S. 107 ff.) die einzigen griechischen Kulte, in denen das Menschenopfer im regelmäßigen Kultbrauch vorkam; ihnen sind vielleicht noch die „Kronien“ auf Rhodos hinzuzufügen, bei denen ein Verbrecher an dem Altar der Artemis Aristobule hingeschlachtet wurde.³ Die gelegentlichen und mythischen Menschenopfer lassen sich in zwei Gruppen scheiden, solche, die zur Sühnung, und solche, die in großer Not dargebracht wurden; zwischen beiden besteht eine offensichtliche, enge Verwandtschaft. Die Not mag das drohende Herannahen eines Landesfeindes sein; in solcher Not haben sich sowohl Heldenjünglinge, wie Menoikeus und Marathos, als auch Mädchen, wie die Töchter des Antipoinos in Theben und die des Erechtheus in Athen, zum Opfer angeboten. Die Not mag auch in Pest oder Hungersnot, Sturm oder Windstille bestehen. Was eine anhaltende Dürre, welche die Ernte versengt und Hungersnot zur Folge hat, was Windstille – von Sturm nicht zu sprechen –, welche die Seefahrer an einem fremden, feindlichen oder öden Ort zur Unwirksamkeit verdammt, was all dies für die alte Zeit bedeutete, begreifen wir nicht mehr in vollem Umfang; für sie ging es in solchen Fällen ums Leben. Und bei allen diesen Gelegenheiten finden wir Beispiele von Menschenopfern; um Regen zu erwirken, opferten sich Molpis und Lophis.⁴

¹ Der Zweifel Hallidays a. a. O. S. 171, ob hier echte Ortstradition vorliegt, ist unberechtigt. Hypothetische Verknüpfungen Cook, Zeus I S. 73 ff.

² Paus. VIII 38, 3; vgl. o. S. 117.

³ Porphy, de abst. II 54. Ich setze „Kronia“ in Anführungszeichen; der Name

mag ein Autoschediasma sein, da die Griechen Menschenopfer mit Kronos wegen seiner Identifizierung mit Baal-Moloch verbanden; u. S. 511.

⁴ Molpis o. S. 395 A. 5; Lophis Paus. IX 33, 4.

Um günstige Winde hervorzurufen, schlachtete Menelaos Kinder in Ägypten¹ und sein Bruder seine Tochter Iphigeneia; dem sind die Geschichte von Sinon und vielleicht die von Chaon² nachgebildet; dasselbe tat man in Meeresnot.³ In solchen Notlagen tritt der oben (S. 133) hervorgehobene Gedanke, daß etwas ganz Besonderes geopfert werden muß, hervor. In diese Reihe fügen sich die Kulte des Zeus Lykaios und des Zeus Laphystios. Der Priester des Lykaios verrichtete Regenzauber; der Gott wohnt nach Art des Wettergottes auf einem hohen Gipfel. Alles scheint dafür zu sprechen, daß das berüchtigte Menschenopfer auf dem Lykaion ein Wetterzauber ist, an dem später ätiologisch herumgedeutet wurde.

3. Zeus als Fruchtbarkeitsgott. Die Saaten und die ganze Vegetation sind für ihr Wachstum und gutes Gedeihen vom Regen abhängig; wenn er ausbleibt, treten Mißwachs und Hungersnot ein. Es wäre demnach nicht verwunderlich, wenn der Gott, der Regen spendet, zum Fruchtbarkeits- und Ackerbaugott geworden wäre. Eine solche Entwicklung ist durch mehrere Umstände gehemmt worden. Einmal war das Spenden des Regens nur eine Seite an dem mannigfaltig entwickelten Wesen des Zeus, bei dem andere Seiten als wichtigere hervortraten und ihn für die Aufgabe eines Ackerbaugottes als zu erhaben erscheinen ließen. Zweitens haben andere Götter und Göttinnen ihm diese Sorge abgenommen. Es gibt jedoch Spuren, die eine Erwähnung verdienen. In Athen waren die oben (S. 152 ff.) besprochenen Buphonien ein Teil des Festes des Zeus Polieus. Man hat eine späte Entstehungszeit annehmen wollen;⁴ wie oben dargelegt ist, sind aber die Buphonien ein sehr altertümlicher agrarischer Ritus, der mit verwandten Riten zusammenhängt, welche auch dem Zeus angeschlossen sind. Es bestand offenbar in alter Zeit eine Wahlverwandschaft zwischen den agrarischen Riten und dem Zeus; es muß dahingestellt werden, ob dies von seiner Bedeutung als Naturgottheit oder seiner Stellung als dem stadtschützenden Gott kam; auch der Athena sind agrarische Riten beigelegt worden.

Die Naturbedeutung tritt offen hervor in einigen Beinamen⁵ sowie bei dem Zeus Georgos, dem nach späten Opferfasti eine *πανκαρπία* und Kuchen im Maimakterion gebracht wurden,⁶ und bei dem Zeus Chthonios, an den neben Demeter dem Ackersmann zu beten Hesiod vorschreibt, wenn er die Hand an den Pflug legt.⁷ Ihm und der Demeter Chthonie wurde auf Mykonos am 12. Lenaion ein Opfer gebracht;⁸ es war kein Sühnopfer, und Zeus Chthonios gehörte nicht zu den Mächten des Totenreiches, denn die geopfert Tiere wurden enthäutet und das Fleisch verzehrt; es galt die strenge Regel, daß das Fleisch auf der Stelle unter Ausschluß von Fremden verzehrt werden sollte. Lehrs ist also im Recht mit seiner vielfach angefochtenen Behaup-

¹ Hdt. II 119.

² Sinon, Verg., Aen. II, V. 114 ff.; Chaon Interpolator Servii zu Verg. Aen. III, V. 335. Über Windzauber s. o. S. 111 u. 116 f.

³ Photius s. v. *περίφημα*; vgl. o. S. 110.

⁴ Deubner a. S. a. a. O.; Fehrle in RL. VI S. 655.

⁵ *καρποφόρος*, Weihung des 2. Jh. v. Chr.

⁶ H. d. A. V, 2, 1 2. A.

aus Andros, Athen. Mitt. LIX, 1934, S. 68; *ἐπικάρπιος*, Euböa, Hesych s. v., u. sonst im Osten, *καρποδότης* in Prymnessos in Pamphylien.

⁷ IG. II², 1367 = FS. 3.

⁸ Hes. Op. V. 465, *εὐχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημῖ τε καὶ ἑρῇ τε*.

⁹ SIG.³ 1024 = FS. 4 Z. 24 f.

tung, daß dieser Zeus Chthonios nicht mit Hades identisch ist,¹ obgleich Zeus Chthonios in der Literatur als Bezeichnung für den König der Unterwelt verwendet wird. Nach demselben Opferkalender wurden zwei Tage vorher am 10. Lenaion der Demeter, der Kore und dem Zeus Buleus geopfert; das Fest war ein Mysterienfest. Zeus Buleus kann von dem Eubuleus, der in den eleusinischen Mysterien einen Platz einnimmt², nicht getrennt werden, und mit diesem Beinamen tritt Zeus auch sonst in demselben Kreis auf.³ Zeus ist also in den Kreis der Ackergöttinnen hineingezogen worden, wo er eine merkwürdig niedrige Stellung einnimmt. Es zeugt wenigstens von gewissen Beziehungen zu der agrarischen Fruchtbarkeit.

Seit Welcker ist es oft so vorgestellt worden, daß der Himmelsgott die Erdgöttin befruchtet,⁴ eine Vorstellung, die durch das Hineinziehen der sowohl im Mythos wie im Kult vorkommenden heiligen Hochzeit (o. S. 120 ff.) noch konkreter gemacht wurde. Die Hochzeit des Zeus und der Hera ist jedoch wesentlich anders zu beurteilen, worauf wir noch zurückkommen (u. S. 429 ff.), wenn auch der homerische Dichter (Ξ 346 ff.) alten Vorstellungen die Farben entnommen hat, um das Schäferstündchen auf dem Idagebirge auszumalen. Daß dieses für die Griechen eine Naturanschauung war, die nicht fest mit Zeus verbunden war, zeigen die Verse des Aischylos (u. S. 460), in denen sie ihren großartigsten Ausdruck gefunden hat; es ist nicht Zeus, sondern der Himmel selbst, der die Erde befruchtet, den Regen niederströmen und die Erde Herdentiere und Saaten gebären läßt. Die Anschauung ist sogar mehr kosmologisch als mythologisch, und von dem Paar nimmt die Mutter Erde einen bevorzugten Platz ein, was unten (S. 460f.) besprochen werden wird.

4. Zeus als Hausgott. Die homerischen Schilderungen geben, abgesehen von dem vielbesprochenen archäologischen Vergleichsmaterial, das Bild eines Hauses, das auf einem von einer Umzäunung, *ἔρκος*, umhegten Hof stand. Es ist seinem Ursprung nach ein Einzelgehöft, das die Umzäunung gegen Feinde und Tiere schützt. In der Stadt wurde es mit anderen Häusern zusammengebaut, verengert und verändert. Daß die einwandernden Griechen diese Hausform mitbrachten, ist wahrscheinlich, da die Siedlungsweise im vorgeschichtlichen Griechenland, soweit sie bekannt ist, nicht in Einzelgehöften bestand; sie paßt zu der Lebensweise verstreut wohnender Siedler und ist unter den mit den Griechen verwandten Völkern häufig. Der Gott,

¹ K. Lehrs, *Populäre Aufsätze*², 1875, S. 298; vgl. Fehrle in RL. VI S. 669; J. W. Hewitt, *Harvard Studies in Class. Philol.* XIX, 1908, S. 74.

² Siehe z. B. Nilsson, *AfRw.* XXXII, 1935, S. 87 ff. = *Opusc.* II S. 551 ff.

³ IG. XII: 7, 76, Amorgos, mit Demeter und Kore; IG. XII: 5, 227, Paros, mit Hera, Demeter Thesmophoros, Kore und Baubo; IG. XI: 2, 287 A Z. 69 u. Inscr. de Délos 290 Z. 90 f.; Delos, Rechnungen vom J. 250 bzw. 246., mit Demeter und Kore; auch hier werden wie auf Mykonos der Demeter eine trachtige Sau und dem Zeus Eubuleus ein Ferkel bzw. zwei Ferkel ge-

opfert. Vgl. Hesych, *Εἰδουλεύς* ὁ Πλούτων, παρὰ δὲ τοῖς πολλοῖς ὁ Ζεὺς ἐν Κυρήνῃ. Vgl. noch den Zeus Damatrios neben den Damateres, Rhodos, Nilsson, *AfRw.* a. a. O. S. 87 A. 5 = *Opusc.* II S. 552 A. 33. Der Eubuleus ist mit dem Bulaios, dem Gott des guten Ratschlages, vermischt worden. Das Material bei Cook, *Zeus* II S. 258 A. 3.

⁴ F. G. Welcker, *Griech. Götterlehre* I, 1857, S. 193 ff.; zuletzt Fehrle in RL. VI S. 590 f.; im allgemeinen A. Dietrich, *Mutter Erde*³, 1925, S. 16 f.; Cook, *Zeus* III S. 1025 ff.

der als Hausvater vorgestellt wurde, Ζεὺς πατήρ, wurde selbstverständlich der göttliche Beschützer, den das Haus brauchte. Er wurde nach der schützenden Umhegung ἐρκεῖος genannt, und sein Altar stand innerhalb dieser auf dem Hof. Das ist aus Homer geläufig. Homer erwähnt nicht nur die auf dem Hof dem Zeus dargebrachten Opfer und Spenden, sondern auch ausdrücklich den Altar des Zeus Herkeios auf dem Hof vor dem Palast des Odysseus.¹ Aus dem kyklischen Epos ist die Abschachtung des Priamos an dem Altar des Zeus Herkeios bekannt.² Unter den Trümmern des Hauses des Oinomaos in Olympia wurde ein Altar des Zeus Herkeios gezeigt.³ Das archäologische und inschriftliche Material ist gering⁴ und kann ohne Schaden beiseite gelassen werden; um so wichtiger ist das literarische, und zwar besonders das aus Athen überlieferte. Der Zeus Herkeios ist in Sparta bekannt durch die Geschichte von Damaratos, der dem Zeus Herkeios einen Ochsen opferte und seine Mutter bei dem Zeus Herkeios schwörend nach seiner Geburt befragte.⁵ Aristophanes erwähnt den Gott und seinen Altar.⁶ Der Kult war so allgemein, daß sein Besitz ein offizielles Zeugnis für die Zugehörigkeit zur Bürgerschaft war.⁷ Sophokles spricht von Zeus Herkeios, um die ganze Familie zu bezeichnen.⁸ Seine Bedeutung ist einfach und klar, es besteht nicht der geringste Anlaß, ihn als chthonisch anzusehen oder mit den germanischen Hauskobolden zusammenzustellen. Der himmlische Hausvater ist ganz natürlich zum Schützer des Hauses geworden.

Viel eigentümlicher ist Zeus Κτήσιος schon deshalb, weil er in Schlangengestalt dargestellt wird.⁹ Der Name bedeutet „der Erwerber“ und tritt im dorischen Dialekt in der Form Πάσιος auf;¹⁰ der Gott erscheint ein paarmal selbständig ohne den Zusatz Zeus.¹¹ Die Erwähnungen in der Literatur sind sparsam. Nach Aischylos führt er dem Haus Besitz zu. Der alte Kiron verehrte besonders den Zeus Ktesios, von dem er sich guten Erwerb erbat,

¹ A 772 ff.; Ω 306 ff.; II 231 ff.; χ 333 ff.; vgl. 379. Die Scholien dazu und die Lexikographen lehren nichts Neues. Zu diesem ganzen Abschnitt H. Sjövall, Zeus im altgriechischen Hauskult, Diss. Lund 1931.

² Das Xoanon des Zeus Herkeios fiel dem Sthenelos zu, Paus. VIII 46, 2; vgl. II 24, 3 f.; dazu Sjövall a. a. O. S. 27 ff.

³ Paus. V 14, 7.

⁴ Es verlohnt sich nicht, die Benennung des Altars auf dem Hof des Palastes in Tiryns zu diskutieren; sie ist ganz hypothetisch. Siehe Sjövall a. a. O. S. 12 ff.; Tiryns III, 1930, S. 137 ff.; Inschriften Sjövall S. 32 ff. Zu beachten: Altar des Zeus ἐρκεῖος im Pandroseion unter dem Ölbaum, Philochoros fr. 146 Müller (Dion. Hal., de Din. 13); Rundaltar am Dipylon, IG. II² 4983, Διὸς Ἐρκεῖου, Ἐρμού, Ἀχάμαντος; öffentliche Weihung aus Troja, Ἐρκεῖου Διὸς προπάτορι, Amer. J. Arch. XXXIX, 1935, S. 583.

⁵ Hdt. VI 68; τοῦ ἐρκεῖου Διὸς τοῦδε scheint auf ein Bild des Gottes hinzudeuten.

⁶ Aristoph., Dan., fr. 245 Kock: μαρτύρομαι δὲ Ζηνὸς ἐρκεῖου χύτρας μεθ' ὧν ὁ βαμὶς οὗτος ἐδρύθη ποτέ.

⁷ Aristot., pol. Athen. 55; vgl. Pollux VIII 85; Demosth. LVII 67; Kratinos d. J., fr. 9 Kock; Harpokr.; s. S. 557 A. 1.

⁸ Soph. Ant.; V. 487.

⁹ BCH. L, 1926, S. 422; Nilsson, Schlangenstele des Zeus Ktesios, Athen. Mitt. XXXIII, 1908, S. 279 ff. = Opusc. I S. 25 ff. Harrison, Proleg. S. 17 ff.; Cook, Zeus II S. 1054 ff.; Sjövall a. a. O. S. 53 ff.; Nilsson, Die Götter des Symposion, Symbolae philol. O. A. Danielsson dicatae, Uppsala 1932, S. 218 ff. = Opusc. I S. 428 ff.

¹⁰ Inschrift einer der tegeatischen Hermen, Διὸς Πάσιω, Eph. arch. 1911 S. 152 Nr. 7. Πάσιος allein in der Stiftungsurkunde des Diomedes aus Kos, SIG.³ 1106 = LS. 144 = R. Herzog, Heilige Gesetze aus Kos, Abh. Akad. Berlin 1928 Nr. 6 S. 28 ff. D. Z. 36 ff. Διὸς Πάσιω καὶ Σοῦρος, Ägina, Ath. Mitt. LIX, 1934, S. 43.

¹¹ Πάσιος in der Stiftung aus Kos, s. A. 10, und auf Anaphe Κτήσιος, IG. XII: 3, 248 = LS. 122 Z. 13. Der Einspruch Bechtels gegen die Identifizierung zu SGDI. 3634 ist grundlos; die Form Κτήσιος ist auf Anaphe eingeleihen, zumal sie in einer xoiwή-Inschrift vorkommt.

besorgte selbst alles und ließ nicht Sklaven und Freigelassene, wohl aber seinen Schwestersonn zu. Ein Opfer mit darauffolgendem Schmaus wird auch sonst gelegentlich erwähnt.¹ Der Ausschluß der Sklaven ist auffällig, da Aischylos Klytaimestra der Kassandra befehlen läßt, sich neben vielen anderen Sklaven an den Altar des Zeus Ktesios zu stellen.² Aus einem Fragment des Menandros geht hervor, daß Zeus Ktesios der Gott der Vorratskammer war, dem es oblag, diese gegen Eindringlinge verschlossen zu halten, und die Lexikographen fügen hinzu, daß sein Bild in den Vorratskammern aufgestellt zu werden pflegte.³ Die Inschriften sind nicht zahlreich. In Teos wird er neben Zeus Kapetolios, Rome und Agathos Daimon, in Galepsos in Thrakien neben Zeus Herkeios Patroos gestellt, auf Thasos heißt er Zeus Ktesios Patroos,⁴ in Panamara werden er, Tyche und Asklepios *ἐνοικίδιοι θεοί* genannt,⁵ Isis, Anubis, Bubastis, Zeus Ktesios.⁶ Ein in einem Haus auf Thera gefundener Altar von der Form einer Eschara trägt seinen Namen,⁷ und es gibt noch ein paar kleine Altäre mit seinem Namen, die Hausaltäre sein mögen.⁸ So viel geht hervor, daß er ein Hausgott war.

Wertvolle Aufschlüsse über seinen Kult teilt der attische Kultschriftsteller Autokleides mit,⁹ der wohl im Anfang des 4. Jahrhunderts schrieb. Die *σημεῖα*, die Wahrzeichen des Zeus Ktesios, sind offenbar die Krüge, die mit Wolle bekränzt und mit einer Panspermie und anderem gefüllt werden. Damit wurde Zeus Ktesios eingesetzt.¹⁰ Zeus Ktesios erscheint in Schlangen-

¹ Aischyl., Suppl., V. 445 bzw. Isaios VIII 16; Antiph. I 16 ff.; vollständige Sammlung der Belege bei Cook, Zeus II S. 1065 ff.

² Aischyl., Ag. 1038.

³ Menandr. Pseud.-Her. fr. 519 Kock bei Harpokration s. v. *Κτησίω Διός* s. u. A. 9.

⁴ CIG. 3074 bzw. SIG.³ 911 u. Rev. arch. IX, 1937, S. 195; beide Grenzsteine aus der Zeit um 400 v. Chr.

⁵ BCH. XII, 1888, S. 269 Nr. 54.

⁶ Inscr. de Delos, 2186.

⁷ IG. XII: 3 Suppl. 1361; vgl. Thera III S. 154; Altar aus Syros *Διός Κτησίω*, IG. XII: 5, 670; aus Teos o. A. 4; aus Amastris *Διὶ Πανκτησίω*, SitzBer. Akad. Berlin 1888 S. 878 Nr. 31.

⁸ Z. B. Altar aus Hierocaesarea, *Διὶ Κτησίω*, J. et L. Robert, Inscr. de Lydie, Hellenica VI, 1948, S. 52.

⁹ Bei Athen. XI p. 473 B f. *Καδίσκος* . . . ἀγγεῖον δ' ἐστίν, ἐν ᾧ τοὺς Κτησίους Δίας ἐγκαθιδρύουσιν, ὡς Ἀντοκλειδῆς (ms. 'Αντικλειδῆς, corr. Schwarz in PW. s. v.) φησὶν ἐν τῷ 'Εξηγητικῷ γράφων οὕτως: Διός Κτησίω σημεῖα ἰδρύεσθαι χρὴ ὥδε· καδίσκον καὶ κινὸν διωτον ἐπιθηματόντα στέφαι τὰ (ms. στέφαντα, corr. Jacobs) ὥτα ἐρίω λευκῷ καὶ ἐκ τοῦ ὁμοῦ τοῦ δεξιῦ καὶ ἐκ τοῦ μετώπου τοῦ κροκίου καὶ εἰσθεῖναι ὅτι ἂν εὖρης καὶ εἰσχεῖται ἀμβροσίαν· ἡ δ' ἀμβροσία ὕδωρ ἀκροαίνης, ἔλαιον, πικρακρία. ἀπὸρ ἐμβλε. Tresp, Fr. d. Gr., Kultschr. S. 45 ff.; vor τοῦ κροκίου wird eine Lücke angesetzt. Vgl. Harpokr. s. v. *Κτησίω Διός*; Suidas u. Pho-

tius s. v. *Ζεὺς Κτήσιος* ὃν καὶ ἐν τοῖς ταμείοις ἰδρύοντο ὡς πλουτοδότῃν.

¹⁰ Schwierigkeit machen die Worte ἐν ᾧ. Denn da es kaum denkbar ist, daß das Bild des Gottes in den Krug gesteckt wurde, wollte ich, Athen. Mitt. a. a. O. S. 281 = Opusc. I S. 27, ἐν streichen, und dabei bleibe ich noch. In welcher Form der Gott erschien, werden wir sehen. Auch wenn ἐν gestrichen wird, ist der Ritus nicht mit der Grundlegungszeremonie *χύτραις ἰδρύεσθαι* zusammenzuwerfen, die aus Aristophanes bekannt ist; Pac. V. 922 f., soll Theoria gleichwie eine Herme, Plut. V. 1197, Plutos und der Altar des Zeus Herkeios, Danaid. fr. 245 Kock (s. S. 403 A. 6), mit Krügen eingesetzt werden. Andererseits ist es klar, daß, da Krüge bei der Errichtung eines Altars oder Götterbildes verwendet wurden, die Krüge, die dem Zeus Ktesios hingestellt wurden, in demselben Sinn verstanden wurden, wie es offenbar Autokleides tat.

Das *χύτραις ἰδρύεσθαι*, an Stelle dessen auch ein Tieropfer treten konnte, wie Aristoph., Pac. V. 922 mit Scholion zeigt, hängt mit dem bei anderen, auch modernen Völkern sehr gewöhnlichen Baupfer zusammen, G. Hock, Griech. Weihegebräuche, 1905, S. 78 ff.; H. Sjövall, Om byggnadsoffer och besläktade bruk hos greker och romare, Från Filologiska Föreningen i Lund, Språkliga uppsatser IV, 1915, S. 151 ff.; vgl. Eitrem, Opfer S. 359; P. Sartori, Über das Baupfer, Ztschr. f.

gestalt wie die Dioskuren, deren im folgenden Abschnitt anhangsweise besprochener Kult eine klärende Parallele abgibt; auch sie sind von Anfang Hausgötter. Auf einer in Thespias gefundenen Stele – vermutlich aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. – ist eine große geringelte Schlange und über ihr die Inschrift Διὸς Κτησίῳ eingemeißelt (Taf. 27, 1).¹ Die dem Zeus Ktesios geweihten Krüge enthielten die dem Hausgott gebrachte Nahrung bzw. ein Göttermahl. Nach alledem scheint die Sache ohne weiteres klar. Die haus-schützende Schlange, die οἰκουρὸς ὄφις, war den Griechen wie so vielen anderen Völkern vertraut, oder wurde ihnen nach ihrer Einwanderung in Griechenland bekannt. Die Schlange, die mit der minoischen Hausgöttin verbunden war, wurde das Attribut der Stadtgöttin Athena (o. S. 348f.). Eine Hausschlange lebte aber in jedem Haus. Nun war nicht Athena, sondern Zeus der Beschützer des Hauses; es war unvermeidlich, daß die Hausschlange, die das Gedeihen des Hauses förderte, mit ihm verbunden wurde. So kam es, daß Zeus in Schlangengestalt auftritt, was der gewöhnlichen griechischen Religion als eine Ungeheuerlichkeit vorkommt. Der Hausschlangen gibt es oft mehrere in demselben Haus, Zeus ist aber eine Einzelgestalt; dem trug man dadurch Rechnung, daß man von den Διὸς κοῦροι, den Söhnen des Zeus, sprach, mit denen die Schlangen assoziiert wurden.²

Ethnologie XXX, 1898, S. 16 ff. In der Literatur werden Bauopfer nur selten erwähnt, H 449 f.; Paus. I 42, 1; IV 27, 6 (bei der Erbauung Messenes); Photius s. v. ὄμνην. Nach Aischines, c. Ctes. 116, beantragten die Amphissäer eine Buße von 50 Talenten gegen die Athener, weil diese goldene Schilde an dem neuen Tempel aufgehängt hatten, πρὶν ἐξαράσασθαι. Diese Lesart ist, trotz U. Köhler, Hermes XXVI, 1891, S. 45, der auf das ἀρεστήριον, das, wenn Veränderungen am heiligen Gut vorgenommen wurden, dargebracht wurde (IG. II² 839 Z. 46), hinweist, und Wilamowitz, Aristoteles u. Athen I, 1893, S. 36 A. 14, vor ἐξαράσασθαι vorzuziehen. Denn die Erklärung des Scholion z. St. und des Harpokration, ἐξαράσασθαι ἐστὶ τὸ ἐκτελέσαι τὰς ἀράς, τούτεστι τὰς εὐχάς, ἃς ἐπὶ ταῖς ἱδρύσεσι τῶν ναῶν εἰσάγειν ποιεῖσθαι, ist weder schlecht noch der griechischen Religion widerstreitend, sondern steht im besten Einklang mit dem alten Gebrauch des Wortes ἀρά (ἀρητήρ Priester bei Homer) und der offenbar allgemeinen Sitte der Weihegebräuche bei der Errichtung eines Tempels, Altars oder Götterbildes. Erst dadurch werden die Schwere des Vorgehens und die Höhe der beantragten Buße verständlich. Übrigens müßte ἐξαράσασθαι dasselbe bedeuten. Die Zeremonie ist wohl, wie es zu gehen pflegt, zu einer leeren Routine herabgesunken und manchmal vergessen worden.

Was Grundlegungsdeposita betrifft, verweist Hock a. a. O. auf einen in einem alten Altar in Olympia eingemauerten Topf

(Olympia IV S. 198) und ein in dem großen Altar bei dem Tempel der Aphaia eingemauertes Gefäß. In dem Tempel am Hafen von Perachora wurden unter der Statuenbasis fünf kleine Silbermünzen von archaischem Typus gefunden, BSA. XXXII, 1931–32, S. 262. In dem alten Artemision in Ephesos wurden 20 Elektronmünzen zwischen den Steinen einer kleinen Basis, welche den Mittelpunkt des Tempels gebildet zu haben scheint, gefunden und andere in einem kleinen, in der Erde vergrabenen Krug, D. G. Hogarth, Excavations at Ephesos, 1908, S. 74. In einer Mauer des aus der geometrischen Zeit stammenden Heiligtums in Hagios Jakovos in Cypern waren einige Vasen eingebaut worden und bei dem Altar eines Heiligtums in Idalion wurden vielleicht silberne Paterae in einem Topf gefunden, E. Gjerstad, The Swedish Cyprus Expedition I, 1934, S. 361 bzw. II, 1935, S. 618. Die Sitte ist schon in der vorgeschichtlichen Zeit bezeugt; in einer Bastion der I. oder II. Stadt in Thermi auf Lesbos (ung. gleichzeitig mit Troja I) war eine Vase sorgsam eingebaut, Arch. Anz. 1933 S. 248.

¹ Veröffentlicht von Nilsson in dem S. 403 A. 9 erwähnten Aufsatz.

² Wilamowitzs Einspruch, G. d. H. I S. 347 A. 2, verstehe ich nicht recht, abgesehen von dem Widerwillen, theriomorphe Götter anzuerkennen. In der Tat ist die Anknüpfung der Schlange an Zeus recht äußerlich. Cook a. a. O. sieht in den Amphoren Bestattungsamphoren und in der Schlange einen in dem Hause begrabenen

Wie Hausgeister erhielten sie ihre Nahrung vorgesetzt. Zeus Ktesios, d. h. die Hausschlange, ist der Beschützer des Vorrats und der Reichtumsspender. In dem Demos Phlya in Attika gab es einen Tempel mit Altären der Demeter Anesidora, des Zeus Ktesios, der Athena Tithrone und der Σεμναί θεαί (u. S. 669).¹ Die Verbindung mit Demeter und Kore ist kaum zufällig. Auch in der eleusinischen Religion ist die Schlange Reichtumsspender; der größte Reichtum des Hauses war in alter Zeit der in den unterirdischen Aufbewahrungsräumen geborgene Getreidevorrat (s. u. S. 673).

5. Die Dioskuren. Die Gottheiten, welche Διὸς κοῦροι genannt werden, sind in der klassischen Zeit fest umrissen.² Sie sind ritterliche, rossetummelnde Jünglinge, welche als Helfer in der Not erscheinen. Sie werden auch Tyndariden, Söhne des spartanischen Königs Tyndareos, genannt; der eine, Polydeukes, gilt als Sohn des Zeus und unsterblich, der andere, Kastor, dagegen als Sohn des Tyndareos und sterblich.³ Ihre Schwestern sind Helena, die auch Tochter des Zeus ist, und Klytaimestra. Wenn man tiefer in diese Überlieferung eindringt, ergibt sich eins der verwickeltesten Probleme der griechischen Mythologie und Religion.⁴ Bei Homer sind sie wie Klytaimestra (ω 199) Söhne des Tyndareos und der Leda (λ 300), Helena nennt den rossetummelnden Kastor und den guten Faustkämpfer Polydeukes ihre leiblichen Brüder, und der Dichter fügt hinzu, daß die lebenspendende Erde sie in ihrem Vaterland, Lakedaimon, barg (Γ 236 ff.). Offenbar ist ein in Sparta heimisches Heroenpaar⁵ mit einem Götterpaar verschmolzen worden; die Dioskuren zeigen auch in der geschichtlichen Zeit eine ausgesprochene Tendenz, mit anderen Göttern, die in Mehrzahl auftreten, zu verschmelzen, z. B. den Kabiren, Kureten, Korybanten, θεοὶ μεγάλοι.⁶ Der Versuch, die

Ahnen. Diese Ansicht scheint mir kaum einmal diskutabel.

¹ Paus. I 31, 4. In denselben Kreis gehört Zeus Plusios, der in Sparta einen Tempel hatte, Paus. III 19, 7; Plutodotes ist kleinasiatisch und spät, s. RL. s. v.; Olbios kommt in den Städten mit dem Namen Olbia vor, also nicht ohne Nebenbeziehung, s. RL. s. v.; Cook, Zeus III S. 605 ff.

² Siehe die Artikel Tyndareos u. Tyndariden in RL. Kretschmers Herleitung von Τυνδάριδαι, welche Form in spartanischen Inschriften erscheint, aus einem im Etruskischen bewahrten proto-indogermanischen Stamm Τιν = Zeus, Glotta XIV, 1925, S. 303 ff., erscheint abenteuerlich. Das erste Zeugnis für den Namen Dioskuren ist eine hocharchaische Inschrift aus Thera, IG. XII: 3, 359.

³ Zuerst in den Kyprien fr. 5 Kinkel.

⁴ Ich verweise auf meine früheren Behandlungen des Themas, Nilsson, Gr. Feste S. 417 ff. u. MMR., bes. S. 469 f. Ausführlicher Artikel von Bethe in PW., der sie als Licht- oder besser Licht-Dunkel-Wesen faßt und die Zusammenstellung mit den indischen Asvinen annimmt. S. Reinach in Dict. ant.; Farnell, Hero Cults S. 175

ff., ausführliche kritische Behandlung im euhemeristischen Sinn, welche den Ursprung auf Sparta zurückzuführen sucht. Nach Wilamowitz, Euripides' Herakles II², 1895, S. 13 f., hatten die vordorischen Griechen seit alters in vielen Orten an ein junges und schönes Zwillingpaar geglaubt, das als Retter in der Not erschien und von den indischen Asvinen nicht zu trennen ist; vgl. G. d. H. I S. 230. Nach Robert, Gr. Heldensage S. 306 ff., mit besonders für das Mythologische guter Materialsammlung, sind die spartanischen Tyndariden in die Reihe der Zwillingssöhne des Zeus getreten und Dioskuren genannt worden; an anderen Orten heißt das Paar τῶ ἀνακε; wo die Dioskuren in älterer Zeit außerhalb Lakoniens vorkommen, hat eine Übertragung des spartanischen Kults oder Angleichung an ihn stattgefunden.

⁵ Die Kultstätte war Therapnai, Alkman in Schol. Eur. Troad. V. 210 = fr. 5 Bergk², οἰκητήριον δὲ φησι τὰς Θεράπνας τῶν Διοσκούρων, παρόσον ὑπὸ τὴν γῆν τῆς Θεράπνης εἶναι λέγονται ζῶντας, ὡς Ἀλκιμάν φησιν. Die übrigen Zeugnisse bei Wide, Lak. Kulte S. 304 ff.

⁶ Bethe a. a. O. S. 1090; vgl. auch F.

Verschiedenheiten auszugleichen, verrät sich in dem Mythos, daß der eine der Brüder sterblich, der andere unsterblich ist, oder daß sie Tag um Tag abwechselnd in dem Olymp und unter der Erde leben.¹

Als Götter werden sie auch *Ἀνακτες*, *Ἀνακες*, in Athen auch im Dual *Ἀνακτε*, benannt, mit jenem Namen, den Homer mehreren Göttern, besonders aber dem Zeus beilegt.² Nahe Lerna war ein Heiligtum der *Διόσκουροι ἄνακτες* mit ihren Xoana.³ In Epidauros gab es ein *Ἀνάκειον* und in Argos wurden die Dioskuren *Ἀνακτες* benannt,⁴ wo es in ihrem Tempel von ihnen, ihren Pferden, Söhnen und Gemahlinnen Bilder aus Ebenholz mit Zutat von Elfenbein gab, die Dipoinis und Skyllis zugeschrieben wurden.⁵ In Athen hatten sie ein altes, berühmtes Heiligtum, das Anakeion; sie waren stehend dargestellt, ihre Söhne zu Pferd.⁶ Die reitenden Söhne erinnern an die berittenen Knappen der archaischen Kunst; in Argos war die ganze Familie dargestellt. Es ist fraglich, ob diese Bilder rein mythologischen oder künstlerischen Ursprungs sind; die Beigabe der Söhne kann auch dem Umstand verdankt werden, daß die Dioskuren auch im kindlichen Alter vorgestellt wurden. In Amphissa wurden Mysterien der *Ἀνακτες παῖδες* gefeiert, die entweder mit den Dioskuren oder den Kureten oder den Kabiren identifiziert wurden.⁷ Die Mysterien sind der Vermischung mit den Kabiren oder Kureten zu verdanken, der Name ist alt. Dadurch werden sie mit den zwerghaften, dioskurenartigen Gottheiten verbunden, in denen Kaibel die Urform der Dioskuren fand.⁸ Es ist bemerkenswert, daß die Überlieferung von ihnen besonders an Lakonien haftet. Bei Brasiai sah Pausanias drei kleine Bilder mit Hüten auf dem Kopf und als viertes neben ihnen eine Athena; er rät darauf, daß sie die Dioskuren oder Kabiren seien.⁹ In Pephnos waren die

Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, 1935, u. B. Hemberg, *Die Kabiren*, Diss. Uppsala 1950. Es gibt viele andere Zwillingspaare in der griechischen Mythologie, die frei mit den Dioskuren identifiziert worden sind, und so auch in den Mythen anderer Völker. Man hat die göttlichen Zwillinge als indoeuropäisches Erbgut angesprochen und ferner weitverbreitete abergläubische Vorstellungen von der Zwillingsgeburt herangezogen. Über Zwillingsmythologie ist viel geschrieben. Hauptwerk J. Rendel Harris, *The Cult of the Heavenly Twins*, 1906; S. Eitrem, *Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen*, *Christiania Videnskabselskabs Skrifter*, hist.-phil. Kl., 1902, Nr. 2. Letzte ausführliche Übersicht mit Bibliographie A. H. Krappe, *Mythologie universelle*, 1930, S. 53 ff. Der Zwillingsstypus ist ein oft vorkommendes und aus natürlichen Gründen weitverbreitetes Schema, das zu der Identifizierung von Helden oder Göttern, welche in Mehrzahl auftreten, beiträgt, nicht aber zu einer Identifizierung aller Zwillingspaare verleiten darf. Ich beschränke mich auf den Versuch, den wahrschein-

lichen Ursprung der Dioskuren zu ermitteln.

¹ Der erste, etwas unklare Zeuge für dies ist die Nekyia, λ 303; Pind. Nem. X V. 51 ff.; Pyth. XI V. 61 ff.

² Das Material in den Art. *Anakes* und *Anakeion* in PW. G. Calhoun, *Transactions of the American Philol. Association* LXVI, 1935, S. 4, macht darauf aufmerksam, daß die Götter bei Homer nie *βασιλεις* genannt werden und daß das Wort *ἄναξ* im Gegensatz zu jenem mit dem Gedanken an Haus und Besitz verbunden ist.

³ Paus. II 36, 6.

⁴ IG. IV 1028 = 2480.

⁵ Paus. II 22, 5. Das alte Heiligtum auf Delos scheint keine charakteristischen Funde geliefert zu haben, BCH. LVIII, 1934, S. 184 ff.

⁶ Paus. I 18, 1; Deubner, *Att. Feste* S. 216.

⁷ Paus. X 38, 7; die Priester *ἀνακτοτέλεσται*, Clem. Alex., *Protrept.* II 19 p. 16 P.

⁸ G. Kaibel, *Δάκτυλοι Ἰδαῖοι*, *Nachrichten Ges. d. Wiss. Göttingen* 1901 S. 512 f.

⁹ Paus. III 24, 5.

Dioskuren nur fußhoch.¹ Hierher gehören auch ein paar Terrakotten, die zwei auf einem Thron sitzende kleine Kinder darstellen.²

Aus Sparta, wo die Dioskuren fast Nationalgötter waren und einfach τὼ σῶ genannt wurden, stammt eine Reihe von eigentümlichen und für ihren Kult wichtigen Monumenten.³ Drei Inschriftenreliefs, welche von einem οἱ σιτηθέντες benannten Kultkollegium gesetzt sind, zeigen die Dioskuren mit oder ohne Pferde zu beiden Seiten einer weiblichen Gestalt (Taf. 29, 1), die als ein steifes Xoanon mit Polos und von den Armen herabhängenden Binden dargestellt wird;⁴ die Reliefs stammen aus dem 1. Jahrhundert v. Chr.; das Bild der Göttin gibt ohne Zweifel ein altertümliches Xoanon der Helena wieder. Auf einigen Reliefs kommt ein altes Symbol vor, das von Plutarch beschrieben wird, die δόκανα,⁵ zwei aufrechtstehende Balken, die durch zwei Querbalken vereint sind (Taf. 29, 4); auf dem an erster Stelle erwähnten Relief, das dem 5. Jahrhundert zugeschrieben wird, sind die Querbalken wieder durch zwei vertikale Balken vereint, so daß das Gebilde einer Rücklehne ähnelt. Die Dokana wurden im Altertum als Gräber erklärt,⁶ von den Modernen als Grabstatuen;⁷ dagegen spricht das ganze komplizierte Gebilde; sie können nichts anderes als das Fachwerk eines Hauses darstellen. Auf dem Argenidasrelief aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. (Taf. 29, 3), das den Dioskuren als Rettern in Seenot geweiht war, erscheinen die Dokana wie die Dioskuren selber zweimal. In der Mitte stehen zwei hohe, schlanke Amphoren auf einer mit einem Pferd geschmückten Basis, der einen Amphora nähert sich eine Schlange. Auf Terrakotten aus der spartanischen Kolonie Tarent (Taf. 29, 5)⁸ erscheinen fast immer die Amphoren, mitunter auf einem tischartigen Gestell stehend, in der die Dokana erkannt werden. Die Amphoren kehren auf mehreren spartanischen Reliefs wieder, mit oder ohne die Dioskuren, immer in Zweizahl;⁹ auf einem archaischen Relief sind im Giebelfeld zwei sich einem Ei nähernde Schlangen;¹⁰ auf einem Relief aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. laufen Bänder, die wohl Schlan-

¹ Paus. III 26, 3.

² F. Marx, Dioskurenartige Gottheiten, Athen. Mitt. X, 1885, S. 81 ff. Eine vermutlich aus Böotien, ebd. Tf. IV, eine andere aus Kyzikos, Arch. Ztg. 1865 Taf. CXLIX. Sie sind von den bekannten Terrakotten mit einem, mitunter zwei Kindern in der Wiege charakteristisch verschieden.

³ Gesammelt bei M. N. Tod und A. J. B. Wace, A Catalogue of the Sparta Museum, 1906, S. 113 ff., mit ein paar Ausnahmen. Eine Auswahl neben einigen anderen in den Wiener Vorlegeblättern (Conze) IV Taf. 9.

⁴ Tod u. Wace a. a. O. S. 158 Nr. 201 bis 203; Chapouthier a. a. O. S. 41 ff.; zwei von ihnen Wiener Vorlegeblätter IV Taf. 9, 5 u. 7.

⁵ Plut., de frat. am., p. 478 A, τὰ παλαιὰ τῶν Διοσκόρων ἀφιδρύματα Σπαρτιῶται δόκανα καλοῦσι, ἔστι δὲ δύο ξύλα παράλληλα δυοὶ πλάγιοις ἐπεξευγμένα. Tod u. Wace a. a. O. S. 193 Nr. 588 Abb. 68; das spartanische Relief BSA. XIII, 1906-07, S. 214;

das Argenidasrelief in Verona Tod u. Wace a. a. O. S. 113 Abb. 14; RL. I S. 1171; in verschiedenen Zeichnungen, Wiener Vorlegeblätter a. a. O. 8 a, b, c.

⁶ Et. m., s. v. p. 282, 5. τάφοι τινὲς ἐν Λακεδαίμονι παρὰ τὸ δέξασθαι τὰς Τυνδαρίδας, φαντασίαν ἐχούσας ταφῶν ἀνεφεγμένων; Hesych s. v. δοκάνην· θήκην.

⁷ Tod u. Wace a. a. O. S. 115. Noch weniger sind sie phallisch, wie von Prott behauptet, Athen. Mitt. XXIX, 1904, S. 18. M. C. Waites, The Meaning of the Dokana, Amer. J. of Arch. XXIII, 1919, S. 1 ff., erklärt sie ansprechender als die Pfosten eines Tores. Zur Wortbedeutung vgl. Hesych. s. v. δοκάναι· αἱ στάλικες αἷς ἵσταται τὰ λῖνα, d. h. aufrecht stehender Webstuhl.

⁸ E. Petersen, Die Dioskuren in Tarent, Röm. Mitt. XV, 1900, S. 1 ff.

⁹ Amphoren allein, archaisch, Tod u. Wace, a. a. O. S. 196 Nr. 613, mit den Dokana S. 170 Nr. 356 Abb. 49.

¹⁰ A. a. O. S. 191 Nr. 575 Abb. 65.

gen sein sollen, diagonal über die Amphoren.¹ Ein Relief zeigt im unteren Feld zwei Schlangen und zwischen diesen einen Pileus.² Die beiden Amphoren mit oder ohne Schlangen kehren auf spartanischen Münzen wieder (Taf. 19, 2).³ Sie ringeln sich auf den Seitenbalken der Dokana hinauf auf einem Relief.⁴ Selbstverständlich sind die Schlangen als Totenschlangen angesprochen und für die chthonische Natur der Dioskuren ins Feld geführt worden.⁵ Die Amphoren, aus denen die Schlangen kosten, müssen dann als Grabpithoi erklärt werden. Eine bessere Erklärung ergibt sich jedoch aus dem Vergleich mit Zeus Ktesios, der in Schlangengestalt dargestellt wird und dem eine Panspermie in einem Krug vorgesetzt wird. Auch die Dioskuren sind ursprünglich schlangengestaltige Hausgötter, denen ihre Nahrung in Amphoren dargebracht wurde.⁶ Ihr Symbol, die Dokana, sind das Fachwerk eines Hauses. Sie waren die Hausgötter der spartanischen Könige.⁷

Das wird durch den Kult bestätigt, in dem den Dioskuren eine Kline gebreitet und ein Mahl vorgesetzt wird; die Mähler werden Theoxenien genannt. Theron feierte in seinem Haus ihnen zu Ehren Theoxenien, ebenso Iason von Pherai; sie kamen zur Bewirtung zu Pamphaes, dem Ahnvater des Argivers Theaios; Bacchylides lädt sie zu Xenien ein, bei denen Gesang und Wein nicht fehlen sollen; der Arkader Euphorion empfing sie in seinem Haus; an Phormion, der ihnen die Kammer nicht aufschließen wollte, rächten sie sich, hinterließen aber einen Tisch und eine Silphionstaude.⁸ Als die Lokrer auf ihre Bitte um Hilfe in Sparta die Antwort erhielten, daß man ihnen die Tyndariden als Bundesgenossen geben wolle, opferten sie und breiteten ihnen eine Kline auf dem Schiff.⁹ Die Athener setzten den Dioskuren auf dem Tisch im Prytaneion zum Frühstück nach der alten Lebensweise Käse, eine Art von Kuchen (φυστή), vom Baum gefallene Oliven und Lauch vor.¹⁰ Die öffentlichen Kultkollegien und Theoxenien mögen übergangen werden; nur sei bemerkt, daß das Kollegium in Sparta einen σιδέκτας hat, d. h. einen, der τὸ σιῶ empfängt. Ihr Heiligtum heißt θαλάμη, Kammer,¹¹ wie das des Zeus Ktesios das ταμειῶν ist.

¹ A. a. O. S. 161 Nr. 291.

² E. Gerhard, Akad. Abh. Tf. 48, 3.

³ Zwei abgebildete Wiener Vorlegeblätter IV Tf. 9, 9 u. 10; eine RL. S. 1171; British Museum Catalogue of Coins, Peloponnesus, Tf. XXIV 11; wohl aus Platzmangel nur eine 4-6.

⁴ Tod u. Wace a. a. O. S. 193 Nr. 588 Abb. 68.

⁵ Z. B. a. a. O. S. 115; E. Küster, Die Schlange in der griech. Kunst u. Religion, RGVV. XIII: 2, 1913, S. 77 f.

⁶ Nilsson, Athen. Mitt. XXXIII, 1908, S. 282 = Opusc. I S. 27 f.

⁷ Diesen Schluß, obgleich mit Unzugehörigem vermischt, zog J. G. Frazer, Lectures on the Early History of Kingship, 1905, S. 32 ff., aus der Erzählung des Herodot V 75, daß die spartanischen Könige die Tyndariden ins Feld mitführten; wenn nur der eine König auszog, blieb auch der eine der Tyndariden zu Hause. Ed. Meyer,

RhM. XLI, 1886, S. 578 A. 2, meint, daß die Dioskuren aus dem spartanischen Doppelkönigtum erwachsen und lediglich sein Abbild in der Götterwelt sind; die Mythen seien sekundär.

⁸ Pind., Ol. III, Θήρωνι Ἀκραγαντίνῳ εἰς θεοξένια, bes. V. 34 f.; Polyän, Strat. VI 1, 3; Pind., Nem. X V. 49 ff.; Bacchylides fr. 28 Bergk⁴ bei Athen. VI p. 500 B; Hdt. VI 127; Paus. III 16, 3. Gesammelt und besprochen von F. Deneken, De Theoxeniis, Diss. Berlin 1881 S. 10 ff.

⁹ Diodor VIII 42.

¹⁰ Der alte Komiker Chionides, fr. 7 Kock, bei Athen. IV p. 137 E.

¹¹ Tryphon bei Ammonios p. 68 Valkenaer sagt, daß das Wort oxytoniert Heiligtum der Dioskuren (vgl. Eustath. zu Z 248 p. 640, 9 u. bes. zu ε 432 p. 1541, 45), barytoniert dagegen κατάδους, Schlupfloch, bedeutet. θαλάμη ist gleich θάλαμος, vgl. θαλαμηπόλος, θαλαμήσιος. Ich habe das, Athen.

Mehrere Monumente stellen diese Theoxenien der Dioskuren dar.¹ Auf einer weißgrundigen attischen Lekythos im British Museum erscheinen sie reitend über einer gebreiteten Kline, ebenso auf einer Stele aus Larissa in Thessalien; unter ihnen schwebt Nike, vor der Kline steht ein mit Speisen beladener Tisch, daneben zwei Verehrer; die Stele ist den θεοὶ μεγάλοι geweiht.² Auf einigen Terrakotten aus Tarent (Taf. 29, 5; o. S. 408) schweben die Dioskuren über einem mit Früchten und Kuchen beladenen Tisch. Wer die Dioskuren für Heroen in dem Sinn von chthonischen Göttern hält, wird behaupten, daß die Mahle solche sind, wie sie den Verstorbenen und Heroen dargebracht werden. Das ist aber offenbar unrichtig, denn Totenmahle bringt man nicht im Hause der Lebenden, sondern auf dem Grab dar. Der Heroenkult haftet an dem Grab oder dem Heiligtum des Heros und wird nicht ins Haus verlegt. Der Kult der Dioskuren ist ein ausgesprochener Hauskult; den göttlichen Beschützern des Hauses wird von dem Hausherrn und den Hausgenossen ein Mahl vorgesetzt. Eine Abkürzung des Kultes stellen die Amphoren dar, die wie die Krüge des Zeus Ktesios eine Panspermie o. dgl. enthalten haben werden. Die Dioskuren erscheinen in Schlangengestalt, um aus ihnen zu kosten, und die Schlange ist die Verkörperung des hausbeschützenden Geistes.

In Sparta haben aber die Dioskuren eine Metamorphose erfahren, welche an diejenige erinnert, dank deren die minoische Haus- und Schlangengöttin in die wehrhafte Beschützerin des Königs und der Stadt übergang. Die Hausgötter der Könige, welche diese, wenn sie in den Krieg hinauszogen, begleiteten, sind zu Kriegshelfern und ritterlichen Jünglingen geworden, sie sind mit einem Heroenpaar verschmolzen, weil auch die Heroen besonders Kriegshelfer waren. Wie die Heroen erscheinen die Dioskuren als Helfer im Kampf z. B. in der Schlacht bei Sagra, in der die Lokrer die Krotoniaten besiegten;³ dies ist das Vorbild ihrer Erscheinung in der Schlacht bei Regillus; daher werden sie σωτήρες genannt.⁴ Auf dem Glauben an ihre Epiphanie beruht die Geschichte von den beiden messenischen Jünglingen, welche, als die

Mitt. XXXIII, 1908, S. 282 A. 1 = Opusc. I S. 28 A. 10, falsch dargestellt, da ich mich von dem Bann der chthonischen Auffassung nicht ganz freigemacht hatte.

¹ Zusammengestellt von S. Reinach, *Les Théoxénies et le vol des Dioscures*, Rev. arch. 1901, II, S. 35 ff. = *Cultes, mythes et religions* II, 1906, S. 42 ff., mit verfehlter theriomorpher Erklärung (Schwäne). Die Geburt aus dem Ei wird zuerst, und zwar nur in bezug auf Helena, erwähnt in den Kyprien, fr. 6 Kinkel. Weniger ungereimt, aber auch unrichtig ist die Ansicht, daß die Dioskuren ursprünglich pferdegestaltig waren; ihr war sogar Wilamowitz, *Hermes* XXVI, 1891, S. 242, unter dem Eindruck eines neuentdeckten Fragments von der Antiope des Euripides, wo Amphion und Zethos λευκὸ πῶλῳ τοῦ Διὸς genannt werden, geneigt; πῶλος bedeutet aber metaphorisch Jüngling (Farnell, *Hero Cults* S. 215). Das Pferd führen sie als Heroen

und Vorkämpfer, auf den tarentinischen Terrakotten erscheinen sie wie die alten Reisigen auch zu Wagen. Man hat dafür auch den Namen ihrer Bräute, der Λευκίπιδες, den auch ihre Priesterinnen trugen (Paus. III 16,1), angeführt; Wilamowitz, *Textgesch. d. griech. Bukoliker* (Philolog. Untersuchungen XVIII), 1906, S. 188 A. 1; G. d. H. I S. 153 u. 230 ff. Sie sind sekundär und beweisen nichts.

² Wiener Vorlegeblätter IV Tf. 9, 2 u. 3; Dict. ant. II S. 256. Die Vasen RL. I S. 1170; British Museum, Catalogue of Vases II Nr. 633. Die Inschrift des Reliefs (2. Jahrh. v. Chr.) IG. IX: 2, 581. Die Dioskuren wurden in Kleitor und Kephalaί θεοὶ μεγάλοι genannt, Paus. VIII 21, 4 bzw. I 31, 1.

³ Justin XX 3, nach Timaios; mehr bei Robert, *Gr. Heldensage* S. 320 A. 4.

⁴ Zuerst Terpanδρος fr. 3 Bergk, ὦ Ζανὸς καὶ Ἀήδας κάλλιστοι σωτήρες.

Dioskuren ausstaffiert, das spartanische Heer bei einem Fest der Dioskuren überfielen und ein großes Blutbad anrichteten.¹ Sie erscheinen nämlich auch bei den Theoxenien, wie die Denkmäler zeigen. So ist die Epiphanie, die Erscheinung als Nothelfer, zu einem charakteristischen Zug geworden. Als der Dichter Simonides die Dioskuren am Hofe des Skopas in einem Lied gepriesen hatte, erschienen sie vor der Tür des Saales und riefen ihn hinaus, gerade ehe der Saal über den Versammelten einstürzte.² Besonders sind sie zu Helfern in Seenot geworden, wohl nicht ohne Einfluß der mit ihnen vermischten Kabiren, was, ebenso wie ihre Beziehung auf Sterne, einer verhältnismäßig späten Zeit angehört.³

6. Zeus Meilichios. Zeus Meilichios ist, wie die Kulte zeigen, ein alter Gott, dessen wahre Bedeutung sich dem Namen entnehmen läßt. Dieser kommt von *μελίσσω* und bezeichnet demnach nicht einfach „den Gütigen, Gnädigen“, sondern denjenigen, der (durch Sühnung) gütig und gnädig gestimmt worden ist.⁴ Über sein Fest in Athen, die Diasia, sind wir sehr schlecht unterrichtet, obgleich es das größte Zeusfest der Athener genannt werden konnte;⁵ es heißt, daß es *μετὰ στυγνότητος τινος* gefeiert wurde.⁶ Der Ort des Festes ist unbekannt; der Gott hatte mehrere Kultstätten in Athen (u. S. 412f.). Bei der Furt des Kephissos stand ein Altar des Zeus Meilichios; an ihm soll Theseus von den Phytaliden nach der Tötung des Sinis und anderer gereinigt worden sein.⁷ Zur Sühnung des Blutbades im J. 418 v. Chr. errichteten die Argiver eine Statue des Zeus Meilichios, die von Polyklet verfertigt wurde.⁸ Mit dem Kult des Zeus Meilichios ist das *Διὸς κῶδιον* verbunden (o. S. 100ff.), und dies zeigt, wie er zu einem Sühnegott geworden ist. Es wurde in einem Ritus gebraucht, in dem man böses Wetter abzuwenden suchte; so wurde der stürmende Zeus, *Μαιμάκτης*, zum gütigen, *μελίχιος*; diese beiden werden einander entgegengestellt.⁹ Abwehr- und Sühneriten sind anfänglich identisch. Zeus Meilichios hat aber auch eine andere Seite, er tritt als Reichtumspender auf. Xenophon brachte ihm auf den Rat eines Sehers ein holokaustisches Opfer, um aus seiner Geldnot befreit zu werden.¹⁰

¹ Paus. IV 27, 1 ff.

² Callim. fr. 71; Cicero, de or. II 352 ff. u. a.

³ Cook, Zeus I S. 760 ff.; zuerst Eur., Hel. V. 140.

⁴ J. W. Hewitt, The Propitiation of Zeus, Harvard Studies in Class. Philology XIX, 1908, S. 61 ff., sucht, von der These ausgehend, daß nur die chthonischen Götter Sühnopfer erhalten, nachzuweisen, daß ein älterer chthonischer Gott in Zeus aufgegangen ist; als Materialsammlung benutzbar. Farnell, Cults I S. 66, behandelt die hierher gehörigen Formen des Zeus; Zeugnisse S. 171 f.

⁵ Thuk. I 126; Schol. Aristoph. Nub. V. 408; Deubner, Att. Feste S. 155 ff.; u. S. 412.

⁶ Schol. Lukian, Ikaromen. 24 p. 107, 15 Rabe u. Timon. p. 110, 27 f. Hesych s. v. *Διάσια*. Merkwürdig, aber nicht ganz zu-

verlässig ist die Nachricht bei Ps.-Lukian, Charidemus 3 (vgl. 1), daß bei den Diasien ein literarischer Agon stattfand, an dem der Preis in Getreideähren bestand; s. weiter u. S. 412 u. A. 14.

⁷ Paus. I 37, 4; Plut., Theseus 12. Die Verbindung der Phytaliden mit dem Feigenbaum hat S. Reinach zu ziemlich ausschweifenden Spekulationen benutzt, Les Sycophantes et les mystères de la figue, Rev. ét. gr. XIX, 1906, S. 335 ff. = Cultes, mythes et religions III, 1913, S. 92 ff.

⁸ Paus. II 20, 1 f.

⁹ Hesych s. v. *Μαιμάκτης*· *μελίχιος*, *καθάριστος* Plut., de coh. ira p. 458 C, führt aus, daß der König nicht jähzornig sein darf, *διὸ καὶ τῶν θεῶν τὸν βασιλέα μελίχιον*, *Ἀθηναῖοι δὲ μαίμακτον οἶμαι καλοῦσιν*; vgl. Wilamowitz, G. d. H. I S. 227 A. 2.

¹⁰ Xenoph., Anab. VII 8, 1 ff.

Der 73. orphische Hymnus preist ihn als Reichtumsspender, wenn er strotzend in ein Haus hineinzieht, nennt ihn aber auch Sender von Nöten. Auf einem Relief aus Peiraeus (s. u. S. 413) wird er mit einem Füllhorn thronend dargestellt. Meilichios erscheint wie Ktesios zuweilen selbständig ohne den Zusatz Zeus. Das Berliner Antiquarium besitzt eine Bronzeschlange aus dem nördlichen Peloponnes mit einer Weihinschrift für Meilichios;¹ in Schlangengestalt erscheint der δαίμων Μελίχιος auf Stelen von Lebadeia.² Von vier anderen Stelen aus Lebadeia sind zwei dem Δι Μελεχίω geweiht³ und ebenso eine dritte aus Anthedon.⁴ Die beiden anderen Stelen der eben erwähnten vier aus Lebadeia sind dem Δήμονι Μελιχίω bzw. Μελίχῳ geweiht. In Orchomenos verordnete ein Volksbeschluß, daß den Opfernden ἐν τῷ Μελιχίῳ Trinkwasser verschafft werden sollte;⁵ und in Thespias gab es ein ἱερὸν τῷ Μελιχίῳ.⁶ Nahe Ephesos wurde ein frühhellenistisches Relief gefunden, das ihn thronend mit einem Szepter (?) zeigt, hinter seinen Beinen schießt eine Schlange hervor.⁷ Auf Delos tritt er zu den ägyptischen Göttern hinzu,⁸ und aus Hierocaesarea kommt ein ihm geweihter Altar.⁹ In Selinus, wo er ein Tempelchen neben dem Bezirk der Demeter Malophoros hatte, wurde er sowohl Μελίχιος wie Ζεὺς Μελίχιος genannt.¹⁰ In Thespias erscheint neben ihm die Μελίχη und in Hierapytna eine Ἥρα Μηλιχία.¹¹ Schließlich gibt es auch eine kollektive Gruppe der Μελίχιοι.¹² In Myonia in Lokris waren ein Hain und ein Altar der θεοὶ Μελίχιοι; die Opfer waren nächtlich und das Fleisch mußte auf der Stelle vor dem Sonnenaufgang verzehrt werden.¹³

In Athen wurde zu Ehren des Zeus Meilichios das alte Fest der Diasia¹⁴ am 23. Anthesterion gefeiert, an dem die Leute θύματα ἐπιχώρια, nach dem Scholiasten Backwerk in der Form von Tieren, opferten, Gastereien abhielten und die Kinder beschenkten; daneben hatte das Fest auch einen düsteren Charakter. Zeus Meilichios hatte mehrere Kultstätten in Athen, am

¹ Arch. Anz. 1922 S. 76 Nr. 25; die Inschrift SEG. III 329, ἱερός ἐμι τῷ Μελιχίῳ τῷ Πελ(λ)όναι.

² Delt. arch. III 1917, S. 422 Nr. 2; wohl eine der zwei unveröffentlichten Stelen, die als im Museum von Chaironeia befindlich erwähnt werden, Athen. Mitt. XXXIX, 1914, S. 216 A. 2. Es mag auch an das nicht beschriftete Relief aus Sialesi in Böotien (Eteonos) in Berlin mit Adoranten vor einer sich aufbäumenden Schlange erinnert werden, abgebildet bei Cook, Zeus II S. 1152 Abb. 967; Harrison, Proleg. S. 21 Abb. 5

³ Die eine BCH. L, 1926 S. 423, die anderen zwei gehören zu den vier sog. Hermen aus Lebadeia.

⁴ BCH. XXVI, 1902 S. 324.

⁵ IG. VII 3169, vermutlich Ende des 3. Jh.

⁶ Delt. arch. XIV, 1931–32, Beilage 2a (nach S. 40) Z. 27; BCH. LX, 1936 S. 18 2 Z. 7.

⁷ Österr. Jh. XXV, 1929, Beiblatt S. 45; Inschrift Δημαγόραις Ἐσστιαίου Δι Μελιχίῳ

⁸ Inscr. de Delos. 2186.

⁹ J. et L. Robert, Inscriptions de Lydie, Hellenica VI, 1948, S. 52.

¹⁰ E. Gabrici, Il santuario della Malophoros a Selinunte, Mon. ant. XXXII, 1927, S. 91 ff., 382 f., 404 f.

¹¹ IG. VII: 1, 1814; Inscr. cret. III III 14, dem Zeus Melichios und der H.M. geweihter Altar römischer Zeit.

¹² IG. IX: 2, 1329, aus dem phthiotischen Theben; δαίμονες μελίχιοι in dem Säkularorakel bei Zosimos (H. Diels, Sibyllinische Blätter, 1890, S. 135) Z. 29; in den Acta Z. 11 dei milichei. In einer Inschrift aus Physkos im ozolischen Lokris, A. Wilhelm, Beiträge z. griech. Inschriftenkunde (Sonderschr. d. österr. archäol. Instituts VII, 1909) S. 136, wird Zeus Meilichios den Ἀγαθοῖς θεοῖς zugesellt.

¹³ Paus. X 38, 8.

¹⁴ Deubner, Att. Feste S. 155 ff. Der düstere Charakter bezieht sich auf den Sühnegott; ob man aus der zitierten Xenophonstelle auf holokaustische Opfer schließen darf, scheint fraglich. Picard S. 117 f. und Comptes rendus de l'acad. des Inscriptions, 1943, S. 158 f., sucht die Diasien mit dem o. S. 411 erwähnten Kult der Phthaliden zu verbinden: wir wissen zu wenig, um dar-

Kephisso, wahrscheinlich am Ilissos,¹ am Nymphenhügel,² in Alopeke (Ampelokipe)³ und die interessanteste an der Küste zwischen Zea und Munychia, wo er sowohl als Meilichios wie als Philios auftritt.⁴ Es gibt dort eine architektonisch ausgeschmückte Grotte, nahe dabei viele Votivnischen und auch einen Bezirk des Asklepios. Zeus Meilichios wird auf einigen der in der Nähe gefundenen Reliefs in menschlicher Gestalt thronend mit einem Füllhorn dargestellt (Taf. 28, 1); auf anderen nahe dem Munychischen Tor gefundenen Reliefs, von denen zwei in das Berliner Museum gelangt sind, als eine riesige, sich aufbäumende Schlange. Sehr bemerkenswert ist die Inschrift eines dritten Reliefs (Taf. 27, 2) mit einer Schlange; sie lautet nur 'Ηρακλείδης τῷ θεῷ. Andere Reliefs entbehren der Inschrift. An derselben Stelle sind dem Zeus Philios geweihte Reliefs gefunden, von denen einige einen menschlichen thronenden Gott, zwei aber eine Schlange darstellen; ein anderes des 4. Jahrhunderts zeigt eine um einen Altar sich ringelnde Schlange und an jeder Seite eine sich aufbäumende Schlange; alle drei Schlangen sind bärtig dargestellt. Hierzu gesellt sich ein Weihrelief an Zeus Meilichios aus Sunion mit zwei Schlangen⁵ und ein attisches Relief des 4. Jahrhunderts aus Korfu, das Zeus thronend mit zwei Schlangen zeigt.⁶

In einem bedeutungsvollen Aufsatz hat Picard ihn als durchaus chthonisch, einen Gott der Toten nachweisen wollen.⁷ Hinter dem Bezirk des kleinen Tempels in Selinus, der dem Zeus Meilichios zugeschrieben wird, ist ein Begräbnisplatz, auf dem Fluchtafeln gefunden worden sind. Es stehen dort zahlreiche Stelen⁸ von sehr verschiedenen Formen, von einfachen, länglichen Steinen bis zu pyramidenförmigen oder parallelepipedischen Hermen; unter diesen gibt es sowohl einfache wie gepaarte Stelen. Schließlich finden sich roh gearbeitete Hermen mit Köpfen, einige mit einem Kopf, andere mit zwei Köpfen, einem männlichen und einem weiblichen.⁹ Diese sind inschriftlos, und auch sonst sind Inschriften sehr selten, es gibt drei archaische,¹⁰ die den Zeus Meilichios erwähnen. Picard vergleicht die Hermen mit Köpfen mit den in dem Sakralgesetz von Kyrene (s. o. S. 90 A. 5) erwähnten κολοσσοί, die bei gewissen Sühneriten εἰς ὕλαν ἄεργον hinausgeworfen

über ein sicheres Urteil zu haben.

¹ Skias, Eph. arch. 1894 S. 134 ff.; Möbius, Athen. Mitt. LXI, 1936, S. 247.

² Dort sind zwei Weihungen gefunden, IG.² 4677 u. 4678.

³ IG. I² 866, ἱερὸν Διὸς Μελίχιο, Γῆς, Ἀθηναίας. Er scheint in den alten Fasti, IG I² 840, unter dem Monat Thargelion erwähnt zu sein (die Diasien wurden in Anthestierion gefeiert); sie sind leider so fragmentarisch, daß nichts Sicheres ausgemacht werden kann.

⁴ P. Foucart, BCH. VII, 1883, S. 507 ff.; Cook, Zeus II S. 1104 ff. (Meilichios) u. 1173 ff. (Philios); Harrison, Proleg., S. 14 ff. mit Abb.; A. Furtwängler, Sog. „Totenmahl“-Relief mit Inschrift (in Kopenhagen, dem Zeus Epitoleios Philios geweiht), Sitz.-Ber. Akad. München 1897 I S. 401 ff. (Taf. 28, 2).

⁵ Arch. Anz. 1925 S. 314.

⁶ Athen. Mitt. a. a. O. A. 3.

⁷ Ch. Picard, Sanctuaires, représentations et symboles de Zeus Meilichios, Rev. hist. rel. CXXVI, 1943, S. 97 ff.

⁸ Siehe Abb. 61 S. 103 bei Gabrici.

⁹ Vgl. o. S. 206; abgebildet bei Gabrici Taf. XXIX.

¹⁰ Gabrici S. 382 ff. Nr. 3, τῷ Διὸς τῷ Μελίχιο ἐπὶ Προτῇ Εὐμενίδῳ τῷ Πεδιάρχῳ; 4, Δυκίσκο ἐπὶ Μελίχιο; 5, Μελίχιος τὸν Κλευλίδῃ. Lichtdruck bei Gabrici, Taf. XCVII. Die Lesung von den Buchstaben ΠΡΟΤΑ als πρώτη, 'vortrefflich', ist unmöglich. Es ist der älteste Beleg des Namens Πρωτῆς; wenn der Name des Großvaters folgt, wird der Artikel bei dem Namen des Vaters nicht selten ausgelassen. Nr. 9 hat wahrscheinlich το Μιλ . . . σαφο; Nr. 6–8 u. 10, 11 nur Personennamen. Zu vergleichen ist Ἐρμοῦ καταχθονίου auf thessalischen Grabsteinen (u. S. 479). Ein

werden sollen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Platz, wo auch Verwandte begraben wurden, als ein Wildernis betrachtet wurde – daß Fluchtafeln hier niedergelegt wurden, ist eine andere Sache. Es kann kein Zweifel obwalten, daß diese Stelen überhaupt Grabmäler sind, und als solche betrachtet Picard selbst diejenigen aus Lebadeia. Hermen wurden ja in alter Zeit auf Gräbern aufgestellt. Die schweigende Voraussetzung, daß das Wesen, das so oft nur Meilichios, δαίμων Μελίχιος genannt wird und auch im Plural erscheint, Μελίχιοι, Zeus sei, ist die fragliche Grundlage für die Ausführungen Picards. Es ist nicht glaublich, daß Zeus nachträglich aus der Bezeichnung entfernt worden ist, Meilichios dürfte Anspruch darauf haben, das Ursprüngliche zu sein. Dann fragt es sich, wie dieses Wort zu verstehen ist, dem in Selinus immer ein Personennamen im Genetiv hinzugefügt ist. Die Vermutung scheint möglich, daß es einmal den Totengeist bezeichnete in seinem entsühnten und gütigen Aspekt. Da der Geisterglaube verblaßte, verlieh man ihm einen größeren Anschauungsgehalt durch die Hinzufügung von δαίμων – der dem Grab entstiegene Dareios wird ja bei Aischylos δαίμων genannt –; das Endergebnis war, daß er in den Sühnegott Zeus Meilichios aufging. Die Schlange des Zeus Meilichios ist also wirklich die Totenschlange. Mit dieser Auffassung wird es verständlich, daß Zeus Meilichios auch als Geschlechtsgott erscheint. Die Geschlechter hatten, wenigstens oft, ihre gemeinsamen Begräbnisplätze,¹ und vor allem in alter Zeit galt das Individuum wenig, das Geschlecht fast alles. Die Toten verdichteten sich sozusagen zu einem Generalnenner für die gnädigen Hingeschiedenen des Geschlechts, dem Zeus Meilichios. Wenn diese Auffassung richtig ist, fällt ein neues Licht auf den Totenglauben der Griechen in alter Zeit, das vielleicht überraschend scheint, aber mit den uns schon bekannten Anschauungen im besten Einklang steht.

Zeus Meilichios sieht in einigen dem Zeus Ktesios ähnlich, obgleich er verschiedenen Ursprungs war. Wie dieser wurde er in Schlangengestalt abgebildet, er war Reichtumsspender und wurde thronend mit einem Füllhorn dargestellt. Diese Seite seines Wesens sollte nicht ganz beiseite geschoben werden. Die Sache liegt so, daß der Name des alten Sühnegottes wegen seiner Bedeutung „der Gütige, Gnädige“ auf die reichtumspendende Schlange und ihren Gott übertragen wurde, was vermutlich recht spät erfolgte. In der hellenistischen Zeit erscheint er wie Philios als Gott der Freundschaftskreise.² Es ist noch zu bemerken, daß auch der Agathos Daimon, dem am Ende des häuslichen Mahles gespendet wurde, in Schlangengestalt erscheint.³

7. Zeus Soter. Diesen Göttern nahe steht wieder Zeus Soter.⁴ Seinen Namen, der ihn als den Retter und Bewahrer nicht nur des einzelnen, son-

Zufallsfund aus der Nähe von Kroton ist ein viereckiger Pfeiler, dessen unteres Ende für die Einlassung in einen Sockel bearbeitet ist: er trägt die archaische Inschrift: τῷ Διὶ τῷ Μελίχιῳ, Φάφλος ἡέξατο, Notizie degli scavi, 1952, S. 167 f.

¹ Inschrift aus Megara, Διὶς Μελίχίου Πανφύλο, JHS. XVIII, 1898, S. 332; die aus Selinuss. S. 413 A. 10 Nr. 5; vgl. K. Hanell, Megarische Studien, Diss. Lund 1934 S. 178.

² Felseninschriften aus dem Gymnasium auf Thera, IG. XII: 3 Suppl. 1316; Διοσμήλιχιασταί auf Nisyros, IG. XII: 3, 104. Über Zeus Philios s. u. S. 808 f.

³ O. Jakobsson, Daimon och Agathos Daimon, Diss. Lund 1925, bes. S. 121 ff.

⁴ Siehe die o. S. 403 A. 1 bzw. A. 9 angeführten Arbeiten von Sjövall S. 85 ff. u. Nilsson; L. Deubner, N. Jahrb. f. klass. Alt. XLIII, 1919, S. 391 ff.

dern auch des Staates bezeichnet, verdankt er eine stattliche Reihe von Kulturen, die freilich durchgehend kein besonderes Interesse bieten.¹ Ihm wird auch bei dem Gelage die erste oder die dritte Spende gewidmet; Aischylos nennt ihn neben den oberen und den unterirdischen Göttern als den dritten Schirmherrn des Hauses.² Ihm sind ferner eine Zahl der auf Thera gefundenen Hausaltäre geweiht, allein und einmal zusammen mit Hestia, ein anderes Mal mit Agathos Daimon.³ Er war ein beliebter Hausgott, Schützer des Hauses. Es würde einen wirklich nicht wundernehmen, wenn Zeus Soter in Schlangengestalt auftauchte. Wenigstens tut es der δαίμων Σωσίπολις in Elis,⁴ der einen gleichbedeutenden Namen trägt. Der Mythos erzählt, daß, als die Arkader in Elis einfielen, eine Frau mit einem kleinen Kind auf dem Arm erschien und sagte, sie habe das Kind geboren und gebe es den Eleern als Mitstreiter. Die Eleer legten das Kind nackt zwischen die beiden Heere, und als die Arkader angriffen, verwandelte es sich in eine Schlange, worauf die Arkader erschrocken flohen. Der Kult war mit einem in Griechenland sonst unerhörten Geheimnisreichtum umgeben (o. S. 75). Sosipolis hatte den inneren Raum in dem Tempel der Eileithyia inne, in den nur die Priesterin mit bedecktem Kopf und Gesicht eintreten durfte; sie brachte ihm Badewasser und Honigkuchen. Natürlich ist Sosipolis als chthonisch angesprochen worden;⁵ er wird aber nicht einmal als Heros, sondern als Daimon bezeichnet. Die eigentümlichen Kultbräuche erinnern weit mehr an den Kult der Vesta in Rom; er war ein Daimon der *penetralia*, nur das kann die Abgeschlossenheit erklären. Sonst ist Sosipolis nur aus Magnesia a. M., und zwar als Epitheton des Zeus, bekannt, wo ihm ein Opfer gebracht wurde, das die deutlichste Beziehung auf die Saaten hat (o. S. 153 f.). Ob ein Zusammenhang besteht, mag dahingestellt werden; was den eleischen Sosipolis betrifft, so fehlt eine solche Beziehung, wenn nicht die Statue zu Elis, wo Sosipolis als Kind mit sternengeschmückter Chlamys und Füllhorn dargestellt war,⁶ darauf deutet. Es ist jedenfalls verständlich, daß der Gott, der die Saaten schützt, und der Gott, der den Getreidevorrat schützt, sich miteinander berühren; Zeus tut beides, obgleich er von dem ersteren Amt verdrängt wurde.

Wenn, man sich nur von dem Vorurteil frei macht, daß jede Schlange ein Totentier sei, und recht bedenkt, daß die Hausschlange ebenso häufig ist und in dem europäischen Volksglauben eine noch größere Rolle spielt, sind die in den letzten Abschnitten besprochenen, zunächst auffälligen Erscheinungen nicht schwer zu verstehen. Die Hausschlange schützte den Vorrat des Hauses, der in alter Zeit vor allem der in die unterirdischen πύλαι oder σποδοί niedergelegte Getreidevorrat war. In diesen Hohlräumen wird man oft Schlangen angetroffen haben; ihre Bilder aus Teig wurden an den Thesmophorien in solche niedergelegt. So versteht man auch die Rolle, welche die Schlangen in dem eleusinischen Kult haben, wo sie den Wagen des Ackerbauheros Triptolemos ziehen. Die ganze Art der griechischen Religion

¹ Langes Verzeichnis in RL. IV S. 1262 ff. mit Nachträgen VI S. 661.

² Aischyl., Suppl. V. 24 ff., οὐκ οὐραλάξ.

³ IG. XII: 3, 430; Suppl. 1357, 1363, 1366.

⁴ Paus. VI 20, 2 ff.

⁵ C. Robert, Athen. Mitt. XVIII, 1893, S. 37 ff.; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 24.

⁶ Paus. VI 25, 4; dieses Bild dürfte einer späteren Zeit angehören, es wurde nach einem Traumgesicht aufgestellt.

drängte dazu, den Schlangenkult in die gewohnte Götterwelt einzureihen; er widerstrebte aber seiner Natur nach diesem Bemühen. Man griff nach beschreibenden Namen, die als Sondergötter angesprochen werden können, Ktesios und Pasios, Soter, Philios, Agathos Daimon, nahm einen entsprechenden Kulttitel auf, Meilichios;¹ die Gottheit tritt nicht nur einzeln, sondern auch kollektiv auf, die Dioskuren. Der Zustand ist lehrreich für die Anpassung einer alten Kultgewohnheit an die geläufige Vorstellungsweise der griechischen Religion. Tierverschwendung war verschwunden, also griff man zu beschreibenden Namen, und da diese zu blutlos waren, reihte man sie schließlich an einen der großen Götter an. Dieser wurde Zeus, so wenig er auch dafür paßte, weil er seit der Vorzeit der Schützer des Hauses war, oder auch seine Söhnchen. Wenn man den Vorgang analysiert, sieht man, daß Zeus nicht so sehr in Schlangengestalt verehrt wurde, sondern vielmehr daß die Schlangenveneration ihm äußerlich angehängt wurde.

8. Zeus als Sühnegott. Was oben S. 411 dargelegt wurde, betrifft aber nur die eine Seite des Sühnegottes Zeus. Er erscheint auch, obgleich selten, in der Blutsühne, in der Mythologie besonders in dem Mythos des Ixion, der übrigens in Verbindung mit dem Wetterzauber steht;² schon Aischylos deutet auf diesen Mythos als den Prototyp der Mordsühne hin und läßt Apollon sich dabei auf seinen Vater berufen. Es wird erzählt, daß niemand, weder unter den Menschen noch unter den Göttern, den Ixion reinigen wollte, weil er als erster einen Stammesgenossen getötet hatte, daß aber Zeus es getan habe.³ Wichtig, weil zeitgenössische Anschauungen wiedergebend, ist die Erzählung des Herodot von Adrastos, den Kroisos gereinigt und aufgenommen hatte, der darauf aber unvorsätzlich seinen Sohn tötete.⁴ Als Kroisos das Unglück erfuhr, rief er den Zeus Katharsios und den ἐπίστιος an, weil er den Mörder in sein Haus aufgenommen hatte, und den ἐταρήριος, weil er ihn seinem Sohn als Wächter bestellt hatte. Sonst trägt Zeus den Beinamen καθάρσιος⁵ nur selten. In Olympia hatte Zeus Katharsios einen Altar, vielleicht

¹ Es ist bedauerlich, daß das Verhältnis der Kulte dieser Götter, die sich alle nebeneinander im Piräus finden, dort unklar ist. Nach Isaios VIII 16 wurde dem Zeus Ktesios dort ein Opfer gebracht von einem Mann, der eine Seereise vorhatte. Zeus Meilichios und Philios scheinen nur verschiedene Namen desselben Kults zu sein. Der Tempel des Zeus Soter war der hervorragendste der Stadt (Paus. I 1, 3; Strab. IX p. 395), und ihm zu Ehren wurden die Diisoterien unter großem Aufwand gefeiert (Deubner, Att. Feste S. 174 ff.). Die Zeugnisse für das Fest sind recht spät, das älteste sind die Hautgelderrechnungen (IG. II² 1496 a Z. 88 ff., b Z. 118 f.), da das dort erwähnte Opfer an Zeus Soter auf sie zu beziehen ist. Neben Zeus Soter stand Athena Soteira. Es ist auffällig, daß, während es viele Kultdenkmäler des Meilichios und des Philios gibt, solche für den großen Zeus Soter fehlen bis auf eine Inschrift, 'Ερμού και Διός Σωτήρος (A. Wilhelm, Beitr. z.

gr. Inschriftenkunde S. 52), die wahrscheinlich aus demselben Heiligtum stammt, das jene abgegeben hat. Ich komme nicht von dem Gedanken los, daß sie alle im Grunde identisch sind. Freilich müßte man dann annehmen, daß, als die aufblühende Hafenstadt mit Tempeln versehen werden sollte, man jenem populären Gott, der unter mannigfachen Namen verehrt wurde, offiziell aber als Soter, einen Tempel an einem neuen Ort baute.

² Nilsson, Myc. Origin Greek Myth S. 135 A. 19.

³ Aischyl., Eum. V. 717 f u. 441. Darauf bezieht sich wohl Aischylos fr. 327 Nauck². Am ausführlichsten Schol. Apoll. Rhod. III V. 62; Parallelstellen in Wendels Ausgabe der Scholien und in RL. s. v. Ixion.

⁴ Hdt. I 44.

⁵ Er erscheint z. B. u. a. in einem Verzeichnis käuflicher Priestertümer in Hylarima in Karien, BCH. LVIII, 1934, S. 351.

zusammen mit Nike,¹ und die Vorschrift des Solon, bei drei Göttern zu schwören, *ἱεσίος, καθάρσιος, ἔξακυστήρ*,² wird mit Recht auf Zeus bezogen. Es ist zu bemerken, daß in den wenigen Fällen, wo Zeus als Sühnegott auftritt, immer die verwandtschaftlichen und moralischen Beziehungen hervorgehoben werden. Zeus war nicht an sich Sühnegott, weil aber die Blutsühne, die gar nicht jung ist (oben S. 98ff.), der Sühne des Verbrechens vorangehen mußte, kam es, daß Zeus sich auch der Sühnung annahm. Er wurde aber von den Sühnungen verdrängt, weil ein anderer Gott, Apollon, sich dieser rituell und speziell annahm, und da dadurch das Rituelle stark betont wurde, kam die moralische Bedeutung der Sühnung nicht zu derjenigen Geltung, die vielleicht möglich gewesen wäre.

9. Zeus als Beschützer der moralischen, gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung. In dem Namen Vater, der dem Zeus schon in der Vorzeit der Griechen beigelegt war, lag ein fruchtbarer Same beschlossen, aus dem verschiedene Zweige sich entwickeln konnten und sich entwickelt haben. Er stellte den Zeus dar als das Ebenbild des Hausvaters, des Hauptes der patriarchalischen Familie, mit seiner gebietenden Macht und seiner damit verbundenen Verantwortlichkeit. Die eigentliche und tiefe Bedeutung dieser Tatsache ist dadurch verschleiert worden, daß einer der beiden Zweige einseitig hervorgehoben wurde, jener, der am einfachsten mit der homerischen Formel *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* gekennzeichnet werden kann. Er kann der mythologische genannt werden, da er auf dem Bestreben der Mythologie beruht, jedem Gott einen Vater zu geben, und dem Bestreben des Adels, seinen Stammbaum auf einen göttlichen Ahnvater zurückzuführen. Er ist aber nicht der älteste; die Zurückführung der Stammbäume auf Zeus gehört nicht in die Urzeit – sie fehlt sowohl in Indien wie in Rom, wo derselbe Gott den Namen Vater trägt, und geht also nicht in die indogermanische Urzeit hinauf –, noch hat Zeus die Menschen erzeugt. Die alten Götter treten als Geschwister des Zeus auf; diejenigen, die seine Kinder sind, sind minoischen Ursprunges oder eingewandert (vgl. u. S. 603). Auch die Göttergenealogien gehören nicht der Urzeit an, der Name Vater bezeichnet Zeus nicht als den Erzeuger, sondern als den Hausherrn.

Der griechische Staat ist auf der Familie gegründet, er war bis zur archaischen Zeit hinein und länger ein Geschlechterstaat. In alter Zeit war sein Haupt der König. Folglich wurde Zeus der Beschützer des Königs wie des Hausvaters, wie Hestia die Göttin nicht nur des Familienherdes, sondern auch die des Staatsherdes war. Wie oben dargelegt wurde (S. 345), schützte Zeus das Königtum und sein Recht. Als das Königtum abgeschafft oder richtiger gesagt zu einem republikanischen Amt heruntergedrückt wurde, verlor Zeus nicht seine Stellung; er wurde jetzt der Schutzherr der Stadt und ihrer politischen Freiheit. Daher gibt es die vielen, aber wenig ausgehenden Kulte des Zeus Polieus, seltener Poliouchos,³ neben den die Stadtgöttin

¹ Paus. V 14, 8.

² Pollux VIII 142; dazu ausführlich Cook, Zeus II S. 1093 A. 1. Vgl. den Zeus *σοῦξιος*: *ὁ καθάρσιος*, nach Eustath. zu η 116, p. 1572, 56; Cook a. a. O. S. 1103; Reisch H. d. A. V, 2, 1 2. A.

nach a. a. O.

³ Verzeichnis RI. III S. 2615 ff. m. Nachträgen VI S. 655. An die Dipolia in Athen sind die Buphonia angeschlossen, s. S. 152ff.

Athena Polias tritt, und die des Zeus Eleutherios.¹ Auf das demokratische Staatsleben bezieht sich der nicht seltene Beinamen Βουλαῖος, vgl. Ὀράτριος, d. h. Φράτριος.² Selbstverständlich schützte Zeus auch die Geschlechter; die Beinamen Πατρώος,³ Φράτριος,⁴ Ἀπατούριος,⁵ in die er sich mit anderen Göttern teilt – in jenen besonders mit Apollon, in diesen mit Athena und Poseidon –, klingen nach einer späteren Regelung des Kults der Geschlechter, welche lange die Grundsteine des Staatsbaus bildeten, deswegen aber auch staatlich geregelt wurden, wie es aus der Gesetzgebung des Solon in Athen bekannt ist.

Die Gesellschaft der ältesten und noch der homerischen Zeit ruht auf den ungeschriebenen Gesetzen, so auch die Macht des Hausvaters und des Königs; es lag diesen ob, die ungeschriebenen Gesetze aufrechtzuerhalten, und es war deshalb selbstverständlich, daß deren Schützer, Vater Zeus, ihnen seine Autorität verlieh. Er wurde daher zum Schützer der Moral, denn diese gehört in ältester Zeit auch zu den ungeschriebenen Gesetzen. Wenn eine Klasse im Besitz von Gesetzen, die schon in mündlich überlieferten Sätzen festgelegt waren, diese zu ihrem Vorteil wendet, und noch mehr, wenn die Gesetze aufgezeichnet werden und das wirtschaftliche Leben sich entwickelt, trennen sich Moral und Gesetz. Soweit die alten Moralgesetze noch kenntlich sind, betrafen sie, abgesehen von der Familie, vor allem denjenigen, der außerhalb der Gesellschaft stand oder sich gestellt hatte, den Fremden und den Verbrecher, besonders den Mörder. Mit der Moral kann auch der Eid in Verbindung gebracht werden. Der Eid kommt aber erst durch einen religiösen Ritus zustande (o. S. 139 ff.), während der Mörder erst um einen

¹ Verzeichnis RL. VI S. 619 ff.; bezeichnend ist der dem Zeus Eleutherios zum Dank für den Sieg bei Plataiai gestiftete Kult. Gleichbedeutend wird Zeus Soter; vgl. z. B. die nach dem Sieg über die Kelten in Delphi gestifteten Soteria.

² Verzeichnis RL. VI S. 612 f. Über den Zeus Ὀμολώιος, dessen Bedeutung unsicher ist, s. ebd. S. 645 ff. Zeus Ὀράτριος in den Verträgen von Hierapytna, SGDI. 5024 Z. 61, 5039 Z. 11, 5041 Z. 14.

³ Siehe u. S. 557 A. 1.

⁴ Verzeichnisse für die verschiedenen Götter RL. III 1684 ff. bzw. 2454 ff.; diese Verzeichnisse sind wie die meisten hier zitierten nach dem Epitheton geordnet, wodurch der wichtige Vergleich über das Vorkommen desselben Beinamens für andere Götter sehr bequem gemacht ist. Dazu die Inschriften g, h, n bei R. Herzog, Heilige Gesetze von Kos, Abh. Akad. Berlin 1928 Nr. 5 S. 35. Zu Zeus Φράτριος wurde Athena Φρατρία gesellt. Zwei Altäre, die wahrscheinlich je zu einem Tempel gehören, sind in Athen gefunden, Hesperia VI, 1937, S. 104 ff. u. VII, 1938, S. 612 ff.; der letztere gehört der Zeit um 300 v. Chr., der erstere dem 4. Jh. Das Pseudo-Geschlecht der Salaminioi opferte an Zeus Phratrion an den Apaturien, W. Ferguson, The Salaminioi of Heptaphylai and Sunion, ebd.

S. 1 ff. Z. 92. Auch in der Inschrift der Demotioniden (IG. II² 1237 = SIG.³ 921) steht Zeus Phratrion allein. Der Kult der Phratrion ist künstlich geregelt worden; vgl. u. S. 525 ff. u. Nilsson, Cults etc. S. 150 ff.

⁵ Zeus Ἀπατούριος hat diesen Namen von dem Geschlechterfest der Apaturien (Deubner, Att. Feste S. 232 ff.) und teilt sich in ihn mit Athena in Troizen, Paus. II 33, 1. Sonst wird er in dieser Eigenschaft in Athen Φράτριος genannt, Ἀπατούριος nur mit Hindeutung auf den Mythos bei Konon 39. Der Name des Geschlechterfestes scheint trotz der nicht geklärten Schwierigkeiten (Zitate bei Pfister in RL. VI S. 600 u. Deubner a. a. O. S. 232 A. 1) natürlich mit πατήρ zusammenzuhängen, wie schon die antike Deutung sagt. Die volksetymologische Verknüpfung mit ἀπατάω verschuldet die Nebenformen Ἀπατήνωρ (Et. m. p. 118, 54) und Ἀπατηνόριος (Bekker, Anecd. gr. I p. 416, 29) in der Apaturienlegende, das Aition von der Gründung des Tempels der Athena Apaturia in Troizen und schließlich die Aphrodite Apaturia. Das wichtigste ist nicht der Beiname an sich, sondern der Umstand, daß Zeus der Gott des Geschlechterfestes ist.

solchen, die Reinigung, ersuchen muß und der Fremde sich den Schutz der Religion zu verschaffen versucht; er trägt den Bittzweig (o. S. 126f.), oder setzt sich auf den Herd (o. S. 78f.). Es bestand an und für sich zwischen dem Schutzflehenden und demjenigen, dessen Schutz er suchte, kein gegenseitiges Verhältnis; ein solches wird erst durch den gewährten Schutz begründet. Der Mörder hatte sich mit einer Schuld belastet, die entsühnt werden konnte, und es gab Zeiten, in denen ein Mord, auch wenn er nicht unvorsätzlich war, mehr als ein Unglück denn als ein Verbrechen betrachtet wurde; wir wissen, wie die Männer und auch die Kinder bei Homer im Jähzorn losschlagen. Der Fremde war eigentlich rechtlos. Er war nicht immer einer, der aus seinem eigenen Lande zu fliehen genötigt worden war, da ein Verkehr, wie spärlich er auch gewesen sein mag, immer bestanden hat. Beides, die Sühnung des Mörders und der Verkehr, wurde durch die ungeschriebenen Gesetze ermöglicht, welche geboten, den Schutzflehenden zu schonen. Diese waren durch eine religiöse Scheu geschützt, die Homer zu den bekannten Worten zugespitzt hat, daß alle Fremde und Bettler von Zeus kommen.

Diese ungeschriebenen Gesetze standen unter dem Schutz des Zeus. Er ist der Gott der Schutzflehenden, und nur er hat Namen, die darauf sich beziehen, in mehreren Formen, *ἱκέσιος, ἱκέτας, ἱκετεύς, ἱκτήρ, ἱκταῖος, ἱκετήσιος, προστρόπαιος*, welche oft nicht nur in der Literatur, sondern auch in Inschriften vorkommen.¹ Sehr häufig in der Literatur und nicht selten in den Inschriften, und zwar schon in archaischer Zeit, wird Zeus Xenios erwähnt; anderen Göttern wird dieses Epitheton sehr selten und spät beigelegt.² Der Name bezeichnet den Zeus nicht nur als Schützer der Gastfreundschaft, wie er gewöhnlich übersetzt wird, sondern auch, und zwar besonders als den Schützer des Fremden. Unter den vielen Zeugnissen genügt es, die homerischen anzuführen, die besonders charakteristisch und lehrreich sind. Nausikaa sagt zu ihren Dienerinnen (ζ 207), *πρὸς γὰρ Διὸς εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοι τε πτωχοί τε*, und Odysseus erinnert den Kyklopen (ι 269),

ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεοῦς ἱκέται δέ τοί εἰμεν.

Zeὺς δ' ἐπιτιμῆτωρ ἱκετῶν τε ξείνων τε,

ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὄπηδῃ,

eine Stelle, die u. a. den nahen Zusammenhang zwischen dem *ἱκέσιος* und dem *ξείνιος* zeigt. Dasselbe kehrt wieder in der Erzählung von der Einkehr des Odysseus bei Eumaios, wo dieser (ξ 57 f.) die Worte der Nausikaa wiederholt. Der feierliche Eid des Odysseus, (ξ 158)

¹ RL. VI S. 631 ff.; Cook, Zeus II 2 S. 1096 ff. Dazu die Inschriften a-f bei Herzog a. a. O. Es bedeutet nicht viel, daß Apollon auf ephesischen Münzen der Kaiserzeit als *ἱκέσιος* bezeichnet wird. Unter den zahlreichen Belegen führe ich nur IGA. Add. 49 a = IG. V: 1, 700, *Διοικητὰ Δωλευθερίῳ* – es scheint mir nicht möglich, diese Worte mit Wackernagel, RhM. XLV, 1890, S. 482, als Personennamen aufzufassen –, und v 213 f., *Zeὺς σφεας τίσιαιτο ἱκετήσιος, ὃς τε καὶ ἄλλους ἀνθρώπους ἐφορᾷ καὶ τίνεται, ὃς τις ἀμάρτη*, von Odysseus gegen die Phäaken geäußert, von denen er

sich betrogen glaubt; also geht das *ἐφορᾷ* und *τίνεται* auf solche, die sich gegen Schutzflehende versündigen. Durch eine Umkehrung scheint die Bezeichnung des Verbrechers, *ἀλάστωρ, παλαμναῖος*, auf Zeus übertragen zu sein. Die Überlieferung in den Lexikographen und die zitierten Fragmente der alten Schriftsteller sind so verstümmelt, daß der Zusammenhang unsicher ist, s. Cook, Zeus II S. 1098 A.4–7; das Pherekydesfragment jetzt bei F.Gr. Hist. 3, 175 Jacoby.

² Verzeichnis RL. VI S. 522 ff.

ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα
 ἰστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἣν ἀφικάνω κτλ.,

erinnert an die schon angeführten Tatsachen, daß der Herd dem Schutzflehenden den ersten Schutz gewährt und daß das gemeinschaftliche Mahl das Schutzbündnis zwischen ihm und dem Wirt befestigt; als Zeuge dafür wird nur Zeus angerufen. Eumaios schließt mit den Worten, daß Odysseus ihm nicht mit angenehmen Lügen schmeicheln soll, ξ 388,

οὐ γὰρ τοῦνεκ' ἐγὼ σ' αἰδέσσομαι οὐδὲ φιλήσω,
 ἀλλὰ Δία ξένιον δείσας αὐτόν τ' ἐλεαίρων.

Fast grotesk wirkt die erlogene Erzählung des Odysseus von seinem Abenteuer in Ägypten. Als seine Leute die Ägypter geplündert und getötet haben, diese sich aber sammeln und die Räuber aufs Haupt schlagen, wirft er seine Waffen weg; umfaßt die Knie des ägyptischen Königs und küßt sie; dieser erbarmt sich, setzt ihn auf seinen Wagen, führt ihn nach Hause und schützt ihn gegen den Zorn des aufgeregten Volkes, das sich an den Räubern sehr verständlicherweise rächen wollte (ξ 282),

ἰέμενοι κτεῖναι· δὴ γὰρ κεχολώατο λίην,
 ἀλλ' ἀπὸ κεῖνος ἔρυκε· Διὸς δ' ὠπιζέτο μῆνιν
 ξεινίου, ὅς τε μάλιστα νεμεσᾶται κακὰ ἔργα.

So stark wirkt die Scheu vor dem Schutzflehenden und seinem göttlichen Schutzherrn. Dieser rächt auch die Übertretung schwer. Als Menelaos den Troer Peisandros erlegt hat, ruft er (N 623),

οὐδέ τι θυμῷ
 Ζηνὸς ἐριβρεμέτεω χαλεπὴν ἐδδείσατε μῆνιν
 ξεινίου, ὅς τέ ποτ' ὕμμι διαφθέρσει πόλιν αἰπὴν.

Das Geschick Trojas wird durch die Verletzung der Gastfreundschaft besiegt. In der alten Zeit, in der ein Fremder grundsätzlich als rechtlos galt, war die religiöse Scheu, sich an einem Fremden und Schutzflehenden zu vergreifen, das einzige Mittel, den Verkehr zwischen Stammesfremden zu ermöglichen und die Härte der stetigen Raubzüge und Kriege etwas zu mildern; sie war zugleich ein Ausdruck der menschlichen Barmherzigkeit, die unter göttliche Sanktion gestellt wurde. Unter solchen Verhältnissen erfüllten Zeus Hikesios und Xenios eine notwendige Funktion in dem gesellschaftlichen und sozusagen zwischenstaatlichen Leben. Mit der Entwicklung des Verkehrs und des Rechts, für die auch gerade wegen des gesteigerten Verkehrs das Fremdenproblem mit der Zeit immer bedeutsamer wurde – man denke an die πρόξενοι –, wurden die Verhältnisse zu den Fremden einigermaßen geregelt, jedoch nie ganz befriedigend und nicht so, daß der göttliche Schutz entbehrlich wurde. Zeus Xenios ist daher auch später ein vielgenannter Gott, und in Athen hat man auch einen Zeus μετοίκιος geschaffen. Man braucht kaum daran zu erinnern, daß bei vielen primitiven und Halbkulturvölkern dieselben Anschauungen und Sitten in bezug auf die Fremden

wiederkehren, um zu konstatieren, daß sie bei den Griechen in eine hohe Vorzeit hinaufgehen müssen, in der sie weit nötiger als später waren. Zeus, der die gesellschaftliche Ordnung aufrechterhielt, war der gegebene Beschützer der Ordnung auch in bezug auf Fremde und Schutzfliehende. Es ist kein Zweifel, daß er dies lange vor Homer und schon vor der Einwanderung der Griechen gewesen ist.¹

Es ist selbstverständlich, daß Zeus, der Schützer der moralischen Ordnung, die Heiligkeit des Eids aufrechterhält; er wird in den Eidesformeln an erster Stelle angerufen (o. S. 139). Da aber der Eid eine bedingte Selbstverfluchung war, die schon an und für sich wirksam war, gab es dabei für einen Gott weniger Platz. Zeus ἔρκιος wird erwähnt, aber selten, er hatte ein Bildnis in Olympia.²

Aus der Vorzeit lagen in der Zeus-Vorstellung fruchtbare Keime, die dem Gott eine überragende Stellung verleihen konnten und in gewisser Hinsicht auch verliehen haben. Welcher war mit seinem anfänglichen Zeusmonotheismus nicht so sehr im Unrecht, wie die Späteren, die auf den Polytheismus ihre Aufmerksamkeit richteten, gemeint haben. Welche von jenen Keimen sich entwickelten und wie das geschah, beruhte auf den Zeitumständen. Die Bedeutung als Naturgottheit haftete immer ausgesprochen stark an dem Wesen des Zeus; die Naturerscheinungen, in denen er sich offenbarte, waren aber so gewaltig, daß sie seiner Majestät keinen Abbruch taten. Er war auf dem Weg, der erhabene und strenge Schützer des Rechts zu werden, zwar nicht in der „homerischen“ Gesellschaft, d. h. in der stürmischen mykenischen Zeit, in der das Recht des stärkeren, kriegstüchtigen Mannes galt, noch während der darauffolgenden Adels Herrschaft, die das Recht in ihrem Interesse handhabte, wohl aber später, als die Opposition gegen die Selbstsucht des Adels sich auf das Recht und den Gott, der das Recht schützte, berief. Schon bei Homer steht das ergreifende Gleichnis, II 385:

ἤματ' ὀπωρινῷ, ὅτε λαβρότατον χεεῖ ὕδωρ
 Ζεὺς, ὅτε δὴ ῥ' ἀνδρῆσσι κοτεσσάμενος χαλεπήνῃ,
 οἱ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας,
 ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες,

ein Aufschrei aus der Tiefe, der dem Homer sehr unähnlich ist. Er ist ein Vorbote des Hesiod, der aus eigenen bitteren Erfahrungen zum Propheten des Rechts wurde, der Dike, der Beisitzerin des Zeus. Hesiod wurde kein

¹ Die βουζύγιοι ἀραί, welche der dem alten Geschlecht der Buzygen angehörige Priester bei der heiligen Pflügung unterhalb der Akropolis aussprach, richteten sich gegen diejenigen, die Feuer oder Wasser vorenthielten, oder dem Wanderer nicht den richtigen Weg wiesen (Diphilos, Parasit. fr. 62 Kock), andere fügen Vorschriften hinzu, einen angetroffenen Leichnam zu bestatten (Schol. Soph. Ant. V.255), den Pflugochsen nicht zu töten, keinen schlechten Rat zu geben (Zitate bei J. Toepffer, Attische Genealogie, 1889, S. 139 A. 3), meistens ohne Namen. Die vierte und fünfte gehören zu den bekanntesten reli-

giösen Vorschriften, die drei ersten aber stammen aus einer weit primitiveren Gesellschaft als der des Athen der geschichtlichen Zeit und sind wahrscheinlich sehr alt. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß auch diese Vorschriften unter dem Schutz des Zeus standen, da die Buzygen Priester des Zeus ἐπὶ Παλλάδιω und des Zeus Τέλειος waren; der Parallelismus mit den Buphoniern liegt auf der Hand; vgl. Deubner, Att. Feste S. 172 f. u. S. 250. Die Gebote des Triptolemos s. u. S. 667 A. 2.

² Soph., Phil V. 1324; Eur., Hipp. V.1025; Paus. V. 24, 9. Als Eidesgott sah Zeus alles, er heißt daher πανόπτης u. ä.

Prophet wie Amos; die Griechen schätzen ihn vielmehr nur als Vorbild einer literarischen Gattung. Es fehlte ihm das religiöse Pathos und bei seinen Landsleuten fehlte der rechte Resonanzboden. Das Schuldbewußtsein war bei den Griechen nicht stark entwickelt; dafür waren sie zu rationalistisch veranlagt. Praktisch wurde Zeus von seinem Sohn Apollon verdrängt, dessen Orakel die reiche gesetzgeberische Tätigkeit der archaischen Zeit unter seinen Schutz nahm. Jene erhabene Auffassung von Zeus als dem Gotte des Rechts eigneten sich die großen Geister der Literatur an, unter dem Volk verschwand sie keineswegs, wurde aber vulgarisiert, nebensächlich.

Ein anderer Keim hat sich kräftig und in besonderer Richtung entwickelt und die Vorstellung von dem mächtigen, allgewaltigen Herrscher hervorgebracht, dessen Vorbild der mykenische Großkönig war; dieser regierte tatsächlich nicht so sehr im Zeichen des Rechts wie in dem der Macht und der Ehre, und das tat auch Zeus. An diesen Götterkönig haftete sich die üppig wuchernde Mythologie, er wurde der Vater der Götter und der Menschen, dem zahllose Liebesabenteuer angedichtet wurden; diese Erzählungen haben seinen Charakter wie den der übrigen Griechengötter geprägt und die Verbindung mit Recht und Moral, wenn nicht ganz abgeschnitten, so doch sehr erschwert.

Einige Worte müssen noch hinzugefügt werden im Hinblick auf ein Gebiet, für das Zeus von großer Bedeutung ist, die Mantik. Bei Homer kommt nur diejenige Mantik vor, die oben (S. 164 ff.) induktiv genannt und beschrieben wurde, d. h. Vorzeichen und Träume und Wörter (*κληδόνες*). Die Vorzeichen, Blitz und Donner, Meteore, Regenbogen, Staubwirbel, blutiger Tau, Vogelzeichen, werden von Zeus geschickt mit einer Ausnahme (K 274), wo Athena dem Odysseus einen Reiher sendet. Auch die Träume kommen von Zeus, wie besonders der trügerische Traum, den er dem Agamemnon sandte.¹ Die Menschen können sich auch Vorzeichen erbitten. Diese Art der Mantik, die bei den Griechen die älteste ist, genügte ihnen aber nicht; sie wünschten, bei gegebenem Anlaß mit Sicherheit Vorzeichen zu erhalten. Dieser Wunsch wurde durch die Opferschau und die Inspirationsmantik befriedigt, die in der archaischen Zeit um sich griffen; in der letzteren nahm Apollon die Führung; schon A 72 hat der *μάντις* Kalchas, obgleich er der beste Vogelschauer genannt wird, seine Kunst von Apollon. So wurde die Rolle des Zeus in der Mantik stark eingeschränkt.

¹ A 63, B 6 ff., *φήμη*, v 100, *κληδών* 120; auch das Gerücht kommt von ihm, B 93, α 282, β 216. In Olympia gab es ein Orakel des Zeus, das von Pindar, Ol. II V. 70, erwähnt wird und noch von dem spartanischen König Agesipolis im J. 388 v. Chr. befragt wurde (Xenoph. Hell. IV 7, 2), zur Zeit Strabons aber eingegangen war (VIII p. 353). Entscheidungen über einen suspendierten spartanischen König wurden sowohl in Olympia wie in Delphi eingeholt, Plut. Agis 11. Inschr. v. Olympia 4, ἀποφελὲν ἀπὸ μαντείας. Damit waren die berühmten Sehergeschlechter der Iamiden, Klytiaden und Telliden verbunden (L. Weniger, Die Seher von Olympia,

Afrw. XVIII, 1915, S. 53 ff.; L. Ziehen, Bursians Jahresbericht 172: 3, 1915, S. 123 f.), deren Mitglieder im Dienst verschiedener Staaten weit herumgekommen sind. Also war die Orakelart die alte, Vorzeichen und Opferschau, die nicht an einen bestimmten Ort gebunden war. Daher konnten die Seher von Olympia sich überall betätigen, das Orakel in Olympia verlor an Bedeutung und wurde von den Spielen völlig verdunkelt, obgleich es wahrscheinlich anmutet, daß die Stätte anfangs gerade dem Orakel ihren Ruf verdankte. Über das Orakel in Dodona s.u. S. 424 ff.

Zeus ist umfassender als irgendein anderer Gott, und dazu hat nicht nur sein Götterkönigtum ihm verholfen. Wenn es heißt, *Ζεὺς κοινὸν ὄνομα Διὸς καὶ Ποσειδῶνος καὶ Ἄιδου*,¹ so ist der Name des Götterkönigs auf den König des Meeres und den der Unterwelt übertragen. Das letztere ist nicht selten, Zeus *χθόνιος* ist aber auch der in der Erde wirkende Gott der Fruchtbarkeit (o. S. 401 f.). Daß er keine Rolle bei der Weltschöpfung spielt, beruht darauf, daß die Kosmologie der Griechen die Welt sich von selbst vom Chaos zum Kosmos entwickeln ließ. Er hat aber das Allumfassende, zu dem die Keime vorhanden waren, nicht verwirklichen können. Das verhinderte u. a. das starke Hervorheben seines Königtums nach dem Vorbild des feudalen Großkönigs mit seinem mythologischen Anhängsel; durch die Selbstherrlichkeit und Herrenmoral, welche die Zeit auszeichneten, wurde seine Aufgabe als Schützer der Moral und des Rechts im tieferen Sinn geschwächt. Spätere Anläufe dazu schlugen nicht ganz durch, weil das homerische Bild zu tief wurzelte. Dazu kam, daß Zeus in verschiedenen Funktionen von anderen Göttern zurückgedrängt wurde, in der Mantik von Apollon, im Fruchtbarkeitskult von Demeter, und im politischen Leben rivalisierte seine Tochter Athena mit ihm. Dieses Ergebnis oder, besser gesagt, der Umstand, daß die Keime zu einer umfassenden Geltung, die in dem Wesen des höchsten Gottes zu Anfang lagen, nicht zu voller Entwicklung kamen, beruhte letzten Endes auf der inneren Neigung der Griechen zum Polytheismus, d. h. ihrem Wunsche, für jede wichtige Lebensnotwendigkeit einen Spezialisten unter den Göttern zu haben. Man erkennt das am deutlichsten an dem Kult der geschichtlichen Zeit, in dem Zeus keineswegs eine so hervorragende Stellung einnimmt, wie man es bei dem Götterkönig erwarten konnte. Seine Feste sind mit wenigen Ausnahmen auf das Staatsleben und den Wetterzauber beschränkt. Man hat dieses Verhältnis sogar dazu benutzt zu behaupten, daß die Griechen vor dem Zeus einen anderen Hauptgott gehabt haben. Das ist entschieden unrichtig, wenn man darunter einen höchsten Gott versteht. Der war seit der Urzeit Zeus der Vater und nur er, und das hat sich auf den verschiedensten Gebieten ausgewirkt, wenn auch die vollen Konsequenzen niemals, wenigstens nicht vor der Stoa, gezogen wurden.

10. Zeus Naios in Dodona.² Eine besondere Besprechung muß schließlich dem berühmten dodonäischen Zeus gewidmet werden, sowohl wegen seiner Bedeutung an sich wie deswegen, weil er ein Problem bietet, das keineswegs so einfach ist, wie es in den geläufigen Darstellungen scheint. Es ist rätlich, zuerst die Zeugnisse nach ihrem Alter anzuführen. Er wird schon an einer bekannten Stelle der Ilias erwähnt, wo Achilleus betet (II 233):

Ζεῦ ἄνα Δωδωναίε, Πελασγικέ, τηλόθι ναίων,
Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου, ἄμφι δὲ Σελλοῖς³
σοὶ ναῖουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες, χαμαιεῦναι.

¹ Eustath zu I 457 p. 763, 52; *Δία καὶ τὸν ἐν θαλάσῃ*, Aischyl. fr. 343 Nauck³ bei Paus. II 24, 4; *ἐνάλιος* in einem Fragment eines Satyrspiels, R. Pfeiffer, Die Netz-fischer des Aischylos, Sitz.-Ber. Akad. München 1938 II S. 8 ff.

² Gute Zusammenfassung von Kern in

PW. s. v. Dodona. C. Garapanos, *Dodone et ses ruines*, Text u. Tafeln 1878. Der Bericht über die Ausgrabungen des J. 1929–35 D. Evangelides, *Ἡπειρωτικὰ ἔρευνα* = *Ἡπειρωτικά Χρονικά* I 192 ff. S. Nachtrag.

³ Die von den Lexikographen überlieferte Lesart *ἄμφι δὲ σ'* "Ἐλλοι ist ohne Gewähr;

Die Orakel-Eiche wird schon in der Odyssee an einer zweimal wiederholten Stelle erwähnt (ξ 327 = τ 296):

τὸν δ' ἐς Δωδώνην φάτο βήμεναι, ὄφρα θεοῖο
ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλήν ἐπακούσῃ.

Homer nennt den Baum eine δρυς. Hesiod spricht von einer φηγός (frg. 212 Rzach³):

Δωδώνην φηγόν τε, Πελασγῶν ἔδρανον ἦεν,

und frg. 134 heißt es:

Ἔστι τις Ἑλλοπία κτλ.
τὴν (sc. Dodone) δὲ Ζεὺς ἐφίλησε καὶ ὃν χρηστήριον εἶναι
τίμιον ἀνθρώποις, ναίει¹ δ' ἐν πυθμένι φηγοῦ.
ἔνθεν ἐπιχθόνιοι μαντήια πάντα φέρονται.

Strabon, der das erste Fragment und ein paar Verse des zweiten zitiert, fügt hinzu, daß das Heiligtum am Fuß des Tomaros oder Tmaros liegt.² Aischylos spricht von dem Orakel des thesprotischen Zeus so:³

τέρας τ' ἄπιστον, αἱ προσήγοροι δρύες.

Proxenos, der dem König Pyrrhos seinen mythischen Stammbaum zurechtlegte,⁴ erzählte, daß die Weissagekraft der heiligen Eiche entdeckt wurde, als jemand sie umhauen wollte; aus dem Frevler wurde der erste Priester, der τόμουρος,⁵ eine etymologisierende, ätiologische Fabel, die mit dem Anklang an τέμνειν spielt; eher würde man das Wort mit dem Namen des Berges Tomaros verbinden.⁶

Herodot bringt etwas völlig Neues hinein. Er will von der Prophetin in Dodona gehört haben, daß zwei schwarze Tauben von dem ägyptischen Theben ausflogen, eine nach Libyen nach der Ammon-Oase und eine nach Dodona; an beiden Orten befahlen sie Orakel zu gründen, und in Dodona sprach die Taube auf der φηγός sitzend mit menschlicher Stimme.⁷ Von ihm ist hierin Sophokles, wie auch sonst, abhängig,⁸ Platon erwähnt die Orakel der Eiche und die Priesterinnen in Dodona neben der Prophetin in Delphi

Pindar hat Ἑλλοί fr. 59 Bergk¹. J. Friederich, *Dodoniaca*, Diss. Freiburg i. Ü. 1934, behandelt die Helloi-Selloi-Frage in wenig befriedigender Weise; siehe die Besprechung Pfisters, *Philol.* Wochenschrift 1935 S. 1422 f. Vgl. S. 427 A. 2.

¹ Ms. ναῖον. Obgleich eine Lücke vor diesem Wort anzusetzen ist, geht es nicht an, mit Rzach die dodonäischen Tauben als Subjekt einzusetzen, da sie eine Erfindung des Herodot sind, s. u. Anm. 7. Subjekt ist selbstverständlich Zeus.

² Strab. VII p. 328.

³ Aischyl., *Prom.* V. 829 ff.; vgl. Soph., *Trach.* V., 1168.

⁴ M. P. Nilsson, *Studien z. Gesch. des alten Epeiros*, Lunds universitets Årsskrift, Afd. I Bd. VI Nr. 4, 1909, S. 28 ff.

⁵ In den Schol. zu ξ 237; vgl. zu II 234; Eustath zu II 233 p. 1057, 65.

⁶ So Strab. VII p. 328.

⁷ Hdt. II 55 ff.; seine eigene Auslegung mag auf sich beruhen. Cook, *Zeus I* S. 863 ff., glaubt an eine Verwandtschaft mit dem Ammonorakel.

⁸ Soph., *Trach.* V. 169 ff.

τοιαῦτ' ἔφραζε πρὸς θεῶν εἰμαρμένα
ὡς τὴν παλαιὰν φηγὸν αὐδῆσαι ποτε
Δωδῶνι δισσοῶν ἐκ πελειάδων ἔφη.

Vgl. Eur., *Melanippe* V. 20 (Berliner Klassikertexte V: 2, S. 125; v. Arnim, *Supplementum Euripideum*, Lietzmanns Kleine Texte 112, fr. 6 V. 15 ff.)

φηγῷ παρ' ἱερῷ θῆλυ τὰς Διὸς φρένας
γένος πορεύει τοῖς θέλουσιν Ἑλλάδος.

als weissagend in Verzückung, und die Geschichte wird von den Späteren wiederholt.¹ Die Schlüsse auf weissagende Tauben, die hierauf aufgebaut wurden, sind nicht begründet; in dem Ammon-Orakel, wo wir den Hergang kennen, ist von solchen keine Rede. In der Ilias sind die Propheten Männer, in den Orakel-Inschriften werden οἱ Δωδωναῖοι genannt, und ein dodonäisches Orakel bei Demosthenes fängt an: τῷ δῆμῳ τῷ Ἀθηναίων ὁ τοῦ Διὸς σημαίνει.² Von dem Vorgang bei der Orakelerteilung wissen wir wenig. Die erhaltenen Orakelinschriften sind auf Bleitafelchen eingeritzt und so abgefaßt, daß ein einfaches „Ja“ oder „Nein“ als Antwort genügt.³ Es scheint freilich, daß die Dodonäer zu gewisser Zeit das Orakel nach dem Vorbild Delphis modernisieren wollten und Prophetinnen einsetzten.

Zeus trug den Beinamen Νάιος nach dem Zeugnis der Inschriften und vieler literarischer Erwähnungen.⁴ Neben ihm stand Dione,⁵ die auch denselben Beinamen erhält, und die ihm zu Ehren gefeierten Spiele hießen Νάια. Es scheint kein größerer Tempel und vor dem 5. Jahrhundert überhaupt keiner bestanden zu haben.⁶ Die Bronzestatuetten, die dort gefunden worden sind, zeigen Zeus in dem gewöhnlichen Typus. Von einer Quelle sprechen erst lateinische Verfasser, Plinius erzählt eine Wundergeschichte, und Servius berichtet, daß die Quelle aus den Wurzeln der heiligen Eiche floß und durch ihr Plätschern Orakel erteilte.⁷

Die Eiche zu Dodona war der berühmte heilige Baum des Zeus, der zu den heiligsten Bäumen gezählt wurde;⁸ sonst wird jedoch die Eiche selten in Verbindung mit Zeus gebracht. Am wichtigsten sind ein paar Stellen der Ilias, und man kann darauf hinweisen, daß der Priester des Zeus bei dem Regenzauber an der Quelle Hagno einen Eichenzweig trug (o. S. 117); vielleicht kann man schließlich eine Anspielung darauf in dem Vers des Aristophanes finden, wo Zeus dem Specht (δρυκολάπτῃς) sein Szepter übergeben soll.⁹ Auf dieser schmalen Grundlage hat man die allgemein verbreitete Hypothese aufgebaut von dem wenigstens bei den Griechen, Römern und Germanen vorkommenden Eichengott, der zugleich den Blitz und den Regen sendet, und noch mehr tiefsinnige Spekulationen über den Grund und die Natur dieser Verbindung angestellt. Frazer meint, weil Feuer durch das

¹ Plat., Phaedr. p. 275 B bzw. p. 244 B; Strab. VII fr. 2; Dion. Hal. I 14; vgl. Paus. X 12, 10 und die abenteuerliche, aus Ephoros geschöpfte Geschichte bei Strabon VIII p. 402.

² Demosth. XXI 53.

³ Vgl. Cicero, de div. I 76; die Inschriften bei Carapanos a. a. O. I S. 68 ff.; SGDI. 1652–1598; neue bei Euangelides a. a. O. S. 252 ff. S. Nachtrag zu S. 423.

⁴ Siehe RL. s. v. Naïos; die älteste ist die in dem Orakel bei Demosthenes, wo Buttmann τῶν πρῶν in τῷ Νάϊῳ verbessert hat.

⁵ PW. s. v., erwähnt bei Demosthenes a. a. O. Sie hatte einen Tempel und die Athener schmückten ihr Bild aus. Hyperides III 24 ff.

⁶ Über die neuen Ausgrabungen s. Arch. Anz. 1930 S. 121 f.; 1931 S. 264; 1932 S. 148; Prakt. 1930 S. 52 ff. Euangelides

oben S. 423 A. 2. Sehr aufklärend ist die Übersicht der architektonischen Überreste von E. Dyggve, Dodonäische Probleme. Arkäol. og Kunsthist. Studien til F. Poulsen, 1941, S. 95 ff., die gut illustriert ist.

⁷ Plin., N. H. II 228; Serv. zu Verg. Aen. III V. 466; Pomp. Mela II 43.

⁸ Paus. VIII 23, 4.

⁹ E 693, ὅπ' αἰγιόχοιο Διὸς περικάλλει φηγῷ; H 60, φηγῷ ἔφ' ὕψηλῃ πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο. Aristoph. Av. V. 480; so deuten ihn das Scholion z. St., ὅτι ἡ δρῦς τοῦ Διὸς ἐστὶ; vgl. Eustath zu E 693 p. 594; 34 u. H 60 p. 664, 36. Daß Eichenholz zu Götterbildern, z. B. den bei den Daidala verfertigten, verwendet wurde, beweist sehr wenig. Mehr in PW. V S. 2027 ff. Das dort zitierte Programm von P. Wagler, Die Eiche in alter und neuer Zeit, eine mythologisch-kulturhistorische Studie, I, Pro-

Reiben eines härteren Holzstückes aus Eiche an einem weicheren hervor- gebracht wurde, sei die Feuerbereitung mit dem Hervorspringen des Blitzes parallelisiert worden, der Eichengott also Blitzgott und infolge davon Wetter- und Regengott geworden.¹ Segerstedt will dagegen den Grund der Heiligkeit der Eiche darin finden, daß ihre Früchte in der Urzeit ein wichtiges Nahrungsmittel waren.² Andere haben sich auf die Statistik berufen, nach der die Eiche viel öfter als andere Bäume vom Blitz getroffen wird.³ Die Grundlage dieser Hypothesen wird noch schwankender, wenn man die ver- fängliche Frage aufwirft, was für ein Baum gemeint ist. Es besteht das Risiko, daß man vom Schreibtisch aus die Verhältnisse des nördlichen Europas unbewußt auf Griechenland überträgt und davon nicht loskommen kann, wofür die Behandlung des Demeterkults ein Musterbeispiel bietet. Es gibt nämlich bei uns nur zwei einander sehr ähnliche Eichenarten, im Süden aber mehrere, die einander viel unähnlicher sind. Schließlich ist die Bedeutung der Wörter unsicher. δρῦς hat eine sehr allgemeine Bedeutung und bezeichnet vielleicht nicht nur die verschiedenen Eichenarten, sondern jeden laubtragenden Baum überhaupt.⁴ Die Eiche zu Dodona wird zudem auch als φηγός bezeichnet. Darunter versteht man gewöhnlich *Quercus aegilops*, dessen Früchte essbar sein sollen; das ist aber von einem Botaniker energisch bestritten worden, der in φηγός die Kastanie erkennt.⁵ Der Streit ist nicht ausgetragen, wie die Diskussion bei Olck zeigt. Die Gleichsetzung von φηγός mit Rotbuche, die lat. *fagus* heißt und schmackhafte Früchte trägt, welche, in größerer Menge genossen, berauschend wirken, wird freilich allgemein zu- rückgewiesen.⁶ Die Blätter des Eichenkranzes, den Zeus auf epirotischen Münzen trägt, sind zu klein und stilisiert, um einen Anhalt zu geben. Die Eiche war dem Zeus heilig; wenn man aber die Beziehung des Zeus zur Eiche mit der des Apollon zum Lorbeer vergleicht, so ergibt sich, daß die Zeugnisse für jene in Vergleich mit dieser, die so oft in der Literatur erwähnt und in der Kunst dargestellt wird, spärlich sind. Sie haften vorzüglich an Dodona,⁷ und wenn man sie verallgemeinern will, muß man sich vor allem auf die bei- den Stellen der Ilias stützen. Tatsächlich wissen wir nicht einmal, ob der heilige Baum in Dodona eine Eiche war.

Der dodonäische Zeus wird oft ein Quellgott genannt. Das beruht nicht so sehr auf den oben (S. 425) zitierten späten Nachrichten von einer Quelle in dem heiligen Hain, sondern auf der Herleitung seines Epithetons Νάιος aus

gramm Wurzeln 1891; II, Berl. Stud. f. klass. Philol. u. Arch., 1891, habe ich nicht einsehen können.

¹ J. G. Frazer, *The Golden Bough*³ II, 1911, Kap. XX S. 349 ff., *The Worship of the Oak*; vgl. Cooks o. S. 389 A. 2 zitierten Aufsatz.

² T. Segerstedt, *Ekguden i Dodona*, Lunds universitets årsskrift, Afd. I Nr. 1, 1906.

³ Dies ist jedoch eine nicht zu übersehende Tatsache; siehe W. Warde Fowler, *The Oak and the Thunder-god*, *AfRw.* XVI, 1913, S. 317 ff.; jetzt gebilligt von Frazer, *The Golden Bough*³ X p. IX f.

⁴ Siehe den ausführlichen Artikel Eiche in PW. von Olck.

⁵ Karl Koch, *die Bäume und Sträucher des alten Griechenlands*², 1884, S. 44 ff.; vgl. noch J. Murr, *Die Pflanzenwelt der griech. Mythologie*, 1890, S. 3 ff.

⁶ M. C. P. Schmidt in PW. s. v. Buche.

⁷ Die Behauptung der Einwohner der Stadt Phegos in Thessalien, daß das Orakel von dort nach Dodona verlegt worden sei, ist keck aus dem Namen des Ortes herausgezogen. In Thessalien wurde Zeus φηγω- νάιος (RL. s. v.) benannt, wohl unter do- donäischem Einfluß, Kineas bei Steph. Byz. s. v. Δωδώνη; vgl. Strab. VII p. 329.

νέω, fließen. Es kann auch etymologisch mit νᾶός oder νᾶς verbunden werden; Dodona lag aber fern vom Meer, und einen Tempel gab es dort bis in das 5. Jahrhundert nicht (o. S. 425). Man hat behauptet, daß der Baumstamm die älteste Wohnung, der älteste Tempel sei.¹ Die wirkliche Bedeutung des Wortes muß dahingestellt bleiben.

Gewöhnlich bezeichnet man Dodona als eine aus der Wanderungszeit zurückgebliebene griechische Enklave im Barbarenlande.² Es sind mir aber leise Zweifel an seinem Griechentum gekommen. Die Worte des Homer, von den Sellen, ἀνιπτόποδες, χαμαιεῦναι, sollen sie doch wohl als Barbaren bezeichnen, und nicht auf eine Art Askese oder alte, durch religiösen Konservatismus beibehaltene Lebensweise³ zielen. Es ist denkbar, daß der Ruhm des Orakels in einem fremden, aber benachbarten Land die Griechen früh angelockt hat, wie sie immer fremden Orakeln sehr geneigt waren. Jene Ansicht stützt sich besonders darauf, daß das Wort Σελλοί, Ἑλλοί mit Ἑλληνες, einem Namen, der aus Thessalien stammt, verbunden wird und daß Διώνη, die neben Zeus in Dodona verehrt wurde, aus derselben Wurzel wie sein Name hergeleitet wird; sie wird als die älteste Gemahlin des Zeus angesprochen.⁴ Es ist schwierig, die Tragkraft dieser Etymologien richtig einzuschätzen. Sei es, daß der Zeuskult in Dodona ein Relikt aus der griechischen Vorzeit, sei es, daß er ein fremder, früh von den Griechen übernommener Kult ist, er nimmt eine Ausnahmestellung ein, die ihn nicht geeignet zur Grundlage für die Beurteilung der Zeuggestalt macht.

B. Hera

Der Kult der Hera⁵ ist durch eine stark hervortretende lokale Begrenzung ausgezeichnet. Wenn man das sorgfältige Verzeichnis Eitrem's durchsieht, findet man, daß er sehr spärlich ist in Thessalien, Attika,⁶ Phokis und Achaia. In Böotien handelt es sich hauptsächlich um die mit dem Daidalafest ver-

¹ O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte³ II: 2, 1907, S. 182.

² H. Jacobsohn, Dodona, Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung LV, 1928, S. 35 ff., vertritt das Griechentum der Selloi, besonders auf dem Stammnamen Ἑλλορες gestützt, der von dem zuerst bei Philochoros überlieferten Namen der Landschaft um Dodona, Ἑλλορία, abstrahiert ist. Um den berühmten Ort ist schon im Altertum viel gefabelt worden. A. Lesky, Hellos-Hellotis, Wiener Studien XLVI, 1928, S. 48 ff., vertritt nach dem Vorgang von L. Weniger, Altgriechischer Baumkultus, 1919, S. 11 ff., die Ansicht, daß die Erdmutter die älteste Gottheit in Dodona sei und der heilige Baum ihr gehöre; neben ihr stehe der stiergestaltige Himmelsgott, der die Doppelaxt trägt; er sei Hellos genannt. Dies ist eine sehr fragliche Hypothese, sowie der Vergleich mit dem gortynischen Kult der Europa (vgl. o. S. 323). Der Vers bei Paus. X 12, 10 ist

selbstverständlich jungen Ursprungs.

³ Dafür bin ich eingetreten in der oben S. 424 A. 4 zitierten Abhandlung, S. 35 A. 2.

⁴ In die Mythologie ist sie spät hineingekommen und so auch in den Kult an anderen Orten; Athen IG. II² 5113 (Sesselschrift aus dem Theater); IG. I² 374 Z. 197 u. 225, danach ergänzt Z. 12 u. 373 Z. 10; s. weiter PW. s. v. Dione.

⁵ W. H. Roscher, Studien z. vergleichenden Mythologie der Griechen und Römer II, Juno und Hera 1875 (Mondgöttin, ebenso s. v. in RL., veraltet); Farnell, Cults I S. 179 ff.; Gruppe, Gr. Myth. 1121 ff.; guter Artikel von Eitrem in PW.; die Feste Nilsson, Gr. Feste S. 40 ff. Kerényi, Zeus und Hera in der Zeitschrift Saeculum I, 1950, S. 228 ff., handelt besonders über die Geschwister-ehe und Hera als Frauengöttin.

⁶ Gu. Scheuer, De Junone attica, Diss. Breslau 1914.

bundene Hera Kithaironia, auf die wir unten (S. 431 f.) zurückkommen. Der Hauptsitz des Kultes ist der nordöstliche Peloponnes, besonders Argolis, wo sie nicht nur in Argos das berühmte Heraion, sondern auch in Tiryns und Korinth alte Kulte und Tempel in Sikyon, Epidauros und Hermione hatte; in Perachora auf dem Isthmos sind zwei Tempel ausgegraben worden;¹ auch in Megara war sie verehrt;² sie hatte Tempel in den arkadischen Städten Heraia, Mantinea, Megalopolis und Stymphalos und in Sparta. Ihr gehört der älteste Tempel in dem heiligen Bezirk zu Olympia. Für ihre Verehrung auf Euböa sprechen hauptsächlich Mythen und Münzen. Auf den Inseln kommt sie öfters vor, Paros, Delos,³ Amorgos, Thera, Astypalaia, Kos, Rhodos, Kreta; ihr berühmtestes Heiligtum war der große Tempel auf Samos, der von dem Deutschen Archäologischen Institut ausgegraben wird.⁴ Selten – in Delphi, Olus, Lakonien, Tenos, Halikarnassos, Pergamon – wird ein Monat nach ihr benannt, und auch die theophoren Namen sind merkwürdig wenig zahlreich.⁵ Demnach scheint es sicher, daß der Beiname, den sie bei Homer trägt, Ἀργείη, sie nicht als griechische, sondern speziell als argivische Göttin bezeichnet; wenn sie Δ 51 sagt, daß drei Städte, Argos, Sparta und Mykenai, ihr die liebsten sind, bezieht sich das, Argos ausgenommen, nicht auf den Kult – in den beiden anderen Städten war Athena Stadtgöttin –, sondern darauf, daß Mykenai der Stammsitz und Sparta die Sekundogenitur der Atriden waren. Ihr Kult scheint sich tatsächlich von Argolis aus verbreitet zu haben. Dies könnte vielleicht darauf deuten, daß Hera eine argivische Palastgöttin war (vgl. o. S. 350). Andererseits scheint es notwendig, daß der Hausvater Zeus als seine Ergänzung seit alters neben sich eine Gemahlin hatte. Vielleicht ist diese etwas nebensächliche Gestalt an verschiedenen Orten verschieden benannt worden. Den Charakter der Zeugemahlin hat die Ritterzeit gezeichnet.

Die von Welcker verfochtene These, daß Hera eine Form der Erdgöttin war, und Roschers Ansicht, daß sie eine Mondgöttin war,⁶ hat man jetzt fallen lassen; sie entbehren in Wirklichkeit jeglicher Stütze und sind nur aus der Voreingenommenheit erklärlich, daß jeder Gott eine Naturbedeutung haben muß. Oben wurde die Frage, ob in ihr die mykenische Palastgöttin fortlebt, aufgeworfen, aber offengelassen. Ihr Name, der „die Herrin“⁷ bedeutet, würde dafür passen; es wäre verständlich, daß diese Göttin Gemahlin des Götterkönigs geworden ist, wie die bewaffnete, jungfräuliche Athena seine Tochter. Es ist aber auch verständlich, daß die Gemahlin des Götterkönigs „die Herrin“ benannt wurde, auch wenn sie nicht Palastgöttin war.

¹ Hera Akraia u. Limania. H. G. Payne, Perachora, 1940.

² K. Hanell, Megarische Studien, Diss. Lund 1934, S. 76 f.

³ Tempel mit Votivgaben, Exploration archéol. de Délos XI, A. Plassart, Les sanctuaires et les cultes du mont Cynthe, 1928, S. 145 ff.

⁴ Th. Wiegand, Erster Bericht über die Ausgrabungen in Samos, Abh. Akad. Berlin Anhang 1911; E. Buschor, Athen. Mitt. LIV, 1929, S. 6 ff.; LV, 1930, S. 1 ff.; LVIII, 1933, S. 1 ff.; Tonfiguren ebd.

LXV, 1940, S. 57 ff., LXVI, 1941, S. 1 ff. Interessant: G. Klaffenbach, Archaische Weihinschrift aus Samos, Mitt. des deutschen archäol. Instituts VI, 1953, S. 15 ff. mit Kommentar.

⁵ E. Sittig, Nom. theoph. S. 20 ff.

⁶ F. G. Welcker, Griech. Götterlehre I, 1857, S. 362 ff.; II, 1860, S. 316 ff.; Roscher a. a. O.

⁷ Oben S. 350 die Etymologie A. 2; andere wenig wahrscheinliche Etymologien bei Preller-Robert, Gr. Myth. S. 160 A. 1.

Grundlegend ist, daß Hera nur als Gemahlin des Zeus existiert. Die Kinder, die sie ihm geboren hat, gehören ihr nicht ursprünglich, der wilde thrakische Kriegsgott Ares, der von der Mutter hinabgeschleuderte, mißgestaltete Hephaistos und die Personifikation Hebe. Die anderen Gemahlinnen des Zeus sind im Gegensatz zu ihr da, um seine Kinder zu gebären. Daß sie Gemahlin ist, prägt ihren eifersüchtigen, hochfahrenden Charakter, wie ihn schon Homer gezeichnet hat. Sie ist auf ihre Stellung und ihr Recht bedacht, und das tritt hervor, wenn diese verletzt werden; die Mythologie, die häuslichen Verhältnisse einer Zeit, in der der Mann frei mit Kebsen umging, die Lust der Dichter, solche Geschichten zu erzählen, malten ihren Charakter in der bekannten Weise aus. Wenn all dies abgestrichen wird, bleibt jedoch die Grundlage, die durch Sitte und Recht geheiligte Stellung der Ehegattin,¹ die Hera einnimmt und deren Beschützerin sie ist, wie Zeus Beschützer des Rechts und der Sitte im allgemeinen ist. Hera ist sein Gegenstück in bezug auf das Recht der Ehegattin. Daß auch dieses des göttlichen Schutzes bedurfte und daß es unter den Schutz einer Göttin, nicht eines Gottes gestellt wurde, ist selbstverständlich. Niemand war dazu geeignet, außer der Gemahlin des Zeus.

Wie auch der Ursprung der Hera gewesen sein mag, so ist dies der Kern ihres Wesens, und daraus läßt sich ihr Wirken verstehen. Sie trägt keinen Beinamen häufiger als Τελεία und teilte sich darin mit Zeus;² was sie betrifft, so weist er auf das τέλος der Ehe hin. Ihr und dem Zeus Teleios wurden Opfer bei der Eheschließung dargebracht.³ Daher wird sie auch in der Literatur nicht selten Ζυγία, ein Name, der auf Zeus übertragen wird, συζυγία und γαμηστόλος benannt. Als Braut heißt sie παῖς, νόμφη, παρθένος.⁴ An Hera, welche die κλήδας γάμου φυλάττει,⁵ werden die Ehegebräuche angeschlossen. Wie die Braut das Brautbad nahm, so badete Hera in der Quelle Kanathos bei Nauplia jährlich und gewann dadurch ihre Jungfräulichkeit wieder, wie hinzugefügt wird; bei den Daidala in Plataiai wurde die Hera genannte Puppe nach dem Fluß Asopos geführt, also wohl gebadet.⁶ Bei dem Herafest auf Samos, das Tonaia⁷ genannt wurde, wurde das Bild der Göttin nach dem Gestade geführt, gereinigt (ἀπαγνίζεσθαι) und mit Lygoszweigen umwunden; Kuchen wurden ihm vorgesetzt; darauf entfernten sich die Beteiligten, gaben vor, das Bild zu suchen und zu finden.⁸ Das Bild mit von den Armen herabhängenden Tänien ist aus Münzen bekannt; nach einer späten Nachricht war es bräutlich gekleidet und wurde das Fest mit Hochzeitszeremonien gefeiert.⁹ Von einem Gatten verlautet aber nichts. Ein Bad ist nicht

¹ Bezeichnend sind ihre drei Beinamen in Symphalos, Πῆς, Τελεία, Χήρα, Paus. VIII 22, 2.

² Siehe die Artikel Teleia und Teleios in RL.; übersichtliche Sammlung der attischen Belege bei Scheuer a. a. O. S. 13 f.

³ Aischyl. fr. 383 Nauck²; Plut., quaest. rom. 2 p. 264 B; vgl. Aischyl. Eum. V. 214 f. u. fr. 55 Nauck²; Hera allein Aristoph., Thesm. V. 973 ff. usw. S. den Artikel Teleios in RL.

⁴ παρθενία, Pind., Ol. VI, V. 88 (149 b) mit Scholien.

⁵ Aristoph., Thesm. V. 976.

⁶ Paus. II 38, 2 bzw. IX 3, 7; κομίσαντες ist aus κομήσαντες emendiert. S. Casson, Hera of Kanathos and the Ludovisi Throne, JHS. XL, 1920, S. 137 ff., deutet das Hauptbild des Thrones auf das Bad und die Quelle Kanathos.

⁷ Τόνειξ, Inschr. von Priene Nr. 57 Z. 6, mit Nachtrag von Wilamowitz S. 310.

⁸ Die ätiologische Legende des Samiers Menodotos bei Athen. XV p. 672 C f. Vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 46 ff.; E. Buschor, Athen. Mitt. LV, 1930, S. 2 f. u. oben S. 103.

⁹ Varro bei Lactanz, Inst. div. I 17, 8; vgl. Augustin, de civ. Dei VI 7. Über das

direkt überliefert, wohl aber mit dem Wort ἀφαρνίζεσθαι angedeutet und konnte demnach mit der Reinigung des Athenabildes bei den Plynterien in Athen verglichen werden. Daß das Bild mit Keuschlamm umwunden ist, kehrt bei der Fruchtbarkeitsgöttin Artemis Lygodesma wieder. Bekanntlich wird dieser Strauch so genannt, weil man meint, daß er auf den Geschlechtstrieb zurückhaltend einwirkte; das ist aber spätere Auslegung.¹ Daß Varro trotzdem recht darin hat, daß das Fest eine heilige Hochzeit war, darf man daraus schließen, daß der schon von Homer angedeutete Mythos von dem vorehelichen Umgang des Zeus und der Hera in Samos lokalisiert war.² Ein Gemälde auf Samos wird erwähnt, das die Liebe des Zeus und der Hera darstellte.³ Mythisch umgestaltet findet sich der Brauch in Argolis wieder. Bei Hermione gab es auf dem Kuckucksberg einen Tempel des Zeus und auf dem Pron einen der Hera; sie wurde dort von dem regendurchnäßten Zeus in Kuckucksgestalt getäuscht, der ihr die Ehe versprach, worauf der Tempel der Hera Teleia gegründet wurde.⁴ Nach dem Aition der Daidala hat Zeus die jungfräuliche Hera von Euböa nach dem Kithairon geführt und dort heimlich mit ihr Umgang gepflogen. Von dem Bild der Hera des Polyklet wird erzählt, daß das Szepter von einem Kuckuck gekrönt war, weil Zeus in einen Kuckuck verwandelt die jungfräuliche Hera verlockt hatte.⁵ Das Beilager der Hera wurde auch nach der Insel Euböa verlegt, die als der Hera heilig bezeichnet wurde,⁶ entweder auf das Ochagebirge⁷ oder den elymnischen Felsen⁸ oder den Dirphys.⁹ Münzen aus Eretria bezeugen den Kult. Sonst wird nur eine Hochzeitsfeier überliefert; im Gebiet von Knossos nahe dem Fluß Theren soll die Hochzeit des Zeus und der Hera stattgefunden haben, und dort wurden jährliche Opfer verrichtet und die Hochzeit nachgeahmt.¹⁰ Daß das argivische Fest, bei dem die Priesterin von Argos nach dem Heraion auf einem mit Kühen bespannten Wagen fuhr, ein Hochzeitszug war, wurde von Roscher behauptet, ist aber nicht zu beweisen.¹¹

Seit Welcker ist viel von der heiligen Hochzeit der Hera gesprochen worden; bei ihm ist das sehr verständlich, da er in Hera die fruchtbarkeitspendende Erde sah. Auch wenn man diese Ansicht nicht teilt, versteht man, daß

Bild R. Pfeiffer, Die neuen διηγήσεις zu Kallimachosgedichten, Sitz.-Ber. Akad. München 1934: 10 S. 17 ff.

¹ Nilsson, Gr. Feste S. 190 ff. bzw. S. 48 f.

² Ξ 295 f. mit Schol.; vgl. Schol. zu A 609. Damit bringt Kallimachos in einem neuen Fragment der Aitia, Oxyrh. Pap. VII, 1910, Nr. 1011; Callimachi fragm. nuper reperta, ed. R. Pfeiffer, Lietzmanns Kleine Texte Nr. 145, 1921, S. 32, einen vielbesprochenen naxischen Hochzeitsbrauch zusammen.

ἦδη καὶ κόρυφ παρθένος εὐνάσαστο, τέθμιον ὡς ἐκέλευε προνύμφιον ὕπνον λαῦσαι ἄρσενι τὰν τῶν παιδὶ σὺν ἀμφιθαλεῖ.

Ἡρῆν γὰρ κοτέφασσι κτλ.

Erschöpfende Nachweise von Literatur und Parallelen von E. Kagarow, AfRw. XXVI, 1928, S. 362.

³ Origines, c. Celsum IV 48 nach Chrysipp fr. 1074 Arnim.

⁴ Paus. II 36, 2; Schol. Theocr. XV V. 64 am Ende nach Aristoteles ἐν τῷ περὶ τῶν Ἑρμιονέων ἱερῶν.

⁵ Paus. II 17, 4.

⁶ Schol. Apoll. Rhod. IV V. 1138.

⁷ Steph. Byz. s. v. Κάρυστος.

⁸ Soph., Naupl. fr. 404 Nauck² aus Schol. Aristoph. Pac. V. 1126.

⁹ Steph. Byz. s. v. ὄρος Εὐβοίας καὶ Διρφύα ἢ Ἡρα τιμάται.

¹⁰ Diodor V 72.

¹¹ Roscher a. a. O. S. 79; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 43 f. Picard, La triade Zeus-Héra-Dionysos dans l'Orient d'après les nouveaux fragments d'Alcée., BCH. LXX, 1946, S. 455 ff., betont den Fruchtbarkeitscharakter und das Sexuelle bei Hera und stellt sie als die große minoische Göttin hin, die hier Mitglied einer Triade ist.

der Hera als dem Prototyp der Ehegattin die heilige Hochzeit im Mythos und Kult beigelegt wurde. Bei genauerem Zusehen gibt es aber nur zwei Beispiele, von Samos und Knossos; alle andern betreffen ihren vorehelichen Umgang mit Zeus; nicht die Ehe, sondern dieser ist der Kernpunkt. Dieser Mythos ist sozialen Ursprungs und bezieht sich auf eine alte, verschwundene Sitte, den sog. Kiltgang, der in Europa noch kaum ausgestorben ist, die nächtlichen Besuche der Freier bei den jungen Mädchen; später war er den Griechen unverstündlich und pikant, und sie fanden gerade darum ein Vergnügen, ihn wieder zu erzählen.

Mit dem Beispiel, das besonders ins Treffen geführt wird, dem böotischen Daidalafest, steht es wieder anders. Das Fest wurde oben (S. 130 f.) unter die Jahresfeuer eingereiht;¹ es ist nur äußerlich an Hera angeschlossen. Es hat seinen Namen von den Holzpuppen (δαίδαλα), die verfertigt, auf einem Wagen von Plataiai nach dem Gipfel des Kithairon geführt und dort verbrannt wurden. Wie gewöhnlich, suchten die Griechen dem Fest eine ätiologische Begründung zu geben. Auf dem Gipfel des Kithairon thront Zeus, in Plataiai gab es einen stattlichen Tempel der Hera Teleia, den die Spartaner nach der Schleifung der Stadt erbauten und mit Herbergen und Klinen, offenbar für die Aufnahme der Festversammlung, sei es der Eleutheria oder der Daidala, ausstatteten; das Kultbild war von der Hand des Praxiteles, und es gab daneben ein Sitzbild der Hera *νυμφευμένη* von Kallimachos, das wohl auch der Zeit nach dem Neubau angehört.² So lag es der ätiologischen Phantasie der Griechen sehr nahe, den Zug, in dem die geschmückte Holzpuppe auf einem Wagen von der Stadt Plataiai nach dem Gipfel des Kithairon geführt wurde, als einen Brautzug aufzufassen, bei dem Hera dem Zeus zugeführt wurde. Dabei mußte man sich, so gut es ging, mit den widerstrebenden Einzelheiten abfinden, daß bei den großen Daidala nicht weniger als vierzehn Holzpuppen mitgeführt wurden und daß diese Puppen schließlich verbrannt wurden. Man wußte, daß die Puppen nicht Hera darstellten, und schlug also einen Umweg ein. Der Ausgangspunkt wurde der allbekannten Entzweiung des Zeus und der Hera entnommen; nach Pausanias hatte sie sich nach Euböa zurückgezogen, nach Plutarch sich versteckt. Zeus bewegte sie zur Rückkehr durch Erregung ihrer Eifersucht; er gab vor, Hochzeit mit einer anderen Braut feiern zu wollen, und ließ darum eine bräutlich geschmückte Holzpuppe auf den Wagen setzen. Hera eilt herbei, reißt der Puppe den Schleier ab, lacht über den Spaß und wird versöhnt, verbrennt aber aus einem Rest von Eifersucht die Puppe. Plutarch fügt noch eine weitere Version hinzu, die er als die einfältigere bezeichnet: Zeus habe die jungfräuliche Hera nach dem Kithairon fortgeführt und dort heimlich mit ihr Umgang gepflogen; ob und wie das ätiologisch ausgenutzt wurde, sagt er nicht. Wie das Aition erdichtet wurde, ist klar; das Daidalafest war keine heilige Hochzeit, sondern ein Jahresfeuer.³ Das Aition mag recht alt sein; vielleicht bezieht sich darauf die Statue der Hera *νυμφευμένη* des Kallimachos; die Hera

¹ Für Einzelausführungen s. Nilsson, Gr. Feste S. 50 ff.; die Quellen sind Paus. IX 3, 3 ff. und eine verlorene Schrift des Plutarch, *περί τῶν ἐν Πλαταιαῖς Δαιδάλων*,

die im Auszug bei Euseb, Praep. evang. III 4 (6), bewahrt ist.

² Thuk. III 68; Paus. IX 2, 7.

³ Der von mir a. a. O. S. 54 f. vorge-

Kithaironia wird neben Zeus und anderen Göttern in einem von Plutarch mitgeteilten Orakel erwähnt, das vor der Schlacht bei Plataiai von Delphi erteilt worden sein soll.¹

Als Zeugnis für die heilige Hochzeit bleibt somit neben dem samischen und dem knossischen Ritus nur die berühmte Stelle der Ilias² übrig, wo die Schäferstunde des Zeus und der Hera in glühenden Farben mit sinnlichem Behagen ausgemalt wird. Eigentlich ist es merkwürdig, daß nicht mehr solcher Motive an den Prototyp der Ehegattin angeschlossen worden sind; es beruht wohl darauf, daß nach der Natur der Dinge die Ehegattin mehr bei gegebener Gelegenheit im privaten als im regelmäßig wiederkehrenden staatlichen Kult verehrt wurde. Dümmler hat eine geistreiche Abhandlung über den Zorn der Hera geschrieben,³ der nicht nur in dem Aition des Daidalafestes, sondern auch in der Erzählung des homerischen Hymnus an Apollon vorkommt, nach welcher Hera im Zorn über die Geburt der Athena den Typhon erzeugte.⁴ Dazu ist die Drohung des Zeus, Θ 477 ff., zu vergleichen. Dümmler verglich den Zorn der Hera mit dem der Demeter und wollte darin eine Spur von dem Verschwinden der Vegetationsgöttin erkennen. Dem ist aber nicht so. Der Zorn der Hera ist nichts als eine mythologische Auslegung ihrer sprichwörtlichen Eifersucht und Streitsucht, und es ist zu verfolgen, wie diese von der theologisierenden Dichtung ausgenutzt wurde.

Hera vertritt die Frau in ihren Rechten als Gattin, nicht als Mutter. Das kehrt im Kult wieder, obgleich etwas erweitert. Die Ehe wurde geschlossen, um Kinder zu erzeugen; es war selbstverständlich, daß die Göttin der Ehegattinnen ihnen in ihrer schweren Stunde beistand. Hera teilt sich mit der Naturgöttin Artemis in den Namen Eileithyia, charakteristischerweise aber nicht in den Namen der *κοιτοτρόφος*. Jenes Epitheton ist bezeugt für Argos;⁵ die Eileithyien werden schon von Homer und Hesiod sehr folgerichtig ihre Töchter genannt.⁶ Wegen ihrer Verbindung mit dem weiblichen Geschlechtsleben, den Katamenien, ist sie in Beziehung zu dem Mond gesetzt worden; früher zog man daraus irrtümlich den Schluß, daß sie eine Mondgöttin sei.⁷

schlagene Vergleich mit der Maibrautschaft und ihrer Verbindung mit dem Jahresfeuer in moderner Zeit mag dahingestellt bleiben; andere griechische Parallelen fehlen.

¹ Plut., Arist. 11, vgl. 18.

² Ξ 313 ff.; man lese die Stelle von Anfang an, um sie richtig zu beurteilen, nicht nur die Verse 347 ff., welche der Dichter der Naturanschauung entlehnt hat. Der Beinamen der Hera *Ἀργεῖα* (Tempel in Argos, Paus. II 22, 1) ist vereinzelt und beweist nichts. – Das durch eine Inschrift der Kaiserzeit (BCH. XVII, 1893, S. 208 Nr. 10; Nilsson, Gr. Feste S. 61 f.; vgl. R. Herzog, Koische Forschungen u. Funde, 1899, S. 133 Nr. 198) erwähnte *δενδροκόπιον τῆς Ἥρας* ist von dem Magna-Mater-Kult übernommen.

³ F. Dümmler, Kleine Schriften II, 1901, S. 3 ff.

⁴ Hymn. hom. in Ap. V. 305 ff.; bei Hesiod, Theog. V. 821, gebiert die Gaia den

Typhaon (s. die Anm. z. St. in der 2. Ausgabe der hom. Hymnen von Allen u. Halliday, 1936), und Hera zieht die lernäische Hydra und den nemeischen Löwen auf, V. 314 u. 328, und gebiert den Hephaistos ohne Vater, V. 927. Hier ist das Vorbild des Hymnus zu finden.

⁵ Hesych s. v. *Ἐλεῖθυσιας* . . . "Ἥρα ἐν Ἀργεῖ.

⁶ Λ 270 f.; Hesiod, Theog. V. 922.

⁷ Roscher a. a. O. S. 40 ff. Die Beziehungen zu dem Neumond, die Eitrem a. a. O. S. 387 gelten läßt, sind hinfällig. Daß die Hochzeit an der Konjunktion stattfand, ist neuplatonische Weisheit des Proklos, Schol. Hes. Op. V. 780; der alte Brauch, den Proklos zurückweist, verlegte sie vielmehr in die Vollmontage, Nilsson, Entst. u. rel. Bed. d. gr. Kal. S. 37 A. 5, wo noch Eur., Suppl. V. 990 ff., und Soran, Gynaec. 41 p. 205 Rose hinzuzufügen sind. Vgl. u. S. 443 A. 4.

Daß die Kuh ihr besonders heilig war, ist sicher durch Kultordnungen und Mythen, beweist aber keineswegs, daß sie einmal kuhgestaltig war – das ist eine moderne Mythe (o. S. 350 A. 4); es läßt sich unschwer so verstehen, daß nur das vornehmste Opfertier der Gemahlin des Zeus zukam und daß dieses weiblichen Geschlechts sein mußte.

C. Athena

1. Athena als wehrhafte Stadtgöttin.¹ Schon vorher (S. 347 ff.) wurde der Nachweis geführt, daß der Ursprung der Athena auf die minoische Haus- und Schlangengöttin zurückgeht, von der sie die Schlange und die Vogel-epiphanie übernommen hat. In der kriegerischen mykenischen Zeit hat sich diese Hausgöttin in die gewappnete Palastgöttin umgewandelt, welche die persönliche Schutzgöttin des Fürsten war. Sie wurde einfach *παλλὰς*, das Mädchen, genannt. Ihr Bild, das Palladion, wurde im Inneren des Palastes als ein Unterpfand des Bestandes der Stadt bewahrt. In Athen und in Mykenai wurde der Tempel der Athena über den Resten des mykenischen Königspalastes errichtet. Mit dem Aufhören des Königtums wurde Athena die Schutzgöttin der Freistadt, und dies ist ihr Wesen bei den Griechen immer geblieben.

Als Stadtgöttin erscheint Athena schon im sechsten Buch der Ilias (V. 269 ff.), wo Hekabe auf die Ermahnung Hektors hin sich mit anderen Matronen zu dem Tempel der Athena auf der Akropolis begibt, um sie um den Tod des Diomedes und die Rettung Trojas zu bitten und ihr einen prächtigen Mantel zu bringen, den die Priesterin auf ihre Knie legt; sie hatte also ein Sitzbild (o. S. 360f.). Diese Stelle gehört offenbar zu denen, welche die Verhältnisse der beginnenden geschichtlichen Zeit widerspiegeln. Athena trägt häufig den Beinamen *Πολιάς*, *Πολιούχος* und teilt sich darin mit Zeus *Πολιεύς*, der oft neben ihr steht; andere Götter führen diesen Beinamen viel seltener.² Ihr Tempel liegt oft auf der Akropolis der Stadt.³ Sie trägt oft lokale Beinamen nach den verschiedenen Städten. Wenn solche nicht allzu häufig vorkommen, beruht das darauf, daß sie nur in der Fremde nötig, in ihrer Stadt selbst durchaus unnötig waren – in Athen heißt die Göttin einfach *ἡ θεός*, wird aber gegebenenfalls als *Ἀθηναῖα* ή *Ἀθηναίων μεδέουσα* gekennzeichnet⁴ –,

¹ Farnell, *Cults I* S. 258 ff.; Gruppe, *Gr. Myth.* 1193 ff., Artikel von F. Dümmler in *PW.*, abgedruckt *Kl. Schr.* II, 1901, S. 18 ff.; weder dieser noch der sehr kurze Artikel in *RL.* gibt ein Verzeichnis der Beinamen, die am besten, aber nicht vollständig bei Farnell a. a. O. S. 384 ff. zusammengestellt sind. Wilamowitz, *Athena*, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1921, S. 950 ff.

² Siehe die Verzeichnisse in *RL.* s. v. *Polias*, *Polieus*, *Poliuchos*.

³ Farnell, *Cults I* S. 401 f. A. 50, zählt auf Larissa in Argos, Akragas, Skepsis, Elis, Korone, Megara; hierzu könnten viele andere Städte hinzugefügt werden: Athen, Lindos, Sparta, Gytheion, Asopos, Epidauros, Limera, Leuktra usw.; allgemein *πόλεων πασῶν τὰς κορυφὰς ἔχει κατὰ*

κράτος, Aristid. rhet. I p. 15 Dindorf. Daher kommt es, daß ihre Tempel auf Vorgebirgen erbaut werden, Sunion, Zoster, Prasiai, Onugnathos in Lakonien, Felsen der Athena Aithya, Paus. I 41, 6.

⁴ In dem Volksbeschuß von der Räumung Athens, Plut., Them. 10; voreuklidischer Grenzstein von Samos und ein etwas jüngerer, Athen. Mitt. XLIV, 1919, S. 2 f.; ein dritter CIG. 2246; Karpachos, IG. XII: 1, 977 Z. 10; vgl. Aristoph., Equ. V. 581 ff. Nach v. Duhn, Athen. Mitt. XLIV, 1921, S. 70 ff., war sie die Göttin im Erechtheion; A. Rumpf, Arch. Jahrb. LI, 1936, S. 65 ff., trennt sie von der Polias und vermutet, daß ihr Tempel in der Unterstadt lag.

wenn nicht die Göttin Eigentümlichkeiten hatte, die ihr ein spezifisches Epitheton erwarben, wie die Athena Lindia.¹ Diese enge Verbindung mit Zeus hat ergeben, daß Athena auch als Göttin der Phratrien neben diesen tritt (o. S. 418 A. 5).

Der alte Streit, ob die Stadt nach der Göttin oder die Göttin nach der Stadt benannt ist, durfte nunmehr zugunsten der ersten Alternative entschieden sein.² Die sehr gesuchten Etymologien aus indogermanischem Sprachgut sind hinfällig, seitdem man erkannt hat, daß der Name vorgriechisch ist (o. S. 349). Es gibt auch andere Städte mit demselben Namen, die unbedeutende Stadt Ἀθήναι Διάδες auf Euböa und nach der Überlieferung eine von der Überschwemmung des Kopaissees zerstörte in Böotien.³ Ähnlich ist der Flecken Ἀλαλκομεναί in Böotien nach einer wehrhaften Göttin, der ἀλαλκομένη, benannt, deren Namen in dem Epitheton Ἀλαλκομενῆς der Athena fortlebt. Das Alter dieser beiden Städtchen ist unsicher; sind sie alt, so bestätigt sich, was ohnehin feststeht, daß Athena eine allgemeine Stadtgöttin war. Sie hat andere Stadtgöttinnen aufgesogen. Eine solche war die in Arkadien verbreitete Alea; im nördlichen Teil der Landschaft gab es eine gleichnamige Stadt.⁴ Ihr Tempel und Xoanon werden auf dem Weg von Amyklai nach Therapnai angesetzt;⁵ in Mantinea hatte sie auch einen Tempel,⁶ der berühmteste ist aber der in Tegea, wo ihr zu Ehren auch Spiele gefeiert wurden. Es ist bemerkenswert, daß der Name Alea oft vorangestellt wird, so daß er als der Hauptname erscheint.⁷ Nach der Stadt Iton oder Itonos in Thessalien ist die Athena Itonia⁸ benannt, deren Kult in Thessalien nach dem Ausweis der Monatsnamen verbreitet war und in Böotien einen Ableger hatte in einem Tempel nahe Koroneia, wo das böotische Bundesfest gefeiert wurde. Sie ist auch nach Athen gekommen⁹ und wurde auf Amorgos sehr gefeiert.

Weil Athena die Stadt gegen ihre Feinde schirmt – sie heißt Ζ 305 ἐρουσίπολις –, ist sie eine wehrhafte Göttin, und deshalb stand sie in der mykenischen Zeit dem Fürsten und bei Homer dem Helden bei. Es gibt einen bestimmten Unterschied zwischen ihrer Teilnahme an dem Kampf und der der anderen Götter (vgl. o. S. 347); diese kämpfen miteinander, z. B. in der

¹ Chr. Blinkenberg, *L'image d'Athéna Lindia*, K. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddeleiser I: 2, 1917. Diese Göttin war vorgriechisch.

² Für diese Alternative Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt. II*, 1893, S. 115; J. Beloch, *Griech. Gesch. I*² 1, 1912, S. 155 A. 1; vgl. J. Toepffer in *PW. s. v. Aglauros* (die Göttin soll ursprünglich so geheißen haben); für die andere Wilamowitz, *Aristoteles und Athen II*, 1893, S. 35 f.; H. Usener, *Götternamen*, 1896, S. 232; und besonders P. Kretschmer, *Einkl. in die Gesch. d. griech. Sprache*, 1896, S. 418 ff. E. Petersen, *Die Burgtempel der Athenaia*, 1907, S. 58, will keine von beiden zugeben, sondern meint, daß ἀθήνη etwas bedeutet, das sowohl der Stadt wie der Göttin zukommt, „die brennende“ oder „die leuchtende“.

P. Kretschmer, *Pelasger und Etrusker*, Glotta XI, 1921, S. 282 ff., vergleicht *athanuvium*, *athanulus*, *atena*, *ἄντινα*, sakrales Gefäß, etr. *atalla*, und wirft die Frage auf, ob nicht Athena eine vorgriechische Töpfergöttin sei. Trotz der Bedeutung der Keramik auch in der vorgeschichtlichen Zeit ist das verfehlt.

³ Die erste nahe Dion gelegene wurde von den Athenern kolonisiert und gehörte zum Seebund; die zweite Strab. IX p. 407; Paus. IX 24, 2.

⁴ Paus. VIII 23, 1; Steph. Byz. s. v.

⁵ Paus. III 19, 7; Xenoph. *Hell.* VI 5, 27.

⁶ Paus. VIII 9, 6.

⁷ Hdt. I 67; Strab. VIII p. 388.

⁸ Artikel in *RL. u. PW.*; Feste, Nilsson, *Gr. Feste* S. 89.

⁹ Tempel mit Schatz IG. I² 310 Z. 216.

Theomachie in Υ und Φ, sie schützen und retten ihre Söhne und die von ihnen begünstigte Partei, Athena greift dagegen an der Seite des Helden in den Kampf ein, sie richtet den Pfeil des Diomedes gegen Pandaros (E 290), sie besteigt seinen Wagen als sein Wagenlenker, und die Eichenachse kracht unter der Schwere der gewaltigen Göttin (E 835 ff.), als sie sich zum Kampf gegen Ares aufmachen, den Diomedes mit ihrer Hilfe zu Boden streckt. In der Schildbeschreibung (Σ 509 ff.) schreiten Athena und Ares dem Heer in übermenschlicher Größe voran, in der Theomachie (Υ 48 ff.) erheben sie – die Göttin auf der einen und der Gott auf der anderen Seite – das Kampfgeschrei; sie sind die Vorbilder des βoήν ἀγαθός. Beide sind Kriegsgötter, doch der blutlechzende Gott der wilden Kampfmut und des Kampfgefühls ist der Athena verhaßt, denn sie ist die Göttin des mit Ordnung und Vorbedacht geführten Kampfes *pro aris et focis*. In der geschichtlichen Zeit ist sie Stadtschirmerin, nimmt aber ebensowenig wie die anderen Götter persönlich am Kampf teil; an ihre Stelle sind die Heroen getreten (u. S. 716).

Die stadtschirmende Kraft der Athena verkörpert sich in dem Palladion,¹ ihrem Bild, das, im Innersten ihres Heiligtums verwahrt, den Bestand der Stadt verbürgt (vgl. o. S. 348 f.). Die Idee ist echt altertümlich und kehrt in dem Kult der Vesta wieder; die Sage muß von einem tatsächlich vorhandenen gewesenen Bilde ausgegangen sein, ein wirkliches Palladion ist aber nirgends nachzuweisen. Die von Sieveking so genannten mykenischen Palladien² sind nämlich anders zu verstehen, und die der Athena verglichene Göttin auf der mykenischen Kalksteinplatte ist eine Kultgöttin (Taf. 24, 1; o. S. 347). Das Palladion ist nur aus dem Mythos und aus dessen Ablegern bekannt,³ die zuerst in den nachhomerischen Epen erzählt werden. Nach der Iliupersis des Arktinos wurde es von Zeus dem Dardanos geschenkt und in einem Abaton aufbewahrt, während eine Nachbildung öffentlich aufgestellt wurde.⁴ Nach der kleinen Ilias des Lesches wurde es von Odysseus und Diomedes entwendet, weil die Stadt sonst nicht genommen werden konnte;⁵ darauf bezieht sich auch die Angabe der Iliupersis, daß das Palladion wie das *ancile* nachgemacht wurde. Auf die oft und verschiedenartig behandelten Sagen kann hier nicht eingegangen werden; es mag nur bemerkt werden, daß mehrere Städte den Anspruch erhoben, das echte Palladion zu besitzen: außer Neu-Ilion Argos,⁶ Alalkomenai⁷ und besonders Athen. Daß der Mythos erst spät an Athen angeschlossen worden ist, erhellt daraus, daß er nicht der Burggöttin gilt, sondern an den Gerichtshof ἐπὶ Παλλαδίῳ anknüpft;⁸ ein zweites, vom Himmel gefallenes Palladion wurde γεφυρῆτις genannt und

¹ Artikel in PW. s. v.

² In RL. III S. 1326 ff.; über diese Bilder s. o. S. 348 f. Vgl. F. Schwenn, AfRw. XX, 1921, S. 313 ff.

³ Ausführlicher Artikel von E. Wörner, RL. III S. 1301 u. 3413 ff. Was Dümmler, PW. II S. 1995, anführt, betrifft nicht speziell das Palladion, zumal die Polias in Athen kein Palladion war (s. u. S. 436), sondern jedes mit Ehrfurcht behandelte Götterbild.

⁴ Fr. 1 Kinkel bei Dion. Hal., Ant. rom. I 69; daran schließt sich die Behauptung

an, daß das echte Palladion sich in Neu-Ilion befand, Appian, Mithr. 53, bzw. daß es von Aineias nach Italien geführt wurde, eine Erfindung, die der dem Palladion zugeschriebenen Rolle widerstreitet.

⁵ Auszug des Proklos, Epic. graec. fragm. Kinkel S. 37; Apollodor, Epitome 5, 13 f.

⁶ Paus. II 23, 5.

⁷ Pherekydes fr. 3, 179 Jacoby in Schol. Aristid. Panath. p. 313, 20 Dindorf.

⁸ Den Mythos erzählen die Atthidographen in mehreren Fassungen. Zitate bei Wörner, RL. III S. 3419 ff. Die Erzäh-

stand in Beziehung zu dem Stamm der Gephyräer.¹ Die Popularität des Mythos in Athen geht aus einer Anspielung des Aristophanes² und der bekannten Schale des Hieron hervor, auf der der Streit des Odysseus und des Diomedes um das Palladion dargestellt ist. Der Name Palladion wurde auf öffentlich aufgestellte Bilder der Göttin übertragen; eins wurde von den Athenern auf einer Palme in Delphi zum Dank für den Sieg über die Perser geweiht (zur Zeit der Expedition nach Syrakus zerhackten ihm Raben den Schild) und ein zweites stellte Nikias auf der Akropolis auf.³ Der Name bezeichnete augenscheinlich einen bestimmten Typus, den von den panathenäischen Preisamphoren wohlbekannten mit geschwungener Lanze und gehobenem Schild. Lange Zeit glaubte man, von dem Ruhm der Palladionsage verleitet, daß das Kultbild in dem alten Tempel auf der Akropolis in Athen diesen Palladiontypus hatte, bis Frickenhaus aus den Inschriften nachwies, daß es ein Sitzbild war.⁴ Der Palladiontypus beginnt in der Zeit des Peisistratos und kommt nicht nur von Anfang an auf den Preisamphoren, sondern auch auf anderen Vasen, in Bronzen und seltener in Terrakotten vor.⁵ Von Brauchitsch hat daraus den Schluß gezogen, daß das Vorbild eine Kultstatue war, die Peisistratos in dem von ihm umgebauten Tempel errichtete.⁶ Das ist sehr unsicher, sicher dagegen, daß der Typus der kämpfenden Athena in der Zeit des Peisistratos aufkam; damals wird auch das Interesse für die Sage von dem Raub des Palladion, das sich schon bei den ältesten Attidographen findet, aufgekommen sein.

Diese Erörterung war, abgesehen von ihrem Ausgangspunkt, negativ (das Palladion ist mythisch, und der Mythos hat den Typus hervorgebracht), sie war aber notwendig, weil die Frage falsch bewertet wird. Zwar tritt der stadtschirmende Charakter der Athena am anschaulichsten in dem Palladion hervor, doch bedarf es dessen nicht, um diesen sowie um ihren kriegerischen Charakter aufzuzeigen. Als wehrhafte Göttin erscheint Athena gerüstet und gewappnet. Ihr auszeichnendes Rüstungsstück ist die Aegis,⁷ die auch Zeus αἰγίοχος und gelegentlich Apollon (O 308) tragen, und die auch dazu dient, die Leiche des Hektor zu schützen (Ω 20). Eine ausführliche Beschreibung steht schon an der Homerstelle, wo Athena sich umkleidet, um in den Kampf zu ziehen (E 738–42). Die Aegis hat hier dieselbe Gestalt wie später, an den Rändern Troddeln, in der Mitte das Gorgohaupt; ob ἔρις, ἄλκη und ἰσχύς (V. 740) als Bilder zu verstehen sind, ist zweifelhaft; dann wären sie malerische Zutaten des Dichters. Auf den Bildern erscheint die Aegis bald als ein großer Brustschmuck, bald als ein Kleidungsstück, im

lung bei Polyän I 5, daß Diomedes dem Buzyges das Palladion übergab, ist nicht abwegig, denn ein Priester des Zeus ἐπὶ Πάλλαιον ist inschriftlich bekannt, IG. II² 3177 u. 5055 (Sesselinschrift aus dem Theater); vgl. J. Toepffer, Attische Genealogie, 1889, S. 145 f.

¹ Serv. u. Schol. zu Verg., Aen. II V. 166; Pherekydes an dero. S. 435 A. 7 angeführten unsicheren Stelle. Das Priesteramt der Gephyräer ist eine alte Kombination, Wilamowitz, Hermes XXXIV, 1899, S. 607.

² Aristoph., Vesp. V. 350 f.

³ Plut., de def. orac. 397 F u. Nikias 13 bzw. 3.

⁴ A. Frickenhaus, Das alte Athenabild des alten Tempels in Athen, Athen. Mitt. XXXIII, 1908, S. 17 ff.

⁵ A. a. O. S. 25.

⁶ G. v. Brauchitsch, Die panathenäischen Preisamphoren, 1910, S. 167 ff.; Zweifel von L. Ziehen, Bursians Jahresberichte 172: 3, 1915, S. 50.

⁷ Cook, Zeus III S. 83 ff.

Kampf hängt sie mitunter als ein Schutz über dem linken Arm. Die natur-mythologische Deutung auf die Gewitterwolke, aus der die Blitze hervorzucken, ist längst der richtigen Einsicht gewichen, daß die Aegis nichts ist als das, was der Name besagt, ein Ziegenfell, ein Tierfell, das im Kampf das älteste Schutzmittel war;¹ vermutlich bedeutet das zweimal bei Homer vorkommende Wort *λαισήριον* (E 452, M 426) einen Fellschild. Bei Homer tragen die Bogenschützen ein Pantherfell (Γ 17) oder Wolfsfell (K 334), und der Bogenschütze Herakles trägt stets das Löwenfell; auf Vasen tragen die Giganten Pantherfelle auf dem Rücken oder als Schutz über dem linken Arm. Das Schreckensbild des Gorgohauptes wird auf der Aegis angebracht, um dem Feind Furcht einzujagen, es kehrt wieder als Schildzeichen auf dem Schild des Agamemnon (Λ 36) und kommt auch später so vor.² Bei Homer wird einmal (O 310) ausdrücklich gesagt, daß die Aegis dazu dient, die Männer zu schrecken. Nach B 448 hatte sie hundert Troddeln von Gold. Das Bewußtsein von der wirklichen Natur der Aegis ist schon früh so weit verschwunden, daß Homer sie von dem Kupferschmied Hephaistos anfertigen läßt (O 309 f), als ob sie ein Schild oder Schildschmuck wäre. Die Troddeln sind eine Stilisierung der Zotten am Rand des Felles, wenn man nicht die Annahme vorzieht, daß das Fell wie der Gürtel der Hera (Ξ 181) mit Troddeln geschmückt wurde. Diese Troddeln sind in der Kunst zu Schlangen umgebildet worden,³ gerade wie das Gorgohaupt schon früh, z. B. auf der oben (S. 226 A. 8) zitierten Fikelluravase und öfters, von Schlangen umkränzt ist, welche die schreckenerregende Erscheinung verstärken. Dies genügt für die Erklärung, und man braucht sich kaum darauf zu berufen, daß die Schlange das Attribut der Athena ist. Die Haare des Felles wurden schuppenartig stilisiert, und da das Verständnis für die wirkliche Bedeutung der Aegis geschwunden war und sie als eine Art Panzer aufgefaßt wurde, entstanden daraus wirkliche Schuppen. Solche Schuppen sind ein beliebtes Ornament, sie decken zuweilen fast den ganzen Körper protokorinthischer und korinthischer Vasen und stammen aus der Metallarbeit her. Schon bei Homer ist die alte Bedeutung der Aegis verblaßt, sie ist zu einem Furcht und Schrecken verbreitenden Zeichen der göttlichen Macht geworden, welches mehrere Götter tragen; vor allem kommt es Athena zu und ist schließlich ihr Attribut geworden, weil die Stadtgöttin die Aufgabe hatte, die Feinde abzuwehren und zu schrecken.

2. Erweiterte Funktionen und Mythen der Athena. Als Stadtschirmerin wird Athena selbstverständlich zur Beschützerin der Stadt in allen ihren Lebensäußerungen ähnlich wie Zeus, der von einem anderen Ausgangspunkt zu derselben Funktion gelangt ist. Die beiden stehen parallel nebeneinander,

¹ F. Bader, Die Aegis bei Homer, N. Jahrb. f. class. Philol. XXIV, 1878, S. 577 ff.; später wurde sie als Schild aufgefaßt, P. Stengel, ebd. XXVIII, 1882, S. 518 ff.; XXXI, 1885, S. 80. So schon die Alten, Hdt. IV 189; Eur., Kykl. V. 360, mehr in dem Artikel Stengels, PW. I S. 971. Noch andere Deutungen s. Kérényi, Ziegenfell und Gorgoneion, Mé-

langes Grégoire, 1949, S. 299 ff.

² Siehe o. S. 226 f. Daher ist das Gorgoneion ein gewöhnliches Apotropaion geworden und kommt auf Trinkschalen und sonst vor; ähnlich erscheint das große Auge, das oft apotropäisch auf Trinkschalen gemalt wird, oft als Schildzeichen.

³ F. Studniczka, Beiträge z. Gesch. d. altgriech. Tracht, 1886, S. 121.

Athena trägt oft die Beinamen Polias, Poliuchos und tritt insofern neben den Zeus Polieus (o. S. 433). Ihre Feste, welche meistens das politische Leben betreffen, bieten daher wie die des Zeus wenige alte und charakteristische Züge.¹ Man würde vielleicht erwarten, daß der Schirmherr und die Schirmherrin der Stadt einander als König und Königin, als ein Ehepaar nebengeordnet wurden; so ist es vielleicht Hera ergangen. Das wurde aber durch den allgemein zu beobachtenden Umstand verhindert, daß diejenigen griechischen Göttinnen, welche eine ausgeprägte eigene Bedeutung und Funktion haben, keinen Gatten neben sich dulden; sie sind zu selbständig, um einem Mann untergeordnet zu werden. Das gilt nicht nur von Athena, sondern auch von Demeter, Artemis, Hestia und sogar von Aphrodite. Sie bleiben jungfräulich, oder verbinden sich zufällig mit einem Gott oder Heros und gebären ihm ein Kind, wenn ihr Wesen das fordert. Nicht einmal Aphrodite, die sich als Göttin der Liebe mit einem Mann verbinden muß, hat es zu einem allgemein anerkannten Gatten gebracht; Hephaistos ist als Spätling hinzugekommen (u. S. 528). Welcher Art der Ursprung der Hera auch sein mag, sie ist dem Zeus als Gattin untergeordnet worden: ihre Funktion ist, Gattin zu sein. Athena hatte ihr eigenes, scharf hervortretendes Amt; daher ist sie seit alters selbstherrlich, jungfräulich und wird *παλλὰς*, das Mädchen, genannt. Die nahe Verwandtschaft ihres Wesens mit dem des Zeus auf Grund der gleichen Funktion fand nach der alten Denkweise ihren Ausdruck in einer verwandtschaftlichen Beziehung. Gattin des Zeus konnte sie nicht werden, also wurde sie seine Tochter. Das muß recht früh geschehen sein, schon zu einer Zeit, ehe noch der Stammbaum der Götter nach dem genealogischen Schema ausgebaut wurde. Andere Götter, z. B. Apollon, sind zu Kindern des Zeus mit verschiedenen Müttern gemacht worden; Athena ist aus seinem Scheitel geboren. Homer weiß, daß Athena die Tochter des Zeus und wohl von ihm allein geboren ist, vermeidet aber mit seinem üblichen Rationalismus, die Scheitelgeburt zu erwähnen.² Es ist gar nicht nötig – auf die Doppelbedeutung von *κορυφή*, Scheitel und Berggipfel, anspielend –, in dieser wunderbaren Geburt den Überrest einer alten Naturmythologie zu finden: das Aufsteigen der Göttin aus einem Berggipfel;³ es gibt in der Mythologie vieler Völker Beispiele genug für wunderbare Geburten ohne Hilfe eines Weibes, aus dem Schenkel, aus den Fußsohlen, aus dem Speichel usw. Auf dem primitiv anmutenden und zugleich klügelnden Mythos bei Hesiod, der sagt, daß Zeus die Athena mit seiner ersten Gemahlin Metis gezeugt, diese aber, ehe Athena geboren wurde, verschluckt habe, ist es nicht nötig einzugehen.⁴

¹ Nilsson, Gr. Feste S. 88 ff.

² E 875; vgl. Wilamowitz, Athena S. 956; G. d. H. I 332 A. 2; mehr bei Dümmler in PW. II 1990 ff.

³ Wilamowitz a. a. O. S. 234 bzw. 124; die entsprechende Beziehung des bekannten Siegelabdrucks aus Knossos mit der auf einem Berg stehenden Göttin (o. S. 298; Taf. 18, 1) ist m. E. kein glücklicher Einfall. Cook, Zeus III S. 656 ff.

⁴ Wilamowitz, Athena S. 957, hat die

Stelle, Theog. V. 886–900, dem Hesiod abgesprochen, weil Pindar, fr. 30 Bergk⁴, Themis die erste Gemahlin sein läßt. Das wäre wichtig, wenn die Stelle erst nach Pindar gedichtet wäre, denn es kommt mehr auf das Alter der Zeugnisse denn auf den Autor an. Ich bin aber nicht so sicher, daß Pindar hier nicht einen ihm unbehaglich anmutenden Mythos mit Stillschweigen übergangen hat.

Außer als stadtschirmende und wehrhafte Göttin tritt Athena seit alters her besonders als die Beschützerin der Kunstfertigkeit, und zwar besonders der weiblichen, des Spinnens und Webens, und des Handwerks hervor. Das ist schon bei Homer geläufig. Sie hat die Töchter des Pandareos berühmte Werke herstellen gelehrt (υ 72); wie die phäakischen Männer in der Seefahrt unübertrefflich sind, so übertreffen die phäakischen Frauen am Webstuhl alle anderen, und dies ist eine Gabe der Athena (η 110). Achilleus will die Tochter Agamemnons nicht haben, wenn sie auch an Kunstfertigkeit mit Athena wetteiferte (I 390); die Göttin hat selbst ihren bunt gemusterten Mantel und den der Hera verfertigt (E 735 = Θ 386, Ξ 178). Es ist nicht zu verkennen, daß der Schutz, den Athena der Kunstfertigkeit angedeihen läßt, von der weiblichen Kunstfertigkeit ausgegangen ist; schon bei Homer ist er aber auf das von Männern betriebene Handwerk erweitert worden; sie lehrt den Schiffsbaumeister seine Kunst (O 412), Epeios verfertigte das hölzerne Pferd mit ihrer Hilfe (ϑ 493), und der Goldschmied hat die Kunst, Silber zu vergolden, von Athena und Hephaistos gelernt (ζ 232 = ψ 159), hier tritt der Gott der Schmiedekunst neben sie. Bei Hesiod bildet er das erste Weib aus Lehm, Athena lehrt es, den kunstreichen Webstuhl zu besorgen, und der Tischler, der den Pflug macht, heißt der Diener der Athena.¹ Da diese Funktion bei Homer nicht nur voll entwickelt, sondern auch auf das männliche Handwerk übertragen ist, muß sie recht alten Ursprunges sein. Sie paßt gut für die alte Hausgöttin, von der man Schutz nicht nur für die Männer beim Kriegshandwerk, sondern auch für die Frauen bei ihren wichtigsten Arbeiten, dem Spinnen und Weben, verlangte.

In der geschichtlichen Zeit ist diese Funktion der Athena allgemein und überall verbreitet. Sie spiegelt sich wider in Beinamen, in Kulte und in der Kunst. Es genügt hier, kurz auf ihren wichtigsten Beinamen zu verweisen: Ergane. Der Kult der Athena Ergane ist bezeugt in Athen, Thespiiai, Delphi, Epidauros, Sparta, Olympia, Megalopolis, Delos, Samos.² Als Handwerk und Industrie mächtig aufblühten, kam es ihnen wohl zustatten, daß gerade die Stadtgöttin die Beschützerin des Handwerks und der industriellen Tätigkeit war. Was die sehr wichtige Töpferei betrifft, so wird Athena in dem dem Homer zugeschriebenen, sehr volkstümlichen Töpferlied angerufen, auf daß sie ihre Hand über dem Töpferofen halte, und ein Vasenbild stellt sie in der Töpferwerkstatt dar. Nicht zum wenigsten diesem Umstand verdankt sie ihre Popularität in Athen; sie war nicht nur die hehre Stadtgöttin, die man bei feierlicher Gelegenheit verehrte, sondern sie nahm sich auch der kleinen Leute an. Von dieser ihrer Popularität zeugt am anschaulichsten die große

¹ Hesiod, Op. V. 64 bzw. 430.

² Athen: Paus. I 24, 3; Weihungen IG. I u. II s. v. im Index, auch die Form 'Οργάνη; Thespiiai: Paus. IX 26, 8; Delphi: Stele, der 'Αθήναι Ὀργάναι geweiht, östlich von dem ältesten Tempel der Athena Pronaia gefunden, P. Perdrizet, De quelques monuments figurés du culte d'Athéna Ergané, Mélanges Perrot, 1902, S. 259 ff. G. Karo, BCH. XXXIV, 1910, S. 214 A. 2; Epidauros: IG. IV 990, 1162 = IV:

I² 166, 270; Sparta: Heiligtum Paus. III 17, 4; Olympia: Altar ebd. V 14, 5; Megalopolis: ebd. VIII 32, 4; Delos: Felseninschrift 'Αθηναίης 'Οργάνης, BCH. VI, 1882, S. 351; Samos: Hesych u. Suidas s. v. Ausführlicher und mit Herbeiziehung anderer hierauf bezüglicher Epitheta und Kunstwerke Jessen in PW. s. v. Ergane Siehe auch Preller-Robert, Gr. Myth. I S. 221 f.

Zahl der Weihungen aus der älteren Zeit.¹ Auch der Schmiedekunst nahm sie sich an, wie schon bei Homer. Ihr zu Ehren wurden die Chalkeia² gefeiert, und der Gott der Schmiedekunst, Hephaistos, wurde ihr beigeordnet; sie wurde 'Ηφαιστία zubenannt³ und ihr Bild neben dem des Hephaistos in dessen Tempel aufgestellt;⁴ andererseits drang Hephaistos in das Fest der Chalkeia ein.⁵ Ein Fragment des Sophokles⁶ ist sowohl für all dieses wie für ihre Volkstümlichkeit bezeichnend:

βᾶτ' εἰς ὁδὸν δὴ πᾶς ὁ χειρῶναξ λεώς,
οἱ τὴν Διὸς γοργῶπιν Ἐργάνην στατοῖς
λίκνοισι προστρέπεσθε καὶ παρ' ἄκμονι
τυπάδι βαρεῖα.

Charakteristisch für die Fähigkeit einer populären Gottheit, ihr Gebiet zu erweitern, ist es, daß Athena zur Heilgöttin geworden ist und unter dem Namen Hygieia verehrt wurde. Dieser Kult wurde jedoch nicht erst durch einen Vorfall bei der Bautätigkeit des Perikles veranlaßt,⁷ sondern wird inschriftlich schon am Ende des 6. Jahrhunderts erwähnt.⁸

Zu einer Zeit, in welcher die Bevölkerung der Stadt hauptsächlich vom Ackerbau lebte, war es selbstverständlich, daß die stadtschirmende Göttin ihren Schutz auch auf diesen ausdehnte. Bei Athena ist das seltener als bei Zeus der Fall, bei dem seine Naturbedeutung einen Anknüpfungspunkt hierfür darbot (o. S. 401 f.), und eigentlich nur für Athen bezeugt. Es werden dort zwei Feste der Athena erwähnt, die zur Vegetation Beziehung hatten. Das eine waren die wenig bekannten Προχαριστήρια, an denen die gesamten Beamten Athens nach der kurzen Winterpause der Vegetation der Göttin opferten; es wird teils von der ἄνοδος τῆς θεοῦ, teils von einem mystischen Opfer gesprochen.⁹ Daneben wird noch ein Fest Προσχαρητήρια erwähnt, dessen Name jenem so ähnlich ist, daß man an einen Schreibfehler gedacht hat; dieses wurde gefeiert, ὅτε δοκεῖ ἀνιέναι ἡ Κόρη.¹⁰ Trotz Deubner möchte

¹ IG. I² 401 ff. A. Körte hat die treffende Beobachtung gemacht, daß sie später gewaltig abnehmen, Gnomon XI, 1935, S. 639. Von den 33 Nummern des IG. II u. III² fallen 22 ins 4. Jahrh., eine in die hellenistische Zeit und 10 in die Kaiserzeit. Dies beruht nicht nur darauf, daß die Stadtgöttin vornehmer und damit bei den kleinen Leuten weniger populär wurde, sondern auch auf dem Verfall der Industrie Athens.

² Deubner, Att. Feste S. 35.

³ Hesych. s. v.; IG. II² 223 B Z. 4. Ihre und des Hephaistos Statuen, I² 370, 371; Ch. Picard, Comptes rendus acad. inscr., 1938, S. 384 ff.

⁴ Paus. I 14, 6.

⁵ Phanodemos bei Harpokr. u. Suidas s. v. Χαλκεῖα.

⁶ Soph. fr. 760 Nauck.²

⁷ Plut., Per. 13; Plin., N. H. XXII 44. Nilsson, Eranos L, 1952, S. 34 A. 5.

⁸ Ἀθην[αῖαι] Ὑγι[αῖ] Κάλως κτλ. Die antiken Vasen von der Akropolis zu Athen,

ed. B. Graef II Text S. 119 Nr. 1367. Vgl. die Basis mit der Inschrift des Töpfers Euphronios, IG. I² 516. Die Basis der im Anfang des Peloponnesischen Krieges aufgestellten Kultstatue an der Innenseite der Propyläen ist erhalten. P. Wolters, Zur Athena Hygieia des Pyrrhos, Athen. Mitt. XVI, 1891, S. 153 ff.

⁹ Suidas s. v. Προχαριστήρια · ἡμέρα ἐν ἣ οἱ ἐν τῇ ἀρχῇ πάντες ἀρχομένων καρπῶν φύεσθαι, λήγοντος ἤδη τοῦ χειμῶνος, ἔθουον τῇ Ἀθηνᾷ. τῇ δὲ θυσίᾳ ὄνομα Προχαριστήρια. Λυκούργος ἐν τῷ περὶ τῆς ἱερωσύνης τὴν τοίνυν ἀρχαιοτάτην θυσίαν διὰ τὴν ἄνοδον τῆς θεοῦ, ὀνομασθεῖσαν δὲ Προχαριστήρια διὰ τὴν βλάστησιν τῶν καρπῶν τῶν φουμένων. Bekker, Anecd. graec. I p. 295, ἡ μυστικὴ θυσία τῆς Ἀθηνᾶς ὑπὲρ τῶν φουμένων καρπῶν. Vgl. Deubner, Att. Feste S. 17.

¹⁰ Harpokr. s. v. Λυκούργος ἐν τῇ Κροκο-νιδῶν διαδικασίᾳ · ἑορτὴ παρ' Ἀθηναίους γραφομένη ὅτε δοκεῖ ἀνιέναι (codd. ἀπιέναι) ἡ Κόρη; vgl. Suidas s. v.

ich die Identität für wahrscheinlich halten, weil beide Feste der Anodos der Göttin gelten sollen. Wenn dem so ist, so hat sich Athena in ein Fest der Kore hineingedrängt. Das Fest bezweckt offenbar, das Gedeihen der Saaten zu sichern zu der Zeit, wo ihr Wachstum gerade kräftig einsetzt. Ebenso schwierig zu beurteilen sind die Arrhaphorien oder Errhaphorien, die oft miteinander identifiziert, von Deubner aber getrennt werden.¹ Pausanias² erzählt, daß zwei Jungfrauen, die Arrhaphoren, die nahe dem Tempel der Polias lebten, bei diesem Fest nachts irgend etwas von der Priesterin empfangen, was sie auf dem Kopf durch einen unterirdischen Gang nach dem Bezirk der Aphrodite ἐν κήποις trugen; dort ließen sie es zurück und erhielten etwas Eingehülltes, das sie zurückbrachten. Die Arrhaphorien fanden im Monat Skirophorion statt;³ ἀρρηφόρια ist wahrscheinlich durch Apokope aus ἀρρητοφόρια entstanden, und Deubner bezieht auf jene die in dem bekannten Lukianscholion erwähnte ἀρρητοφορία,⁴ welche zum Wohle des Wachstums der Saaten und der Vermehrung der Menschen gefeiert wurden; ihre ἀρρητα ιερά waren Brötchen in der Form von Schlangen und Phallen, und Deubner meint, daß diese Heiligtümer im Skirophorion hinuntergetragen und im Herbst heraufgebracht wurden. Die Parallele mit dem μεγαρίζειν genannten Ritus (o. S. 119) ist vollständig, da nach Deubner die Versenkung der Ferkel usw. bei den Skira und die Heraufholung bei den Thesmophorien im Herbst stattfand. Deubners Analyse des Scholions ist einwandfrei; gerade die dadurch erwiesene Ähnlichkeit, ja Identität der Riten gibt zu dem Verdacht Anlaß, daß eine Vermischung oder Angleichung in den Angaben stattgefunden hat. Es ist zu bedenken, daß die Kunde über geheime Riten immer unsicher und schwankend war. Von den Arrhaphorien werden die Errephoria, ursprünglicher Ἐρσηφόρια, getrennt, die mit der Herse verknüpft werden.⁵ Sowohl ἀρρηφόροι wie ἐρρηφόροι sind inschriftlich bezeugt,⁶ die letzteren nicht nur in dem Kult der Athena.⁷ Von ihren Funktionen wissen wir sonst nichts, es ist aber zu bemerken, daß sie in verschiedenen Kulturen vorkamen; das Wort hatte offenbar wie ἀρρηφόροι⁸ eine allgemeine Bedeutung erhalten. Die Darstellung Deubners ist logisch sehr durchdacht, trotzdem ist es wahrscheinlich, daß der geheime Ritus, der eigentlich ἐρσηφορία genannt wurde, auch mit dem allgemeinen Namen ἀρρη(το)φορία bezeichnet wurde und daß durch die Wortähnlichkeit ein vermischter Gebrauch der beiden Wörter entstand.⁹

¹ Deubner, Att. Feste S. 9 ff.; vgl. Hiller v. Gärtringen in PW. s. v. Errhaphoroi. Auf die Beteiligung der Arrhaphoren an dem Wehen des Athenapeplos braucht nicht eingegangen zu werden. Das Haus der Arrhaphoren und die Treppe, Hesperia I, 1932, S. 49 ff.; vgl. IV, 1935, p. 126; V, 1936, S. 489 f.; VII, 1938, S. 168 ff.

² Paus. I 27, 3; vgl. u. S. 526 A. 1.

³ Et. m. s. v. p. 149, 14.

⁴ Deubner a. a. O. S. 40 ff. gegen die Behandlung Gjerstads, AfRw. XXVII, 1929, S. 230 ff.; s. o. S. 120 mit A. 2.

⁵ Schol. Aristoph. Lys. V. 642; Suidas und Et. m. p. 149, 14 s. v. ἀρρηφόροι u. a.

⁶ Belege bei Deubner a. a. O.

⁷ Sesselschriften aus dem Theater IG. III² 5098 ἐρσηφόροις β' Χλόης Θέμιδος; 5099; ἐρσηφόροις β' Εὐειδυίας ἐν Ἀγραις; 3729, ἐρρηφορήσασαν Δήμητρι καὶ Κόρη.

⁸ Bei den Epidaurien IG. II² 974 Z. 18 f.; vgl. 3960; BCH. LI, 1927, S. 291 Nr. 65, Weihung eines Mädchens durch die Eltern.

⁹ Cook, Zeus III S. 165 ff. F. R. Adrados, Sobre las Arreforias o Erreforias. Emerita XIX, 1952, S. 117 ff., behauptet die Identität beider; die Wörter auf die Doppelformen ἀρρη, ἐρρη zurückführend, erklärt er die getragenen Dinge als Kuchen in der Form von Phallen und Schlangen und weist den Ritus den Panathenäen zu.

In zwei Inschriften weihen die Eltern eine Tochter, die Errephoros gewesen war, der Athena und der Pandrosos.¹ Der Mythos, daß Athena das neugeborene Erichthonioskind in einer Kiste eingeschlossen den Aglauriden übergab und daß diese, als sie dem Verbot der Göttin entgegen aus Neugier die Kiste öffneten, wahnsinnig wurden, ist ein Aition der Arrephorien. Der Ritus ist mit den Tauschwestern, Aglauros, Herse und Pandrosos, fest verbunden; der Name Herse kehrt in seinem Namen wieder. Was getragen wurde, ist unbekannt, abgesehen von der Vermutung des Lukianscholions. Ein Tragen von Tau, wie Deubner vorschlägt, ist unvorstellbar. Daß auf dem Vasenbild² Schlangen aus der Kiste mit dem Kind hervorschießen, sagt wenig. Sicher ist, daß Aglauros und Pandrosos sich nicht als Hypostasen von Athena abgespaltet haben, sondern dem alten Bestand der athenischen Kulte angehören; Herse bleibt schattenhaft, vielleicht weil ihr Namen, der dem der Pandrosos gleichbedeutend war, hinzugefügt oder dem Ritus entnommen wurde, um die Dreizahl voll zu machen. Aglauros ist keine kriegerische Göttin, obgleich die Epheben in ihrem Heiligtum am Nordabhang der Akropolis den Fahneneid leisteten. Was Pandrosos ist, sagt ihr Name. Ihr heiliger Bezirk stößt westlich an das Erechtheion an. An diesem Flecken waren die alten Kulte der Akropolis vereint, Athena, Poseidon, Erechtheus, Pandrosos; es wird einfach die örtliche Nähe gewesen sein, die alle in Verbindung mit der Stadtgöttin gebracht haben. So sind auch die Arrhe- oder Hersephorien ihr angehängt worden, obgleich sie in Wirklichkeit den Tauschwestern gehören. Wahrscheinlich waren sie agrarischer Art, obgleich ihre Bedeutung nicht über alle Zweifel erhaben ist (vgl. o. S. 317).

In Athen war Athena ferner die Beschützerin der Ölbaumzucht; ihr gehören die heiligen Ölbäume, von denen das Öl für die panathenäischen Preise genommen wurde; sie wuchsen nicht nur in der Akademie, wo sie als Schößlinge von dem Ölbaum auf der Burg galten, sondern auch zerstreut auf privatem Grund. Über ihre Erhaltung wachte der Areopag.³ Die Ölbäume standen unter dem Schutz der Stadtgöttin, weil sie Staatseigentum waren.⁴ Neben der Athena Moria gab es auch einen Zeus Morios.⁵ Da Athena nun einmal zur Beschützerin der für Attika so wichtigen Ölbaumzucht geworden war, wobei mitgewirkt haben mag, daß der Schutzbaum der Stadt, der heilige Ölbaum, dicht bei ihrem Tempelwuchs, entstand der bekannte Mythos, daß sie im Streit mit Poseidon um das attische Land den ersten Ölbaum emporwachsen ließ.

In einer Zeit, in der die althergebrachte Auffassung der griechischen Götter erschüttert zu werden begann, wurde es Mode, Athena als eine mütter-

¹ IG. III² 3472, 3488, ergänzt, [Ἐρρηφορήσασαν Ἀθηνᾶ Πολυιά[δι καὶ Πανδρόσῳ].

² RL. I S. 1307. Miss Harrison hat ihre Vermutung, *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, 1890, S. XXXIV, daß ἔρρη καὶ δρόσος junge Tiere bezeichnet, stillschweigend zurückgenommen, Prol. S. 287.

³ Das Material in dem Artikel *Μορία* von Latte in PW.

⁴ Vgl. Wilamowitz, *Aristoteles u. Athen* I, 1893, S. 240 f. Auf die Etymologie gestützt nimmt Latte in PW. a. a. O. an,

daß sie der Anteil der Göttin an jeder Pflanzung seien; man darf auch an den primitiven Rechtsbrauch denken, daß ein Baum dem gehört, der ihn gepflanzt hat, auf welchem Boden er auch wächst.

⁵ Soph. Oed. Col. V. 705 mit Schol. = Fr. gr. Hist. 244, 120 Jacoby, wo nach Apollodoros erzählt wird, daß es in der Akademie einen Altar des Zeus Kataibates gab, der auch Morios genannt wurde. Demnach scheint es sich um eine sekundäre Umbenennung zu handeln.

liche Göttin – wohl auch als eine Form der Mutter Erde – anzusprechen, die erst später, und zwar besonders durch Homer, in eine jungfräuliche Göttin verwandelt worden sei;¹ wenn man aber näher an die Beweisstücke dafür herantritt, zerfließen sie mit einer Ausnahme. Das Nebeneinander von Athena und Erechtheus auf der Akropolis in Athen ist ganz anders zu verstehen denn als eheliche Verbindung. Erechtheus ist zum Vertreter des mykenischen Fürsten geworden, in dessen Haus die Burggöttin wohnt (o. S. 348). Auf den widerlichen Mythos von der Liebeswerbung des Hephaistos um Athena² sollte man sich nicht berufen, zumal Hephaistos später hinzugekommen ist. Für den Gott der Handwerker schien ihre Göttin als Gattin geeignet zu sein; dagegen stritt ihre Jungfräulichkeit. Mit Hinzunahme der alten Vorstellung, daß Erechtheus erdgeboren war, ist der Mythos zurechtgemacht worden. Belanglos ist auch die Angabe, daß Apollon Patroos ein Sohn der Athena und des Hephaistos ist.³ Das einzige Argument, das Dümmler gelten läßt, die Verbindung der Athena mit Heroinen, die mütterlich vorgestellt werden, wie Aglauros und Auge, der Beschützerin der Kreißenden, hat wenig Gewicht; denn nicht nur innerliche Verwandtschaft, sondern sehr oft auch ganz äußerliche Umstände rufen eine solche Verbindung hervor.⁴ Übrig bleibt die merkwürdige und sehr auffallende Nachricht, daß Athena in Elis Μητηρ genannt wurde, was ätiologisch damit begründet wird, daß die Frauen nach einem Gebet an Athena sogleich empfangen.⁵ Farnell, der der besprochenen Theorie sehr kritisch gegenübersteht,⁶ meint, daß das Epitheton

¹ Der Begründer war O. Jahn, *Athena Kurotrophos* – Erichthonios – Dionysos, u. Athena u. Herakles, *Archäol. Aufsätze*, 1845, S. 60 ff. bzw. 83 ff. Wohltuend kritisch F. Dümmler in *PW*. II S. 2004 f. S. Wide, *Athen. Mitt.* XXVI, 1901, S. 251 (Erdgöttin); A. Dieterich, *Mutter Erde*, 1901, S. 63; H. v. Protz, *Athen. Mitt.* XXIX, 1904, S. 19 f.; F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, *RGVV*. V, 1909, S. 10 f. und noch *Rel. d. Gr. u. Röm. S.* 130; abwegig E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, *RGVV*. VI, 1910, S. 183 ff.; E. Kalinka, *N. Jahrb. f. klass. Alt.* XLV, 1920, S. 412.

² Zuerst dargestellt von Bathylkes auf dem Thron in Amyklai, *Paus.* III 18, 13; *Eur. fr.* 925 Nauck² nach Eratosth., *Catast.* 13; andere Belege s. *PW*. VIII S. 348 f. Nach einem anderen Mythos ist Erechtheus Sohn des Hephaistos und der Ge, *Isokr.*, *Panath.* 126; *Plut.*, *vit. X or.*, p. 843 E. Cook, *Zeus* III S. 188 ff.

³ *Cic.*, *de nat. deor.* III 55, vgl. 58; vgl. *Clem. Al.*, *Protrept.* II 28 p. 24 P, der sich auf Aristoteles beruft.

⁴ Über Aglauros s. o. S. 442. Fehrle beruft sich a. a. O. auf ein paar andere Zeugnisse: Zonaras, *Lex.* p. 77, αἰγίς· ἡ δὲ ἱέρεια Ἀθήνησι τὴν ἱερὴν αἰγίδα φέρουσα τοὺς νεογάμους εἰσέρχετο (vgl. A. Brückner, *Athen. Mitt.* XXXII, 1907, S. 114 f.) macht entschieden den Eindruck, daß eine jener spät angekommenen Zeremonien vorliegt,

die zu wenig beachtet sind. Gerade betreffs der Ehe hat man in der Spätzeit viel hineingeheimnißt. Proklos sagt, daß die Athener die Tage um die Konjunktion der Sonne und des MONDS für die Eheschließung bevorzugten, was dem alten Brauch, sie um den Vollmond zu feiern, widerstreitet, s. o. S. 432 A. 7, und zu *Plat.*, *Tim.* p. 176, erschwandelt er ein attisches Gesetz: οὐρανῶ καὶ Γαίᾳ προτελεῖν τοὺς γάμους. S. weiter Nilsson, *Symbolisme astronomique et mystique dans certains cultes publics grecs*, *Hommages à J. Bidez et F. Cumont* (*Collection Latomus* II), 1949, S. 222 ff. Daß auf einem archaischen Relief aus Athen, *Eph. arch.* 1886, Tf. 9; K. Lehmann-Hartleben, *Athena als Geburtsgöttin*, *Afrw.* XXIV, 1926, S. 19 ff., ihr ein Schwein geopfert wird, beweist gar nichts; Schweineopfer waren zwar besonders im Demeterkult häufig, kamen aber auch sonst vor. Das Genos der Salaminioi opfert der Athena an den Panathenäen ein Schwein und der Athena ἀγέλαα ein anderes, *Hesperia* VII, 1938, S. 5 Z. 88 f. u. 90.

⁵ *Paus.* V 3, 2, τῶν δὲ Ἑλλείων αἱ γυναῖκες, ἅτε τῶν ἐν ἡλικίᾳ σφίσιν ἡρμωμένης τῆς χώρας εὖξασθαι τῇ Ἀθηνᾷ λέγονται κυθσαι παρυπταί, ἐπειδὴν μυχθῶσι τοῖς ἀνδράσι. καὶ ἡ τε εὐχὴ σφίσιν ἐτελέσθη καὶ Ἀθηνᾶς ἱερὸν ἐπικλήσιν Μητρὸς ἰδρύσαντο.

⁶ Farnell, *Cults* I S. 303 f.

„Mutter“ Athena nur als Pflegerin der Kinder bezeichne und daß sie die Kinderpflege im Interesse des Staates übernommen habe. In Anbetracht des Aition ist dieser Vorschlag kaum befriedigend. Eher würde ich glauben, daß die Frauen, die sich in ihren Angelegenheiten, und zwar besonders in ihrem Verlangen nach Kindern, an eine lange Reihe von Göttinnen wandten, nur weil diese Frauen waren und sie sich mit ihnen durch das Band des Geschlechts vereint fühlten, sich auch einmal an die Göttin Athena wandten. Nur so kann erklärt werden, daß Athena zur Beschützerin der weiblichen Kunstfertigkeit geworden ist. Das Auffallende der Nachricht darf aber nicht wegerklärt werden; sie ist um so auffallender, als das Epitheton *Μήτηρ*, abgesehen von Demeter, sonst keiner anderen Göttin als Ge beigelegt wird.¹

D. Poseidon²

Wenn Persson die mykenische Inschrift aus dem Hausheiligtum in Asine richtig gedeutet hat (o. S. 344 f.), ist der Name dieses Gottes schon aus der mykenischen Zeit überliefert. Persson hat die Form *Πωσειδάφονος* gelesen, Ventriss liest *Πωσειδάων* (o. S. 343 A. 3). In der Überlieferung der geschichtlichen Zeit wechseln die Namen ungewöhnlich stark: homerisch *Πωσιδάων*, böotisch *Ποτει(ι)δάων*, dorisch *Ποτειδάν* bzw. *-ᾱς*, arkadisch *Ποσοιδᾶν*, in Inschriften von Tainaron, Helos und Thuria mit lakonischer Verhauchung *Ποχοιδᾶν*, woraus hervorgeht, daß die Dorer den Gott von der älteren Be-

¹ Wie es zu diesem auffallenden Epitheton kam, erklärt vielleicht Euripides, *Herakleides* V. 770 ff. *ἄλλ', ὧ πότνια, σὸν γὰρ οὐδας γᾶς, σὸν καὶ πόλις, ἅς σὺ μάτηρ, δέσποινα τε καὶ φύλαξ (γᾶς)*, wird vom Murray getilgt. – K. Kerényi, *Die Jungfrau und Mutter in der griechischen Religion*. Eine Studie über Pallas Athene, *Albae Vigiliae*, N. F. XII, 1952, baut auf dem Gegensatz zwischen matriarchaler und patriarchaler Ordnung auf.

² Artikel von Wüst in PW. F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, 1950, ist ein sehr ernsthafter Versuch, in dieses große Problem einzudringen an Hand einer tiefeschürfenden Untersuchung über die Genesis des Poseidon. Die am Anfang von LM II einwandernden Griechen brachten keine persönlichen Götter mit außer Zeus und den Nothelfern, den Dioskuren; was sie hatten, war „Rohstoff einer Religion im amorphen Zustande“. Sie hatten gewisse numinöse Vorstellungskoppelungen, und zwar im Hinblick auf das Pferd, das einerseits dem feuchten Element, andererseits dem Totenglauben assoziiert wurde; hierzu zieht der Verf. ausgiebig Folklore heran. In Griechenland fanden die Griechen eine anthropomorphe Göttin, die Große Mutter der Minoer, die an ihrer Seite einen männlichen Paredros hatte. Nach diesem Beispiel schufen sie Poseidon und bezeichneten

ihn als den ‚Gatten der Erde‘; er bewahrte aber seine Rossegestalt und übertrug sie auf Demeter; dafür beruft sich der Verf. auf die arkadischen Mythen (s. u. S. 478f.). Abgesehen von der unsicheren Etymologie sind die Voraussetzungen fragwürdig: der Glaube an die Große Muttergöttin, die einseitig hervorgehobenen Beziehungen des Pferdes auf die Totenwelt (der Verf. lehnt es ab, die Stiergestalt des Poseidon zu berücksichtigen; bekanntlich kommt diese den Wasserwesen häufig zu sowohl in Griechenland wie im Folklore), die Identifizierung der einen der Großen Göttinnen der Arkader mit Demeter, s. u. S. 480. Ich verweise für weiteres auf meine ausführliche Besprechung. *Amer. J. Philol.* LXIV, 1953, S. 161 ff. Bedenken auch in der anerkennenden Besprechung von Herter, *Bonner Jahrbücher* 151, 1951, S. 128 ff.

Ich benutze die Gelegenheit, auf die Worte eines großen und weitblickenden Sprachforschers aufmerksam zu machen, da sie an einer Stelle stehen, wo die Religionsforscher sie kaum suchen werden: J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax II* S. 15 f. „In den indogermanischen Sprachen wird das Feuer auf zweierlei Weise bezeichnet, einerseits durch ein Neutrum: griech. *πῦρ*, umbr. *pir*, deutsch *Feuer*, andererseits durch ein Maskulinum: lat. *ignis*, lit. *ugnis*, russ. *ogon* usw. In geschichtlicher Zeit sind die beiden

völkerung übernahmen.¹ Das Wort scheint eine Zusammensetzung zu sein, und davon gehen die Deutungen aus, die zahlreich und alle fraglich sind. Schon Ahrens brachte den ersten Teil mit πόσις, Trunk, ποτίζω, ποταμός zusammen und deutete den Namen als „Zeus im Wasser“.² Andere fanden dagegen darin das Wort πόσις, Gatte, Herr, und in dem zweiten Teil ein Wort für Erde.³ Gegen alle diese etymologischen Versuche bestehen so schwere sprachliche Bedenken, daß sie nichts zur Enträtselung der Natur des Gottes beitragen können.⁴

Bei Homer ist Poseidon ganz ausgesprochen der Herrscher des Meeres, das ihm bei der Teilung der Welt zufiel. Er hat seine Wohnung in der Tiefe des

Ausdrücke auf verschiedene Sprachen verteilt, ursprünglich wurden sie nebeneinander gebraucht, und zwar, wie Schulze (Berliner Sitzgsber. 1918 S. 774 ff.) und Meillet (Mém. Soc. ling. 21 S. 149 ff.) gesehen haben, in der Weise, daß das neutrale Wort bei rein sachlicher Auffassung gebraucht wurde, das maskuline bei persönlich aktiver, daher das dem lat. *ignis* entsprechende indische Wort *agnis* auch den hochangesehenen Gott des Feuers bezeichnet. Eben solches läßt sich auch bei den Wörtern für ‚Wasser‘ nachweisen. Neben dem einer sachlichen Auffassung dienenden Neutrum, das im griechischen ὕδωρ, umbr. *utur* (Abl. *une* aus *udne*), deutsch *Wasser*, (pseudo-)hetitisch *watar* belegt ist, standen ursprünglich auch Feminina, von denen das im Indischen und Iranischen erhaltene persönliche Färbung zeigt; dazu paßt, daß das germanische Femininum (got. *ahwa*), das lateinischen *aqua* entspricht, im Unterschied von *Wasser* (zu ὕδωρ) das lebendige Naß, den Fluß bezeichnet“. Ich füge hinzu: ebenso im Schwedischen: *d*, „Fluß“, *vatten*, „Wasser“. Es verlohnt sich nicht zu raten, ob die Griechen einmal das persönliche Wort für Wasser gehabt haben oder ob sie es verloren haben. Für das Problem des Poseidon hilft dies nicht weiter, die Beobachtung ist aber wichtig, um die religiöse Stufe der Indogermanen zu beurteilen.

¹ Auf das lautliche Verhältnis der Formen braucht nicht eingegangen zu werden: mehr in dem Artikel Poseidon von E. H. Meyer in RL. III S. 2788 ff. u. Preller-Robert, Gr. Myth. I S. 567 f.

² H. L. Ahrens, Über den Namen des Poseidon, Philol. XXIII, 1866, S. 1 ff. u. 193; A. B. Cook, Class. Rev. XVII, 1903, S. 175 f. Δόν soll nach Herodian eine böotische Form für Ζεύς sein. Diese Etymologie wurde neulich wieder aufgenommen von H. Grégoire, Asklepios, Apollon Smintheus et Rudra. Mém. in 8° de l'acad. de Belgique XLV: 1, 1950, S. 14 A. 1.

³ O. Hoffmann, Poseidon, Jahresbericht der schles. Ges. f. vaterländische Kultur

LXXXIV, 1906, S. 4, welcher der Schwierigkeit, die in dem Diphthong *ei* und der Stellung der Glieder liegt, dadurch zu entgehen versucht, daß er Πότει Δᾶς als einen zum Nominativ erhobenen Vokativ faßt; F. Solmsen, Rh. Mus. LVIII, 1903, S. 619 f., bespricht die Formen; P. Kretschmer, Glotta I, 1909, S. 27 f.; XIV, 1926, S. 201; XV, 1927, S. 187; vgl. K. Brugmann, Grundriß der vergleich. Grammatik d. indogerm. Sprachen² II: 2, 1911, S. 135; so Wilamowitz, G. d. H. I S. 212; Cook, Zeus II S. 582 ff., ist zu dieser Ansicht übergegangen. Den zweiten Teil findet man in Δε-μάτηρ, Mutter Erde, wieder. Carnoy, Rev. belge III, 1924, S. 390 f.: πόσις, Herr, und * δᾶFov, Wasser, das sich nach einer nicht ausgeführten Behauptung in verschiedenen indogermanischen Sprachen finden soll.

⁴ Auf meine Bitte um Rat in dieser sehr schwierigen und wichtigen Frage hat mir Professor Hj. Frisk eine ausführliche Antwort gesandt, die ich verkürzt wiedergebe. Gegen die Zusammenstellung von Poseidon mit ποτόν, πόσις spricht der Ablaut πο-, der sekundär ist, ursprünglich war er πο- und π-; man hätte also * Πωτει- oder * ΠιτειδάFων zu erwarten. Weiter bedeuten πόσις, ποτόν nur 'Trunk', nicht eigentlich Wasser. In betreff der Etymologie * Πότει Δᾶς (sie wurde zuerst aufgestellt von Fick, Curtius' Studien zur griech. u. lat. Grammatik, VIII, 1875, S. 307, 'Beherrscher der Erdmutter') sagt er, daß -ει-, -ου- als Vokativformen eines ι-Stammes erklärt werden können. Die Frage, woher das *v* im Πωτειδᾶν kommt, erklärt er durch einen Hinweis auf das Nebeneinander von z. B. Ἐμᾶς, Ἐμᾶων, ein ursprüngliches * πότει Δᾶς konnte mit anderen Namen auf -α assoziiert werden. ΠωτειδᾶFων ist zu * Πωτειδᾶς geschaffen nach Muster von Ἐμᾶ(F)ων: Ἐμᾶς usw. Er findet diese Etymologie annehmbar, aber keineswegs sicher und fügt hinzu, daß er sich keines anderen Beispiels erinnern könne, wo ein Wortkomplex, der aus einem Hauptwort und einem angehängten Genitiv besteht, als ein Wort behandelt und flektiert worden

Meeres bei Aigai (N 21, ε 381). Mit dem Dreizack, der sein Attribut ist,¹ regt er das Meer auf und bändigt es; mit diesem wühlt er die Lagermauer vor Troja auf (M 25 ff.) – ein anschauliches Bild von den vereinten Mächten des Regensturmes und der Brandung – und spaltet den Gyräischen Felsen (δ 506 ff.). Als Erreger der Raserei des Meeres zieht er selbstverständlich die Wolken zusammen und läßt die Winde los (ε 291 ff.), verleiht aber auch glückliche Fahrt und rettet aus Seenot (I 362, δ 501, η 35). Wenn er zu Wagen über die Wellen fährt, umschwärmt von Seegetier (N 23 ff.), so deutet das nicht auf eine Verbindung mit dem Pferd, da alle homerischen Götter und Helden zu Wagen fahren. Das einzige bei Homer, was über den Bereich des Meeres hinausführt, sind die Epitheta, welche Poseidon als Erderschütterer und Erdhalter bezeichnen, *ἐννοσίγαιος*, *ἐνοσίχθων*, *γαίολχος*. Außerdem kennt Homer den Beinamen *Ἐλικώνιος* in der vielbesprochenen Stelle über das Stieropfer (Υ 404), und der Schiffskatalog (B 506) nennt seinen Hain in Onchestos. In der nachhomerischen Überlieferung verschiebt sich das Bild wesentlich. Kulte und Feste sind nicht sehr zahlreich; das letztere erklärt sich daraus, daß die Beziehungen zum Meer nur wenig Anlaß zu jährlich wiederkehrenden Riten gaben. Der Monatsname Poseideon, der auf ein Fest zurückführt, kommt häufig vor im jonischen Gebiet, in Athen, auf den Inseln des Ägäischen Meeres, in den Städten Kleinasien, wo die Lage einen lebhaften Kult des Meeresbeherrschers hervorrief, Poseideios nur in Epidauron und auf Lesbos. Die Mythen müssen daher in der Besprechung dieses Gottes einen breiteren Platz als sonst einnehmen.

Zwei gleichzeitig erschienene Darstellungen sind zu einem verwandten Resultat gelangt.² Nach E. H. Meyer waren die Minyer-Äoler und die Jonier die Hauptträger des Poseidonkultes; er ging von Thessalien aus und wurde durch Auswanderer nach dem Peloponnes gebracht. Nach Farnell gehörte der Kult ursprünglich den Minyern von Thessalien und Böotien; in der Gegend von Helikon, von welchem Berg Poseidon seinen Namen Helikonios hat, kamen diese in Berührung mit den Joniern, die den Kult des Helikonios nach Kleinasien brachten; auch auf dem Peloponnes wird der Poseidonkult minyischem Einfluß zugeschrieben. Ich bin zwar überzeugt von der geschichtlichen Existenz der Minyer, ihrer großen Bedeutung in der myke-

ist. Daß das zweite Glied δᾶ eine Bezeichnung der Erde ist, ist nicht über jeden Zweifel erhaben, aber doch ziemlich wahrscheinlich. Siehe weiter unten S. 462 A. 1.

¹ Der Dreizack ist ein Gerät des Fischfangs, das für den Beherrscher des Meeres ein sehr natürliches Attribut ist, und wurde so immer im Altertum verstanden, z. B. IG. I² 706, *ἄγκρας ἐν οἱ ποντομέ[δον χρυ-]σοῖσι[τ]ν ἔροπον*. H. Usener, Rh. Mus. LX, 1905, S. 23 = Kl. Schr. IV S. 490, sprach es als die Blitzwaffe an, weil das Dach über dem Dreizackmal in der Nordhalle des Erechtheion offen gelassen ist, wie bei den Enelysia (oben S. 71f.); eine einfache, leicht verständliche Übertragung genügt, um das zu erklären. Chr. Blinkenberg, *The Thunderweapon*, 1914,

S. 51 ff., sucht Useners Ansicht durch archäologisches Material zu stützen; daß der Dreizack durch künstlerische Stilisierung dem ebenfalls stilisierten Donnerkeil angeglichen worden ist, beweist für den Ursprung nichts. Daß Poseidon bei Homer seinen Dreizack als Waffe im Kampf benutzt, zeigt nur den Wirklichkeitssinn des Dichters. Ein durchschlagender Gegengrund ist, daß, obgleich Poseidon Sturm und Wolken erregt, er nie und niemals den Blitz schleudert. Es bleibt bei der natürlichen Deutung. Über Poseidon als Gott des Fischfangs s. u. S. 451.

² Farnell, *Cults* IV S. 1 ff.; der Artikel Meyers in RL. erschien in demselben Jahr, 1907.

nischen Zeit, ihren Verbindungen mit der Westküste des Peloponnes, besonders Pylos, von wo Auswanderer nach Jonien zogen,¹ bin aber nicht bereit, diesem Schluß ohne weiteres beizupflichten, da die Möglichkeit erwogen werden muß, daß Poseidon wie Zeus von Anfang an ein allen Griechen gemeinsamer Gott war.

Der einzige aus Thessalien überlieferte Kult ist der des Poseidon Petraios, der durch einen Schlag mit dem Dreizack in den Felsen das erste Pferd, Skyphios, geschaffen haben soll, oder diesen Namen deshalb erhielt, weil er das Tempetal aufgerissen hat;² das letztere ist ein einfaches Naturaition. Seine einzige mythische Verbindung mit den Minyern ist, daß er mit der Tochter des Salmoneus Tyro die Zwillinge Pelias und Neleus zeugte. In der Argonautensage fehlt er. Die in Thessalien heimischen Taurokathapsien, dort ταυροκαθάρια genannt, werden nicht mit Poseidon verbunden.³ Dies ist entschieden zu wenig, um die Behauptung wahrscheinlich zu machen, daß Thessalien der Stammsitz des Poseidonkultes war. Etwas mehr ergibt Böotien, das Aristarch als Land des Poseidon bezeichnete.⁴ Sein Bild kommt auf den Münzen einiger Städte vor. In Onchestos hatte er einen schon in dem Schiffskatalog (B 506) erwähnten Hain, der später der zweite Hauptversammlungs-ort des böotischen Bundes war und wo ein eigentümlicher Brauch vorkam, der auf Pferdewettrennen deutet.⁵ Der für den Helikon angenommene Kult wird nirgends erwähnt; es kann höchstens dafür angeführt werden, daß Pegasos die Quelle Hippukrene dicht unterhalb des Gipfels mit einem Schlag seines Hufes hervorgerufen hatte;⁶ Ähnliches wird aber auch von anderen Quellen erzählt. Auch sonst erscheint Poseidon vereinzelt in Zentralgriechenland.

Viel reicher an bedeutenden und eigentümlichen Kulturen und Mythen des Poseidon ist der Peloponnes. Diodor sagt mit Recht, daß der Peloponnes die Wohnung des Poseidon sei, daß das Land ihm heilig war und daß die dortigen Städte ihn am meisten unter den Göttern verehrten.⁷ Ihm gehörten die isthmischen Spiele und die Amphiktyonie von Kalaureia. Von der Popularität seines Kults in Korinth zeugen die vielen Täfelchen, Weihgaben der Töpfer, die in seinem Hain gefunden worden sind.⁸ Auf dem Tainaron besaß er

¹ Nilsson, Myc. Origin of Greek Myth. S. 133 ff.

² Schol. Pind. Pyth. IV V. 246; vgl. Hdt. VII 129; Et. m. s. v. "Ἴππιος; nach den Scholien zu Apoll. Rhod. III V. 1244 hat er den Namen von einem Ort Πέτρα, wo der Agon abgehalten wurde.

³ Nilsson, Gr. Feste S. 80 f.

⁴ In Et. m. p. 547, 16, Βοιωτία ὅλη ἱερὰ Ποσειδῶνος; es ist zweifelhaft, ob ἀναξ Βοιωτέ bei Corinna, fr. 1 Bergk⁴, sich auf Poseidon bezieht.

⁵ Hymn. hom. in Apoll. V. 230 ff.; Onchestos auch erwähnt Hymn. hom. in Merc. V. 186 f.; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 70 f.; Strab. IX p. 412; Paus. IX 26, 5. Die Geschichte, daß Poseidon sich bei der Quelle Tilphusa mit der Erinys vereint hat, die ihm das Pferd Areion gebär, be-

ruht auf einer Verwechslung mit Thelpusa in Arkadien, s. u. S. 479.

⁶ Paus. IX 31, 3. Für die Verknüpfung mit Helikon spricht die Form; weder die alte Herleitung aus Ἐλική noch die neuere aus ἑλικ mit Beziehung auf die sich schlängelnden Wogen (vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 75 A. 1) ist möglich. Am befriedigendsten ist der Vorschlag von K. Hanell, Megarische Studien, Diss. Lund 1934, S. 63 f., der in ihm den Gott des am Fuß des Helikon liegenden Onchestos sieht.

⁷ Diod. XV 49. Um das anschaulich zu machen, sollte man die geographisch geordneten Testimonia bei Farnell, Cults IV S. 75 ff., durchnehmen. Hier kann nur das Wichtigste herausgegriffen werden.

⁸ Antike Denkmäler II Tf. 23 u. 24.

ein berühmtes Heiligtum und ein Fest; der Kult hatte eine Filiale in Sparta. Von den auf der archaischen Damononstele erwähnten Spielen gehören ihm drei, *Πολοίδαια* in Helos und Thuria und das Wettrennen *ἐν Γαιαόχῳ*;¹ unter diesem Namen hatte er ein Heiligtum in Sparta, neben dem ein Hippodrom war.² Dieses Epitheton ist im Anschluß an eine Glosse gedeutet worden als „derjenige, der unter der Erde fährt“³ und dabei die Erde erschüttert. Man hat ferner an die Flüsse erinnert, die auf dem Peloponnes oft versinken und lange Strecken unterirdisch laufen. Übrigens hatte Poseidon mehrere Tempel in Sparta unter verschiedenen Namen.⁴ Einer dieser Kulte war dem Poseidon *Ἀσφάλιος* gewidmet, dem Schützer gegen Erdbeben, der auch sonst häufig vorkommt. Der allgemeine Glaube, daß Poseidon die Erde erschüttert, der schon in den homerischen Epitheta zum Vorschein kommt, war in dem so oft von Erdbeben heimgesuchten Sparta besonders entwickelt.⁵ In Arkadien, wo so viele kultische Merkwürdigkeiten sich erhalten haben, ist sein Kult sehr verbreitet, und hier trägt er sehr oft den Beinamen *Hippios*.⁶ Er hatte Heiligtümer in Asea, Kaphyai, Megalopolis (*Ἐπόπητης*), Orchomenos, Trikolonos, und unter dem Namen *Hippios* in Lykosura, Mantinea, Methydriion, Pheneos, Pallantion; Spiele hatte er in Mantinea und Pallantion (die *Hippokrateia*). In Mantinea war er der Hauptgott, die Bürger führten seinen Dreizack als Schildzeichen, sein Tempel war so heilig, daß niemand auch nur hineinsehen durfte (o. S. 76). Eigentümlich ist seine Verbindung mit dem arkadischen Göttinnenpaar, das mit Demeter und Kore identifiziert zu werden pflegt. In Thelpusa erzählte man, daß Poseidon in Pferdegestalt sich mit der in eine Stute verwandelten Demeter vereint hätte; sie gebar eine Tochter und das Pferd Arion, er wurde deswegen *Hippios* genannt. In Phigalia erzählte man dasselbe, leugnete aber, daß Demeter ein Pferd geboren hätte, und nannte die Tochter *Despoina*. In Lykosura wurde Poseidon als Vater der *Despoina Hippios* genannt und hatte dort einen Altar. Es heißt, die Arkader erzählten, daß Rhea, als sie den Poseidon geboren hatte, vorgeblich, ein Füllen geboren zu haben, und dem Kronos ein solches zu verschlucken gab; diese dem Geburtsmythos des Zeus nachgebildete Geschichte ist für die arkadische Vorstellungsweise symptomatisch.⁷ Dieser in Westarkadien verbreitete Mythos ist schwieriger in bezug auf Demeter (u. S. 479 f.) zu verstehen als in bezug auf Poseidon, der mit dem Pferd so eng verbunden ist. Auch in Olympia findet man Poseidon *Hippios*.⁸ In Achaia hatte er Tempel in Aigai, Helike und Patrai; die beiden ersten werden viel genannt.

¹ IG. V: 1, 213 Z. 9. Bild in Gytheion, Paus. III 21, 8.

² Paus. III 20, 2; Xenoph. Hell. VI 5, 30.

³ Hesych. s. v. *Γαιήοχος*: ὁ τὴν γῆν συνέχων ἢ ὑπὸ τῆς γῆς ὀχοῦμενος (ms. συνεχόμενος) ἢ ὁ ἱππικός, ὁ ἐπὶ τοῖς ὀχῆμασι ἢ ἄρμασι χαίρων. Λάκωνες; die letzten Worte beziehen sich auf die erwähnten Wettrennen; vgl. Bekker, Anecd. graec. I p. 229, 9, *Γαιήοχος*: ὁ τὴν γῆν συνέχων ἢ ἐπ' αὐτὴν ὀχοῦμενος. Wide, Lak. Kulte S. 38.

⁴ Die Zeugnisse s. Wide a. a. O. S. 31 ff.

⁵ Charakteristisch ist die Erzählung, Xenoph. Hell IV 7, 4, von den eben in

die Argolis eingerückten Spartanern. Nach dem Abendmahl *ἔσεισεν ὁ θεός· καὶ οἱ μὲν Λακεδαιμόνιοι ἀρξαμένων τῶν ἀπὸ διμυσίας πάντες ὕμνησαν τὸν περὶ τὸν Ποσειδῶ παιᾶνα*. Vgl. die Geschichte ebd. III 5, 2. Auf dem bei dem Vulkanausbruch im J. 198 v. Chr. entstandenen Inselchen Hiera weihten die Theräer einen Tempel dem Poseidon *Asphalios*, Strab. I p. 57.

⁶ Stellensammlung bei W. Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens, 1891, S. 33 ff.

⁷ Paus. VIII 25, 5 ff.; 42, 1; 37, 10; 8, 2.

⁸ Auf Rhodos, C. Blinkenberg, Les prêtres de Poseidon Hippios (Verzeichnis)

Der Versuch, die peloponnesischen Kulte des Poseidon aus Thessalien herzuleiten, ist hoffnungslos; wenn man den Ursprung eines Kults füglich dort sucht, wo er am stärksten ist, würde dies entschieden auf den Peloponnes hinweisen. So viel ist jedoch an jener Behauptung wahr, daß der Kult in Thessalien, Böotien und auf dem Peloponnes, der sich durch die enge Verbindung mit dem Pferd auszeichnet, auf ein gemeinsames ethnisches Substrat zurückgeht, die Achäer, die in allen diesen Landschaften gewohnt haben – in Lakonien ist Poseidon wenigstens z. T. vordorisch –, sich aber nur in Arkadien gegen die Eroberer zu wehren vermocht haben. Poseidon ist hier ein binnenländischer Gott, Gott des Pferdes und des Erdbebens. Den letzteren findet man bei Homer, auffallenderweise aber nicht den ersten – Boreas bespringt die Stuten des Erichthonios (Y 223) –; im übrigen herrscht bei Homer der Meeresgott vor wie im ganzen jonischen Gebiet. Darin spiegeln sich die Lebensumstände der verschiedenen Stämme wider; die Jonier waren Küsten- und Inselbewohner, die Achäer hatten Binnenländer inne.

Die jonischen Kulte geben wenig Anlaß zu besonderen Bemerkungen, abgesehen von Athen, wo Poseidon lebhaft und unter verschiedenen Namen verehrt wurde, Hippios, Asphaleios, Pelagios, Phytalmios usw. Er gehörte zu den alten, auf der Burg verehrten Göttern. Im Erechtheion hatte er einen Altar, auf dem auch dem Erechtheus geopfert wurde; in der Nordhalle zeigte man die Löcher, welche sein Dreizack geschlagen hatte, als er im Streit mit Athena um das attische Land eine Salzquelle hervorrief,¹ die *θάλασσα Ἐρεχθίδης*.² Die Verbindung von Poseidon und Erechtheus³ beruht trotz gegensätzlicher Behauptungen auf dem lokalen Nebeneinander ihrer Kulte. Poseidon wurde vermutlich in dem Haus des Königs von Athen, wie in dem von Asine, schon in mykenischer Zeit verehrt. Für den an demselben Ort verehrten Heros Erechtheus bestand dann Gefahr, dem Gott untergeordnet zu werden, wie es nicht selten bei einem solchen Verhältnis geht.

Während die Beziehungen Poseidons zu dem Pferd besonders in den altachäischen Landschaften stark hervortreten, gehören die zu dem Stier mehr dem jonischen Gebiet an. Daß dem Poseidon Stiere geopfert⁴ oder in die Fluten versenkt werden, besagt wenig, da der Stier das vornehmste Opfertier war. Dagegen ist es bedeutsam, daß ihm das ungewöhnliche Pferdeopfer dargebracht wurde (o. S. 237). Eigentümlich ist der schon aus Homer bekannte Opferbrauch an den Panionien, den Stier aufzuhängen.⁵ Der Gott heißt *ταῦρος*⁶ und die Mundschenke an seinem Fest in Ephesos *ταῦροι*,⁷ eins

Danske Videnskabernes Selskab, Archaeolog.-kunsthist. Meddelelser II: 2, 1937.

¹ Paus. I 26, 5.

² Apollodor III 14, 1.

³ Es heißt IG. II² 1146 τῷ Π. καὶ τῷ Ἐ. (4. Jahrh.); III² 5058 ἱερὸς Ποσειδῶνος γαιήχου καὶ Ἐρεχθέως (Sesselinsschrift), aber I² 580, Ἐπιτέλης Οἰνοχάρης Σοιναῦτο Περγασέθεν Ποσειδῶνι Ἐρεχθεὶ ἀνεθέτεν (5. Jahrh.); III² 3538 = SIG³ 790, ἱερὸς Ποσειδῶνος Ἐρεχθέος γαιήχου (Zeit des Nero); es scheint die Kopula ausgelassen (vgl. besonders IG. I² 580, wo sie auch zwischen den Namen der beiden Weihe-

den fehlt), so daß man nicht auf eine Identifikation schließen darf.

⁴ Λ 728, Y 404, α 25, γ 178; Cornutus 22 p. 42, 12 Lang.

⁵ Y 403 ff., ὃς ὅτε ταῦρος ἤρπυεν ἐλκόμενος Ἐλικῶνιον ἀμφὶ ἄνακτα κούρων ἐλκόντων. R. Zahn hat diese Opfersitte auf ilischen Münzen wiedergelunden, die eine an einem Baum aufgehängte Kuh zeigen; s. W. Dörpfeld, Troja und Ilion, 1902, S. 514 ff. u. 563 ff.; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 235.

⁶ Hesiod, Scutum V. 104; Hesych s. v. ταῦρος.

⁷ Athen. X p. 425 C; Hesych s. v. ταῦρος.

seiner Feste Ταύρια.¹ Er sendet auf das Gebet des Theseus hin den Stier, der die Pferde des Hippolytos schreckt, und den Stier, in den Pasiphae sich verliebt; eine schwarzfigurige Amphora in Würzburg stellt ihn dar auf einem Stier reitend, den Dreizack und einen Thunfisch haltend.²

Es dürfte sicher sein, daß Poseidon einmal in Pferde- und wohl auch in Stiergestalt vorgestellt worden ist. Das steht in bester Übereinstimmung mit dem nordeuropäischen Volksglauben, in dem die Wasserwesen in Pferde- oder Stiergestalt auftreten,³ und ist in Griechenland nicht ungewöhnlich; der Flußgott Acheloos wird als Stier oder Mannstier dargestellt (o. S. 238 f.). Daß Poseidon ein universeller und einmal der höchste Gott gewesen sei,⁴ dafür gibt es keinen Anhalt, außer der Etymologie, die ihn zum Herrn oder Gatten der Erde macht. Alles führt darauf, daß er anfänglich ein Gott der Gewässer war. Dahin gehört er auch als Erdschütterer, der Urheber des Erdbebens. Denn die Griechen suchten die Ursache des Erdbebens in der erodierenden Wirkung der Gewässer,⁵ der Flüsse, die sie in die Erde verschwinden und wieder hervorbrechen sahen. Poseidon hat eine besondere Beziehung zu den Quellen.⁶ Er ruft mit einem Schlag seines Dreizacks Quellen hervor, die Salzquelle auf der Akropolis in Athen und in dem Mythos von Amymone die nach ihr benannte Quelle in Argolis.⁷ Dazu fügen sich die Quellnamen, die mit dem Wort ἵππος gebildet sind, die Ἰππουκρήνη auf dem Helikon und bei Troizen, die Pegasos mit einem Schlag seines Hufes hervorgerufen hatte,⁸ die Ἀγανίππη nahe dem Musenhain auf dem Helikon.⁹

¹ Hesych s. v.

² Abgebildet Farnell, Cults IV Tf. I b zu S. 57.

³ J. Grimm, Deutsche Mythologie⁴ I S. 105 f., III S. 142 f. Handwörterbuch d. deutschen Volksaberglaubens VI S. 1632 ff., Pferd und Quelle, Pferd als Wassergeist. Bei dieser verbreiteten Vorstellung ist die Zurückführung der Verbindung auf den behaupteten chthonischen Charakter des Poseidon (L. Malten, Das Pferd im Totenglauben, Arch. Jahrb. XXIX, 1914, S. 179 ff. mit reicher Materialsammlung) unnötig und unwahrscheinlich.

⁴ Wilamowitz, G. d. H. I S. 215 f. Paula Philippson, Thessalische Mythologie, 1944, nimmt drei Stufen an. Auf der ersten herrscht das Primat der weiblichen Gottheiten vor; aus der weiblichen Gottheit, die auch theriomorph war, entfalten sich die griechischen Göttinnen, aus der männlichen, die auch als Stier, Roß auftrat, die griechischen Götter; Poseidon ist der Gatte der Erde, Posidan. Diese Stufe ist ägäisch-mediterran. Auf der zweiten herrschte der männliche Partnergott vor, in der dritten hat Zeus seine Weltordnung in der olympischen Göttergemeinschaft entfaltet. Das Buch gehört einer romantisierend-theologisierenden Richtung an und springt willkürlich mit der mythologischen Überlieferung um; vgl. meine Besprechung Gnomon XXI, 1949, S. 75 ff.

⁵ Diese ist die Ansicht der Naturphilosophen, welche sie sicher der Volksmeinung entnehmen; Thales, Plut., plac. phil. p. 896 C; Anaximenes ebd. u. Aristot., Meteor. II 7 p. 365 a f.; Anaxagoras und Demokrit ebd. fügen die Wirkung des Regens und der Winde hinzu; alles bei Seneca, quaest. nat. VI 6; 10; 20.

⁶ Im allgemeinen Aischyl., Sept. V. 308, ὕδωρ Διραχίων, εὐτραφέστατον πωμάτων ὄσων ἦσαν Ποσειδῶν ὁ γαῖαρχος Τηθύος τε παῖδες, die letzten Worte zielen auf den Okeanos als das Urwasser, von dem alle Quellen und Flüsse stammen. νομφαγέτης, κρηνοῦχος, Cornutus 22 p. 44, 4 Lang.

⁷ Eur., Phoen. V. 187 f.; Apollodor II 1, 4, 8; Hygin, Fab. 169.

⁸ Paus. II 31, 3; IX 31, 3; auf die Peirene, an der Bellerophon den Pegasos fing, übertragen, Pind., Ol. XIII V. 63 ff. u. a.

⁹ Paus. IX 29, 5. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit vermutet P. Friedländer, Argolica, Diss. Berlin 1905, S. 25 f., solche Quellennamen unter den Namen der Danaiden im Schol. Eur. Phoen. V. 188, Δαναοῦ θυγατέρες Ἰππη, Ἀμυμώνη, Φυσά<δεια>; die letzte eine Quelle in Argos (Kallim., Hymn. V V. 47). In dem Katalog bei Apollodor II 1, 5, finden sich neben sicheren Quellnamen wie Peirene, Glauke, Kleite andere von diesem Typus wie Euippe, Glaukippe, Hyperippe.

Der Name Πηγαῖος kommt von πηγή.¹ Es ist eine viel zu enge Auffassung, in Poseidon nur den Meeresgott zu sehen; er ist auch der Gott der binnenländischen Gewässer und wurde wohl als solcher von den einwandernden Griechen mitgebracht. Die Bekanntschaft mit dem Meer hat ihn besonders unter den schiffahrenden Joniern zum Meeresgott gemacht. Von den Quellen, die ihre Nymphen hatten, wurde er zurückgedrängt. Als Flußgott erscheint er kaum in der Überlieferung: die Flüsse hatten ihre individuellen Götter und den Acheloos (o. S. 236 ff.). Auf dem Meer hatte er dagegen keinen Nebenbuhler, seitdem er Amphitrite zu seiner Gattin und die übrigen Meereswesen zu seinen Dienern gemacht hatte. Amphitrite hat eine magere Mythologie und keine Kulte, außer vereinzelt mit Poseidon zusammen. Sie wird zuerst in der Odyssee erwähnt als Herrin der Wogen (γ 91, μ 60) und Ernährerin der Meeresungeheuer (ε 422, μ 97), erst bei Hesiod tritt sie als Gemahlin des Poseidon und Mutter des Triton auf.² In ihrem Namen steckt dasselbe noch nicht erklärte Element wie in dem Triton. Wenn man sie als eine vorgriechische Meeresgöttin anspricht, ist das freilich keine unwahrscheinliche Vermutung; die seefahrenden Minoer müssen Meereswesen gekannt haben.

Als Gott des Meeres wurde Poseidon Gott des Fischfangs, und zwar besonders der Meerfischerei, die allein in Griechenland größere Bedeutung hat, besonders des Thunfischfangs. Die Thunfischer beteten zu ihm um Schutz für ihre Netze, und der erste gefangene Thunfisch wurde ihm geopfert; ein am Strand brüllender Stier kündete den Korkyräern die Ankunft zahlreicher Thunfische an.³ Byzantion, wo sich eine bedeutende Thunfischerei befand, setzte den Poseidon mit dem Dreizack und einen Thunfisch auf ihre Münzen;⁴ gerade beim Thunfischfang kam der Dreizack zur Verwendung. Der Thunfisch war Poseidons Attribut auf einem Gemälde des Kleantes von Korinth,⁵ später ist es der spielende Delphin. In Aigiai in Lakonien war ein Teich des Poseidon, neben dem sich sein Tempel und sein Bild befanden; man scheute sich, die Fische darin zu fangen.⁶ Die Priester des Poseidon in Megara, die Hieromnemes genannt wurden, aßen keine Fische; in Lampsakos opferte man ihm dagegen Fische.⁷ Der Poseidon Φύκιος auf Mykonos, der seinen Namen von dem Seetang hat, scheint auch mit der Fischerei zu tun gehabt zu haben, da die Kosten für das Opfer aus den Abgaben der Fischerei bestritten wurden; Frauen durften nicht teilnehmen.⁸

Es ist allerdings zufällig, daß auf Mykonos an demselben Tag wie dem Poseidon auch der Demeter Chloe geopfert wird. Poseidon tritt jedoch, obgleich selten, ebenfalls als Förderer der Vegetation auf; an sich wäre das für den Gott der binnenländischen Gewässer nicht fernliegend. Als solcher heißt er φυτάμιος und kommt an mehreren Orten vor.⁹ Bei den Haloen in

¹ Andere wollen ihn weniger wahrscheinlich als kleinasiatisch betrachten.

² Hes., Theog. V. 930.

³ Älian, Hist. an. XV 6; Paus. X 9, 2; Athen. VII p. 297 E nach Antigonos von Karystos.

⁴ Eph. arch. 1889 Tf. I Nr. 18.

⁵ Athen. VIII p. 346 C.

⁶ Paus. III 21, 5.

⁷ Plut. quaest. conviv. 4 p. 730 D; der Gott hieß φυτάμιος, Polyän VI 24.

⁸ Am 12. Poseidon, am selben Tag ein Opfer an Poseidon Temenites, SIG.³ 1024 = FS. 4 Z. 8 ff.

⁹ Troizen, Paus. II 32, 8; Megara s.o. A. 7; Erythrai, SIG.³ 1014 B Z. 31; Rhodos, IG. XII: 1, 905 = SIG.³ 1030 (Schweineopfer); Athen, IG. III^a 5051 (Sesselinschrift aus

Athen, die ein Fruchtbarkeitsfest waren, ist eine Prozession an Poseidon überliefert,¹ und die Protrygaia, das Fest vor der Weinlese, soll dem Dionysos und dem Poseidon gegolten haben.²

Es ist oft bemerkt worden, daß der Charakter des Poseidon wild und naturhaft ist, eine Eigenschaft, die auch seinen Söhnen, z. B. den Kyklopen, anhaftet, und daß er keine ethischen Beziehungen hat. Das ist richtig auch in bezug auf den Meeresgott. Bei Homer heißt es zwar zuweilen, daß er glückliche Fahrt verleiht; aber er treibt den Aias gegen die Gyräischen Felsen, rettet ihn anfangs, aber nur, um den auf seine eigene Kraft Pochenden wieder ins Meer zu stoßen. Im großen und ganzen ist er der Erreger des Meeres, und man opfert ihm viel mehr, um den Gefahren des Meeres zu entgehen, denn als dem Beschützer der Seefahrt. Sein Monat ist der Monat der Winterstürme. Obgleich es naheliegend scheinen konnte, ist er nicht zum Beschützer der Seefahrt geworden. Wenn er einmal den Beinamen Πόρθμιος trägt, zeigt es sich, daß er diesen von dem Kultort hat.³ Selbstverständlich ist er in die Genealogien und den Geschlechterstaat hineingezogen worden und heißt πατριγένειος,⁴ γενέθλιος,⁵ γενέσιος,⁶ πατήρ,⁷ φράτριος.⁸ Wenn er auf Tenos Heilgott,⁹ vielleicht Vorläufer der berühmten H. Euangelistria, geworden ist, so zeigt das nur, daß jeder Gott, wie z. B. auch Athena und Demeter, zum Heilgott werden kann.

E. Hades

Als die drei Söhne des Kronos sich in die Welt teilten, erhielt Hades als sein Los die Unterwelt (O 188). Hades hat in dieser Eigenschaft fast keine Kulte und wenig Mythen; das meiste in dieser Beziehung verdankt er der Identifizierung mit Pluton, der dem Kreis der Demeter angehört und in diesem Zusammenhang zu besprechen ist. Es findet sich sogar die Behauptung, daß es in keiner Stadt einen Altar des Hades gäbe.¹⁰ Pausanias, der einen Bezirk und einen Tempel des Hades in Elis erwähnt, der einmal im Jahr geöffnet wurde, aber nur von dem Priester betreten werden durfte, fügt hinzu, daß die Eleer allein von allen Menschen, die man kennt, den Hades verehren.¹¹ Bei dem Berg Minthe nahe dem triphylischen Pylos gab es einen von den Einwohnern der Stadt Makistos heiliggehaltenen Bezirk des Hades und oberhalb der Ebene einen Hain der Demeter.¹² Nicht ohne Grund hat man vermutet, daß dies Heiligtum der homerischen Erzählung von dem Kampf des Herakles mit Hades in Pylos seine Existenz verdanke.¹³ Andere Kulte sind zweifelhaft.¹⁴

dem Theater). Vgl. Poseidon Πτόρθμιος, LS. 10 A Z. 16, gefunden in Chalkis, aber vermutlich attisch.

¹ Bekker, Anecd. graec. I p. 385, 2; Eustath zu I 530 p. 772, 26.

² Hesych s. v.

³ IG. XII: 1, 1032; vgl. 1033 = SIG.³ 570 Z. 25.

⁴ Plut., quaest. conviv. VIII 4 p. 730 E.

⁵ Paus. II 38, 4, nahe Lerna.

⁶ Ebd. III 15, 10, Sparta.

⁷ Ebd. I 38, 6.

⁸ In der Labyadeninschrift, SIG.³ 438

Z. 73, 114.

⁹ Clem. Alex., Protrept. II 30, 3 p. 26 P.

¹⁰ Schol. u. Eustath zu I 158 p. 744, 10.

Vgl. Aeschyl. fr. 161 Nauck³.

¹¹ Paus. VI 25, 2.

¹² Strab. VIII p. 344.

¹³ C. V. Østergaard, Hades (dänisch), Nordisk Tidskrift for Filologi, 3. R., XIII, 1904–05, S. 58, der auch den eleischen Kult für sekundär hält.

¹⁴ Klymenos in Hermione, den Pausanias II 35, 9 mit Hades identifiziert. Im Tempel der Athena Itonia in Koroneia stand neben

Plutos wird nicht von Homer erwähnt, obgleich dieser den Umgang der Demeter mit Iasion kennt (ε 125); Hesiod läßt sie ihm den Plutos gebären.¹ Die Form Pluton erscheint erst bei den Dichtern des 5. Jahrhunderts. Es mag dahingestellt bleiben, wie alt die Gestalt des Pluton ist; er ist vermutlich älter als Homer, der ihn ebenso wie die Demeterreligion überhaupt vernachlässigt. Es ist aber nicht glaublich, daß Homer aus dem Bilde des Hades so konsequent die auf Pluton passenden Züge ausgemerzt hat, daß nicht einmal die leiseste Spur davon vorliegt, sondern das homerische Hadesbild bietet vielmehr eine ältere Stufe, auf der Hades noch nicht mit Pluton identifiziert worden war. Hades ist der König der Unterirdischen (ἄναξ ἐνέρον), der bei dem Getöse des Götterkampfes erschrocken von seinem Thron aufspringt, aus Furcht, daß die Erde über ihm berste und seine Wohnung, vor welcher die Götter Abscheu haben, sichtbar werde (Υ 61). Er wird daher Ζεὺς καταχθόνιος genannt (I 457); neben ihm thront die schreckliche Persephoneia (I 457, κ 491, 534, 564, λ 47), die in der Nekyia weit mehr als er die Herrscherin zu sein scheint (vgl. u. S. 455). Er ist mitleidslos und unbezwinglich, der den Menschen verhaßteste unter den Göttern (I 159 f.). Althaia fleht ihn und die schreckliche Persephoneia um den Tod ihres Sohnes an, indem sie kniend die Erde schlägt (I 569), und Odysseus betet zu ihr, als er die Tiere für die Schatten in der Unterwelt schlachtet (λ 46). Herakles kämpft mit Hades im Tor der Unterwelt oder in Pylos und verwundet ihn mit einem Pfeilschuß, so daß er sich nach dem Olympe begibt, um von Paieon geheilt zu werden (E 397, ἐν πύλῳ ἐν νεκύεσσιν). Herakles holte seinen Hund an die Oberwelt (Θ 368). Dem Hades gehört die Tarnkappe (Ἄιδος κυνέη), die Athena im Kampf mit Ares sich aufsetzt, um unsichtbar zu werden (E 845).² Von den Beinamen des Hades sind zwei spezifisch, πολάρτης und κλυτόπωλος in dem Formelvers εὖχος ἐμοὶ δώσειν, ψυχὴν Ἄιδι κλυτοπώλῳ (E 654, Λ 445, Π 625). Der letztere wird gewöhnlich auf die Vorstellung zurückgeführt, daß das Pferd ein chthonisches Tier sei.³ Obgleich Hades wie jeder homerische Gott und Held zu Wagen fährt und obgleich sonst nichts davon verlautet, daß er seine Beute wegrafft – er holt die Toten gar nicht, sie gehen zu ihm hinunter –, ist es möglich, daß Malten recht hat, der in dieser Formel die Vorstellung erkennt, daß Hades mit seinem Gespann erscheint, die Seele in Empfang nimmt und sie mit sich in sein Reich hinabführt.⁴ Das wäre die Urform, aus welcher der Mythos von dem Raub der Kore ausgegangen ist.⁵ Ähnlich

der ihrigen eine Statue, die nach Strabon IX p. 411 aus irgendeinem mystischen Grund Hades sein sollte; Pausanias IX 34, 1 nennt ihn einfach Zeus.

¹ Hesiod, Theog. V. 969 f.

² Das ist mit Unrecht bestritten worden. Die Tarnkappe ist ein bekanntes Märchenmotiv, das auf Hades übertragen wurde; s. Lamer in PW. s. v. κυνέη, und J. Røger, Ἄιδος κυνέη, Diss. Graz 1924; darin liegt aber ein Hinweis darauf, daß das Wort als „unsichtbar“ verstanden wurde. Auch Hermes trägt sie, Pfeiffer, Sitz.-Ber. Ak. München 1938 Nr. 2, S. 33 ff.

³ P. Stengel, Ἄιδος κλυτόπωλος, AfRw.

VIII, 1905, S. 203 ff. = Opferbr. S. 154 ff.

⁴ L. Malten, Das Pferd im Totenglauben, Arch. Jahrb. XXIX, 1914, S. 186.

⁵ Dazu das Relief des Echelos und der Basile und zwei unbeschriftete desselben Typus, eins aus Rhodos und eins aus Chios, R. Kekulé 65. Berliner Winkelmannsprogramm 1905 S. 9 ff. und das dem Zeuxippos und der Basileia geweihte Totenmahlrelief in Triest; s. Malten a. a. O. O. Walter, Eph. arch. 1937 S. 112 ff., schreibt das Relief einem Heroenkult der Echeliden zu. Die Lesung Βασίλη ist nicht gesichert; vielleicht ist Ἰασίλη vorzuziehen.

ist der neugriechische Todesgott Charos, der reitend sich seine Beute holt und seine Opfer an seinem Sattel aufreiht.¹

Das Epitheton *πυλάρτης* (Θ 367, π. *κρατερός* N 415, λ 277) bedeutet nicht einfach Pfortner, sondern „der, der das Tor schließt“, d. h. hinter den Toten, die nicht zurück können. Das Tor des Hades durchschreiten bedeutet soviel wie „sterben“ (E 646, Ψ 71); daher wehrt sich Hades in dem Tor gegen den Eindringling Herakles. Für die Ankömmlinge steht das Tor weit offen, *εὐρυπυλῆς* „Αἶδος δῶ“ (Ψ 74), und in einem zweimal wiederholten Vers, *ἐχθρὸς καὶ μοι κεῖνος ὅμως* „Αἶδο πόλῃσι“ (I 312, ξ 156), steht das Tor für das Haus. Die homerische Vorstellung von der Unterwelt ist ebenso entschieden die von einem großen Anaktenhaus wie sein Bild des Götterstaates auf dem Olymp, nur liegt es unter der Erde (Υ 64, ὑπὸ κεύθεσι γαίης X 482, ω 204, vgl. Θ 16).

Die Vorstellung von dem Haus des Hades verträgt sich gut mit der homerischen Vorstellung von der Bildseele, die schattenhaft und wesenlos, aber ein Abbild des lebenden Menschen, ein Eidolon, ist (o. S. 195). Die Schattenhaftigkeit ist eine Abschwächung der bei allen Völkern der Erde verbreiteten Vorstellung, daß der Tote in derselben Gestalt, die er im Leben bzw. im Todesaugenblick hatte, fortlebt und daß er denselben Beschäftigungen nachgeht.² Agamemnon tritt in der Nekyia (λ 388 f.) von allen denjenigen umgeben auf, die zusammen mit ihm im Haus des Aigisthos getötet wurden. Daraus ergibt sich die für die Entwicklung der Unterweltsvorstellungen sehr wichtige Iteration, welche für die Auffassung der meisten Völker von dem Leben nach dem Tode charakteristisch ist, d. h. in der anderen Welt wiederholt der Tote dieselben Beschäftigungen, die ihm in dieser Welt oblagen. Die zweite Welt ist ein Abbild dieser Welt, gerade wie das Totenwesen ein Abbild des lebenden Menschen ist. Dies muß nachdrücklich betont werden, da die homerischen Beispiele oft anders gedeutet werden. Sie stehen in demjenigen Abschnitt der Nekyia, der „die Büßer im Hades“ genannt wird.³ Abgesehen von den mythologischen Gestalten, die von der Oberwelt in die Unterwelt versetzt worden sind, Tityos, Tantalos und Sisypchos, enthält die Schilderung nur urwüchsige Züge. Minos richtet unter den Schatten, die sich um ihn drängen, um Richtsprüche einzuholen, und keineswegs über die Taten der Verschiedenen im Leben, um Lohn und Strafe im zweiten Leben zu verteilen; er setzt einfach die Tätigkeit fort, wegen der er im Leben berühmt war. Orion jagt die Tiere im Hades, wie er sie im Leben auf den Bergen mit seiner Keule tötete, und Heraklesschreitet einher mit dem Pfeil auf dem Bogen, der seine Waffe im Leben war, im Begriff abzuschießen. Diese Vorstellung ist, wie ihre allgemeine Verbreitung zeigt, urwüchsig, wurde aber von der Auffassung einer feudalen Zeit in den Hintergrund gedrängt, welche die Unterwelt zu einem Anaktenhaus mit seinem Fürsten umbildete.

Der Fürst der Unterwelt wird bei Homer viel genannt. Sein Name kommt in drei Formen vor: „Αἶδος, „Αἶδι (nur Genitiv und Dativ), „Αἶδης und „Αἰδῶ-

¹ Schmidt, Volksleb. S. 222 ff.; Lawson, Greek Folklore S. 98 ff.

² Sehr charakteristisch, wohl nach griechischem Vorbild, Ovid, Metam. IV V. 443 ff.: *errant exsangues sine corpore et ossibus umbrae* / *parsque forum celebrant,*

pars imi tecta tyranni / *pars aliquas artes, antiquae imitamina vitae.*

³ λ 568 ff. Vgl. Nilsson, Zeus mit der Schicksalswaage, Bulletin soc. des lettrés, Lund 1932-33, II S. 3 ff. = Opusc. I S. 446 ff.

νεος. Ein dänischer Philologe hat den ansprechenden Vorschlag gemacht, daß *¹Αἷς eigentlich ein Kollektivum ist, das ursprünglich die Unterwelt bezeichnete und später auf ihren Herrscher übertragen wurde.¹ Der Schwerpunkt des Beweises muß darauf gelegt werden, daß *²Αἷς seiner Form nach zu den abstrakt kollektiven Wörtern gehört. In seinem Versuch, diese Bedeutung bei Homer nachzuweisen, preßt er das homerische Material. Es gibt eine Stelle, wo das Wort lokal aufgefaßt werden muß, ³Αἷδι κεῖθωμαι, Ψ 244, die, wie die falsche Länge zeigt, der Phrase ⁴Αἷδι προΐαψεν (A 3, Z 487, Λ 55) nachgebildet ist. In diesem Ausdruck kann das Wort lokal aufgefaßt werden; wer aber ⁵Αἰδωνῆι προΐαψεν (E 190) sagte, faßte es persönlich auf. Die lokale Auffassung scheint auch nicht möglich in den oft vorkommenden Phrasen: ⁶Αἰδος εἶσω, εἰς ⁷Αἰδος, ⁸Αἰδόσδε;² sie stehen auf einer Linie mit ⁹δόμον ¹⁰Αἰδος εἶσω, ¹¹Αἰδος δῶ Ψ 74, εἰς ¹²Αἰδαο, δῶμ' ¹³Αἰδαο, ¹⁴Αἰδαο δόμους, εἰν ¹⁵Αἰδαο δόμοισι. In der späteren Literatur erscheint ¹⁶Αἰδης zuweilen als Bezeichnung für das Totenreich,³ ein Sprachgebrauch, der in den modernen Sprachen fortlebt. Es scheint fraglich, ob diese Bedeutungsverschiebung eine Metonymie ist, von Ausdrücken ausgehend wie z. B. εἰς ¹⁷Αἰδου, ἐν ¹⁸Αἰδου, παρ' ¹⁹Αἰδην. Es mag möglich sein, daß eine lokale Bedeutung, die von dem alten Kollektivum *²⁰Αἷς ausging, in der Volkssprache auf ²¹Αἰδης übertragen wurde. Das würde nicht schlecht zu der passiven Rolle des Hades bei Homer stimmen, denn er ist der König der Unterwelt, greift aber nie handelnd ein; in den beiden Büchern der Odyssee, die Unterweltsschilderungen enthalten, χ und λ , wird er als neben der Persephoneia thronend erwähnt; sie, nicht er, aber gebietet über die Toten. Sie hat dem Teiresias das Bewußtsein auch in der Unterwelt verliehen (χ 494), der Hain der Unterwelt wird der ihrige genannt (χ 509), sie sendet das Eidolon des Toten (λ 213, vgl. 217), ebenso wie die lange Reihe der sagenberühmten Frauen (λ 226) und schickt sie wieder zurück (λ 386), und schließlich fürchtet Odysseus, daß sie das Haupt der Gorgo gegen ihn aus dem Hades sende (λ 634). Diese Passivität würde verständlich sein, wenn Hades eine Personifikation des Totenreiches, Persephoneia die alte Königin der Unterwelt wäre; daß sie vorgriechisch ist, kann man den stark wechselnden, aus dem Griechischen unerklärlichen Namensformen entnehmen (u. S. 474).

Das Wort ²²Αἰδης wurde schon im Altertum als „der Unsichtbare“ gedeutet, und zwar vielleicht schon in dem Ausdruck ²³Αἰδος κυνή so aufgefaßt, und die Herleitung aus der Wurzel $\acute{\alpha}$ - $\tilde{\nu}$ ιδ ist von modernen Forschern angenommen worden.⁴ Dagegen hat sich Wackernagel gewendet.⁵ Er stellt das Wort mit $\alpha\acute{\iota}\alpha$, Erde, und lat. *saevus* zusammen, und schlägt zögernd vor, ein altes * $\alpha\acute{\iota}\tilde{\nu}\alpha$ als Bezeichnung der Erdgöttin anzusetzen und den späteren Gebrauch von $\alpha\acute{\iota}\alpha$ auf eine Metonymie zurückzuführen. Das letztere

¹ C. V. Østergaard s. S. 452 A. 13.

² Østergaard will die persönliche Auffassung nur N 415, ²⁴Αἰδος στυγεροῦ anerkennen; sie ist auch notwendig bei ²⁵Αἷδι κλυτοπόλω, wo die Wegerklärung sehr gezwungen ist.

³ Z. B. ἐπὶ τὸν ²⁶Αἰδην, Lukian, Katapl. 14. Lukas 16, 23 ἐν τῷ ἅδῃ ἐπάρας τοῦς ὀφθαλμοῦς κτλ. und in der Septuaginta.

⁴ A. Fick, in Bezenbergers Beiträgen z. Kunde der indogerm. Sprachen XXIII, 1897, S. 185; W. Schulze, Questiones epicae, 1892, S. 468.

⁵ J. Wackernagel in Kuhns Zeitschrift f. vergleichende Sprachforschung XXVII, 1886, S. 276 f., und ausführlicher Vermischte Beiträge z. griech. Sprachkunde, Programm 1897 S. 4 ff.

mag auf sich beruhen bleiben. Offenbar würde die Herleitung von "Αἰδος "Αἰδης aus αἶα sehr gut zu der oben entwickelten kollektiven Bedeutung des Wortes stimmen. "Αἰδης wäre eine Weiterbildung, um den Herrn der *Αἰς zu bezeichnen.

F. Demeter

1. Ge. Es ist umstritten, ob Demeter ursprünglich die Mutter Erde oder die Kornmutter ist; die Etymologie, die zu Hilfe gerufen wird, liefert, wie so oft, keine sichere Entscheidung (u. S. 461 ff.). Die Frage nach dem Ausgangspunkt der Demeter hat nicht nur ein theoretisches Interesse, sondern greift tief in die ganze Auffassung der griechischen Religion ein. Das Buch Dieterichs über Mutter Erde¹ hat einen dauernden Eindruck gemacht auf Forscher aus den verschiedensten Lagern. Nach Wilamowitz ist die Verehrung der Erde, der alles zeugenden Natur, urhellenisch und wird darin das Göttliche mehr oder weniger bewußt universal aufgefaßt: Poseidon sei ihr Gatte; Chthon, ein Wort, das bei besonders altertümlichen Kulturen vorkommt, bezeichne die Erdtiefe im Gegensatz zu der gebärenden Erde; Ge sei Orakelspenderin und Hüterin der Rechtsordnung; späteres Denken lasse sie mit dem Werden auch das Vergehen im ewigen Kreislauf beherrschen.² Für Kern ist der Kult der Mutter Erde die Religion der heimatlichen Scholle; bildliche Darstellungen aus der kretisch-mykenischen Zeit (sic!) und der altertümliche Kult, den ihre Religion an vielen Orten zeige, bewiesen die Existenz der mütterlichen Gottheit. Sie sei engstens mit der Verehrung des Phallos und des Cunnus verbunden; die Verehrung der in der Erde wohnenden, chthonischen Mächte berühre sich mit dem Totenkult, es bestehe jedoch zwischen beiden der Unterschied, daß in jener der Segen im Vordergrund stehe.³ W. F. Otto konstruiert im Gegensatz zu der homerischen eine mütterliche Religion der Vorzeit, „ein mütterliches Reich von Gestalten, Spannungen und Ordnungen, deren Heiligkeit das ganze menschliche Dasein durchdringt“. Nach ihm steht im Mittelpunkt die Erde selbst als Urgöttin unter vielen Namen; „aus ihrem Schoß quillt alles Leben und alle Fülle; in ihn sinken sie wieder zurück. Geburt und Tod, beide gehören ihr und schließen den heiligen Ring“.⁴ Schon Dieterich hat übrigens gegen die Hereinziehung des vielberufenen Mutterrechts gewarnt.⁵ Da die Griechen wie alle indogermanischen Völker eine streng patriarchalische Ordnung haben, müßte jenes allenfalls der vorgriechischen Bevölkerung gehören.⁶

¹ A. Dieterich, Mutter Erde, 1905, 1925 mit Zusätzen. Daran knüpft sich eine weite zersplitterte Literatur. E. Maaß, Mutter Erde, Jahresh. österr. arch. Inst. XI, 1908, S. 1 ff., ergibt wenig Sicheres.

² Wilamowitz, G. d. H. I S. 202 ff.

³ O. Kern, Rel. d. Gr. I S. 33 f.

⁴ W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, 1929, S. 27 ff. Vgl. auch Peterich, s. oben S. 66.

⁵ Dieterich a. a. O. S. 88 f. So Harrison, Proleg. S. 260 ff., welche die κορυτοτρόφος und die πότνια θηρών hineinzieht, um eine allumfassende Muttergöttin zu

konstruieren.

⁶ J. J. Bachofens mütterrechtliche Spekulationen haben neuerdings eine Renaissance erlebt; in Auszügen umgedruckt: Der Mythos von Orient und Okzident mit Vorrede von A. Bäuml, herausgeg. von M. Schroeter, 1926; Das Mutterrecht, 3. Aufl., 2 Bde, 1948. E. Kornemann, Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur, 1927; vgl. die ablehnende Besprechung von H. J. Rose, Gnomon V, 1929, S. 343 ff. H. J. Rose, Prehistoric Greece and Mother-Right, Folklore XXXVII, 1926, S. 213 ff.

Das ist alles zu spekulativ und zu unsicher. Es sei an ein paar Tatsachen erinnert, die dagegen ins Gewicht fallen. Das sprechendste Zeugnis für die Mutterreligion, der Vergleich der menschlichen Zeugung mit der Fruchtbarmachung des Ackers durch den Pflug (vgl. u. S. 459), ist durch die Pflugkultur bestimmt, in welcher der Ackerbau von den Männern besorgt wird; jener Vergleich ist also von Männern gemacht worden; er hebt die aktive Seite hervor, im Gegensatz zu der passiven, empfangenden der Mutter. Wenn die Mutterreligion wie gewöhnlich auf die vorgriechische Bevölkerung zurückgeführt wird, in deren Kult wirklich die Frau eine weit hervorragendere Stellung einnahm, so ist zu bemerken, daß gerade dort das Phallische völlig fehlt, dem in der Mutterreligion eine so mächtige Rolle zugeteilt wird.¹

Der älteste Glaube pflegt seinen Niederschlag in dem Kult zu finden; um das Problem richtig zu beurteilen, ist daher eine Untersuchung der Kulte notwendig. Bei Homer erscheint Ge nur in Eidesformeln, und es wurde oben (S. 141 f.) dargelegt, daß sie hier ganz physisch zu fassen ist. Bei Hesiod ist sie personifiziert und erscheint in der Rolle, in der sie in den Mythen des Plutos und des Erichthonios dargestellt wird (o. S. 318f.); sie übernimmt das Zeuskind, um es zu erziehen, und verbirgt es in der Grotte *ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης*.² Bei Solon³ schillert sie zwischen der Personifikation und der physischen Bedeutung:

συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ χρόνου
μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων
ἄριστα, Γῇ μέλαινα, τῆς ἐγὼ ποτε
ὄρους ἀνείλον πολλαχῇ πεπηγότας;

sie wird außerdem zu den olympischen Göttern gezählt. Auf dem Südadhang der Akropolis in Athen gab es Heiligtümer der Ge Kurotrophos und der Demeter Chloe;⁴ Kurotrophos ist aber eine alte Sondergöttin, die erst nachträglich der Ge untergeordnet wurde. Auf der Akropolis selbst befand sich ein Bildnis der Ge, die Zeus um Regen anflehte,⁵ und an dem Felsen vor der Nordseite des Parthenon ist eine Inschrift aus dem Anfang der Kaiserzeit eingemeißelt,⁶ die sich vielleicht auf jenes Bildnis bezog. Im Heiligtum der Semnai nahe dem Areopag waren Bildnisse des Pluton, des Hermes und der Ge.⁷ Nahe dem Olympieion war ein Bezirk der Ge Olympia, vermutlich der von Thukydides unter den ältesten Heiligtümern Athens erwähnte, wo die deukalische Flut sich verlaufen haben sollte;⁸ den Namen hatte sie von dem nahegelegenen Tempel des Zeus Olympios. Ge Themis ist aus späten

¹ Vgl. u. S. 303 mit A. 1.

² Hesiod, Theog. V. 479 ff. Trotzdem erscheint Ge im Vergleich mit Artemis und anderen sehr selten als *κουροτρόφος*.

³ Solon bei Aristot., de rep. Ath. 12.

⁴ Paus. I 22, 3; vgl. Suidas s. v. *Κουροτρόφος*; IG III² 4869, *Καλλίας Ἀγαθάρχου Γῇ κουροτρόφῳ*. Weihungen an Demeter Chloe (und Kore) IG. III² 4748, 4750. Kurotrophos erscheint allein IG. I² 840 Z. 9; III² 5183 (*σηκὸς Βλαύτης καὶ Κουροτρόφου*);

II² 1039 Z. 58; Inschrift der Salaminioi, Hesperia VII, 1938, S. 1 ff. Z. 12; 45; 85; das Heiligtum *Κουροτρόφιον*, IG. I² 859.

⁵ Paus. I 24, 3.

⁶ IG. III² 4758, *Γῆς καρποφόρου κατὰ μαντείαν*.

⁷ Paus. I 28, 6.

⁸ Paus. I 18, 7 *τέμενος Γῆς (ms. τῆν) ἐπὶ κλησιν Ὀλυμπίας*; Thukydides an der vielbehandelten Stelle II 15, 4.

Inschriften bekannt.¹ Schließlich heißt es, daß man bei den Genesien, die ein Trauerfest waren, der Ge opferte.² Bemerkenswerter sind die Kulte in den Demen. Verständlich ist, daß ihr neben vielen anderen Göttern ein Voropfer in Eleusis gebracht wurde.³ In dem wegen seiner Mysterien bekannten Phlya gab es unter anderen Altären auch einen der Ge mit dem Beinamen Μεγάλη Θεός.⁴ Nach den Tetrapolisfasti wird im Poseideon der Γῆ ἐν γύαις eine trächtige Kuh und im Gamelion der Γῆ ἐπὶ τῷ μαντείῳ ein Schaf geopfert.⁵ Auf das erste Opfer folgt eins an Telete, und dem zweiten geht eins an Daeira voran; man denkt an den Einfluß der eleusinischen Mysterien.

Dasselbe gilt wohl auch von dem Opfer auf Mykonos an Zeus Chthonios und Ge Chthonia am 12. Lenaion; sie ist hier Ackergöttin, das Opfer wird um der Feldfrucht willen dargebracht.⁶ In Sparta gab es ein Heiligtum der Ge und des Zeus Agoraios,⁷ eine merkwürdige Zusammenstellung, und in Tegea einen Altar der Ge nahe dem Heiligtum der Eileithyia;⁸ nahe dem alten Aigai war ein Gaios benanntes Heiligtum der Γῆ εὐρύστερνος, und so hieß auch ein Platz in Olympia mit einem Aschenaltar der Ge; man behauptete, daß dort in älterer Zeit ein Orakel der Ge gewesen sei.⁹ Über Ge als die vermeintliche erste Inhaberin des delphischen Orakels wurde schon gesprochen (S. 171). Südlich vom Tempel des Apollon war ein Heiligtum der Ge und eins der Musen;¹⁰ man will es in einem archaischen Bau mit einem viereckigen Raum und einer Apside wiederfinden.¹¹

Das Verzeichnis der Kulte scheint recht lang zu sein, was z. T. darauf beruht, daß es ausnahmsweise erschöpfend angelegt ist, wobei manches Unwichtige aufgenommen ist. Im Vergleich mit den Kulturen anderer Götter ist jedoch das Kultverzeichnis in Wirklichkeit klein, und in nicht wenigen Fällen tritt Ge als Nebenfigur auf; ein paar Kulte sind offenbar spät, und in Attika verdankt Ge einiges dem Einfluß der Mysterien. Zumeist ist sehr wenig über die Kulte bekannt; mehrmals ist Ge deutlich die Spenderin der Fruchtbarkeit der Äcker. Vor allem fehlen die Weihgeschenke, in welchen die Frömmigkeit der Alten den Ausdruck des Dankes gegen die von ihnen verehrten Götter findet; es gibt m. W. außer dem S. 457 A. 4 angeführten kein einziges Beispiel. Ge hat auch keine Feste, in welche altertümliche Gebräuche so oft aufgenommen sind, außer den von Pindar erwähnten Spielen, mit welchen die Kommentatoren sich vergeblich abgequält haben.¹² Im kultischen Bewußtsein des Volkes nahm Ge nur einen sehr bescheidenen Platz ein. Dies alles muß gegen die behauptete alte Volksreligion der Ge ins Feld geführt werden.

¹ IG. III² 5130, ἱερὰς Γῆς Θέμιδος, Sesselschrift aus dem Theater. V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, 1921, S. 23 ff., spricht Themis als eine der Gaia engstens verwandte, chthonische, orakelgebende Göttin an.

² Hesych s. v.; Deubner, Att. Feste S. 229.

³ IG. I² 5 = LS. 2.

⁴ Paus. I 31, 4.

⁵ IG. II² 1358 = FS. 26 B Z. 9 ff.

⁶ FS. 4 = SIG.³ 1024 Z. 24 f.

⁷ Paus. III 11, 9.

⁸ Ebd. VIII 48, 8.

⁹ Ebd. VII 25, 13 bzw. V 14, 10; von dem angeblichen Orakel s. o. S. 171 A. 8.

¹⁰ Plut., de def. orac. p. 402 C.

¹¹ Fouilles de Delphes II; F. Courby, La terrasse de temple, 1927, S. 186 f.

¹² Pind., Pyth. IX V. 101, ἐν Ὀλυμπίῳ τε καὶ βαθυκόλπου Γῆς ἀέθλοισι. Die Behauptung des Didymos im Schol. z. St., daß der Ge in Athen ein Agon gefeiert wurde, hat keinen Glauben gefunden.

Der Kult der geschichtlichen Zeit ergibt somit wenig für die Mutterreligion; die Beweise, womit die These unterbaut wird, werden dem Volksbrauch und der Literatur entnommen. Dieterich fängt mit drei römischen Bräuchen an – daß das neugeborene Kind von der Erde aufgehoben wurde, daß kleine Kinder begraben, nicht verbrannt wurden, und daß der Sterbende auf die Erde niedergelegt wurde –, zu denen er reichliche Parallelen bei anderen Völkern anführt.¹ Von diesen Bräuchen kehrt nur der zweite in Griechenland wieder, die Beerdigung der kleinen Kinder, die oben (S. 175) auf eine andere, vielleicht brutalere Weise erklärt wurde, die richtig sein wird, denn sonst hätte man sich nicht das Recht nehmen können, kleine Kinder auszusetzen, um sie sterben zu lassen. Jene Bräuche stehen auf einer Linie mit anderen prädeistischen, z. B. der Belassung des Blitzmals unter offenem Himmel oder der Panspermie; sie setzen keine persönlich gedachten Götter voraus. Es handelt sich um das Element und nicht um die Göttin Erde. Aus der göttlichen Potenz der Erde hätte eine Göttin hervorgehen können, wie die Wassergottheiten noch die engste Verbindung mit dem Element zeigen; daß dies geschehen ist, muß jedoch auf andere Weise als mit den angeführten Argumenten Dieterichs bewiesen werden. Wenn gesagt wird: „Die Erde ist die Mutter aller Menschen, aus der sie hervorkommen und in die sie zurückkehren, um aus diesem Mutterschoß wieder zu weiterem Leben geboren zu werden“,² so ist der erste Satz fraglich; die kleinen Kinder kommen nach dem Volksglauben eher aus Steinen, Felsen, Bäumen, Quellen, die nicht ohne weiteres mit der Erde identifiziert werden können, und das Wort Mutter schiebt eine Personifizierung unter, welche für das Verständnis der Bräuche nicht nötig ist; darauf wird aber die Mutterreligion aufgebaut.

Die literarischen Zeugnisse scheiden sich in zwei Gruppen, von denen der Vergleich des Zeugens mit dem Pflügen die ursprünglichste ist.³ Es wurde schon bemerkt, daß diese Parallelisierung der ausgesprochen männlichen Pflugkultur angehört; sie gipfelt in der in diesem Zusammenhang bisher vernachlässigten Anschauung, daß die Mutter nichts weiter mit dem Kind zu tun hat, als daß sie den Samen aufnimmt und wachsen läßt.⁴ Diese Parallele hat sich in phallischen Bräuchen und besonders in der sogenannten heiligen Hochzeit ausgewirkt, die verschiedentlich an den Kult angeknüpft worden sind. Ge erscheint nicht unter diesen. Als Beweis der Mutterreligion

¹ Sie sind alle nicht gleich zutreffend, und z. T. ist eine andere Deutung möglich; hier ist aber nicht der Platz für eine Diskussion im einzelnen.

² Dieterich a. a. O.

³ Vgl. die Formel ἐπὶ ἀρότῳ παίδων γυναικῶν. Moderne Bräuche K. Πρωϊός, Τὸ ὄνι κατὰ τὸν γάμον, Λαογραφία VI, 1923, S. 346 ff. Mehr bei Στ. Κυριακίδης, Ὀμηρικὰ καὶ Ἡσιοδεΐα, Ἐπετηρίς τῆς φιλοσοφικῆς σχολῆς τοῦ πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης VI, 1948, S. 417 ff., der mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit die Zeugnisse sammelt und diskutiert.

⁴ Aischyl., Eum. V. 658 ff.,

οὐκ ἔστι μήτηρ ἢ κεκλημένη τέκνον τοκεύς, τροφός δὲ κύματος νεοσπόρου. τίττει δ' ὁ θρῶσκων, ἡ δ' ἄπερ ξένου ξένῃ ἔσωσεν ἔρνος.

Vgl. noch Soph., Oed. R. V. 1497 f.

τὴν τεκοῦσαν ἤρσεν ὅθεν περ αὐτὸς ἐσπάρη, und Plat., de leg. VIII p. 838 E: ἀπεχόμενος δὲ ἀρούρας θηλείας πάσης, ἐν ἣ μὴ βούλοιο ἂν σοι φύεσθαι τὸ σπαρέν; Menex. p. 238 A, οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα μεμιμνῆται κυήσει καὶ γεννήσει ἀλλὰ γυνὴ γῆν. Die physikalische Theorie hat die Anschauung übernommen; ihr Hauptvertreter ist Anaxagoras (fr. 107 Diels aus Aristoteles, de gen. anim. IV p. 763 B); sie wirkt noch bei Aristoteles nach. Vgl. Plut., de Is. p. 374 F.

ist dieser der patriarchalischen Gesellschaftsordnung entstammende Parallelismus ungeeignet; etwas anderes ist es, daß das Zeugen in die religiöse Sphäre hinaufgerückt wird, und dazu gehört auch eine Mutter.

Die andere Gruppe von Zeugnissen, welche die Erde als die Allmutter darstellen, findet sich bei Dichtern und bringt einen philosophischen Gedanken hinein. Bei Aischylos betet Elektra an Ge:¹

καὶ γαῖαν αὐτὴν, ἣ τὰ πάντα τίκτεται,
θρέψασά τ' αὔθις τῶνδε κύμα (d. h. κύημα) λαμβάνει,

in Prometheus wird παμμήτωρ Γῆ angerufen,² und das kehrt bei Euripides wieder:³ ἅπαντα τίκτει χθὼν πάλιν τε λαμβάνει, wobei zu beachten ist, daß er χθὼν als gleichbedeutend mit γῆ braucht. In einem berühmten Fragment aus den Danaiden steht die großartige Schilderung der Umarmung des Himmels und der Erde in Worten, denen nur ein unbefangener griechischer Dichter Würde verleihen konnte:⁴

ἔρῃ μὲν ἀγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα,
ἔρωσ δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν.
ἔμβρος δ' ἅπ' εὐνάοντος οὐρανοῦ πεσὼν
ἔκυσσε γαῖαν· ἣ δὲ τίκτεται βροτοῖς
μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον δημήτριον·
δένδρων τις ὥρα δ' ἐκ νοτίζοντος γάμου
τέλειός ἐστι· τῶν δ' ἐγὼ παραίτιος,

d. h. Aphrodite, die diese Worte spricht. Das ist ein kosmologisches Bild, das die lebenerhaltende Macht der Liebe oder, um eben so offen wie der Dichter zu sprechen, des Geschlechtstriebes darstellt, den schon Hesiod zum treibenden Prinzip der Kosmologie gemacht hat. Bei Euripides ist daraus Philosophie geworden. Trotz seiner Länge muß das Fragment angeführt werden:⁵

Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθήρ,
ὃ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ,
ἣ δ' ὕγροβόλους σταγόνας νοτιάς
παραδεξαμένη τίκτει θνητοῦς,
τίκτει βοτάνην φύλά τε θηρῶν·
ὅθεν οὐκ ἀδίκως
μήτηρ πάντων νενόμισται,
χωρεῖ δ' ὀπίσω
τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν,
τὰ δ' ἅπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς
εἰς οὐράνιον πάλιν ἤλθε πόλον·
θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,

¹ Aischyl., Choeph. V. 128 f.

² Aischyl., Prom. V. 88; Septem V. 16 ff. gibt das liebliche Bild von den kleinen Kindern, die auf dem freundlichen Erdboden spielend umherkriechen.

³ Eur., Antiope fr. 195 Nauck².

⁴ Aischyl., Dan. fr. 44 Nauck²; vgl. Eur. fr. 898.

⁵ Eur., Chrysis fr. 839 Nauck²; vgl. fr. 1023 αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων γενέτειραν αἰδῶ.

διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου
μορφὰν ἑτέραν ἀπέδειξεν.

Zu den letzten Worten ist die Grabschrift zu vergleichen:¹

αἰθήρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σῶμ[ατα δὲ χθών.

Man hat vergessen die Worte anzuführen, mit welchen Sextus Empiricus das Zitat des Euripides einleitet: παρὰ τοῖς τραγικοῖς μέλη καὶ στάσιμα φυσικόν τινα λόγον, ὅποιά ἐστι τὰ οὕτω λεγόμενα. Er hat recht.² Dies ist weder Volksglaube noch Volksreligion, sondern philosophisch angehauchte Kosmologie. Dieterich bemerkt schlagend, es sei sehr bezeichnend, daß bei Sophokles nichts von dergleichen Vorstellungen zu finden ist.³ Sophokles repräsentiert eben in religiöser Hinsicht den Durchschnittsathener seiner Zeit. Wenn schließlich auf die Lallformen:

μᾶ Γᾶ, μᾶ Γᾶ, βοάν
φοβερὸν ἀπότηρεπε,
ὦ Πᾶ, Γᾶς παῖ, Ζεῦ,⁴

als Worte primitiver Sprachbildung hingewiesen wird, so sei demgegenüber bemerkt, daß Lallformen immer wieder von selbst entstehen, besonders in der Sprache der Kinder und in der zu den Kindern gesprochenen Sprache. Alles dies ist nicht Volksreligion, sondern es sind Gedanken der Dichter und Philosophen, die alte kosmologische Vorstellungen weiterentwickelt haben. Die Kunst stellt Ge dar, wie sie sich nur bis zu den Hüften aus der Erde erhebt, als an ihrem Element haftend; so ist es auch in der Religion, sie haftet an dem Element, ihre Personifikation ist blaß und kümmerlich. Nichtsdestoweniger haben die an die Erde sich knüpfenden Vorstellungen eine ungeheure Macht besessen, wenn man auch nicht von einer Religion der Mutter Erde zu reden berechtigt ist, am wenigsten als von einer Urform der Religion der Vorzeit. Die angebliche Mutterreligion ist ein Versuch, der ältesten Religion eine Art Theologie unterzuschieben.

2. Die Thesmophorien und Verwandtes. Die Muttergöttin der Griechen ist nicht Ge, sondern Demeter,⁵ welche die Mütterlichkeit schon in ihrem Namen trägt. Der erste Bestandteil ihres Namens ist schon im Altertum verschieden erklärt worden; nur zwei Vorschläge verdienen Beachtung. Nach dem einen ist δα-, δη- gleichbedeutend mit γῆ, ein uralter Lallname der Erdgöttin, der sich sonst nur in dem Namen des Poseidon wiederfindet (o. S. 445 A. 4). Der andere leitet das Element aus einem kretischen Wort für Gerste her, δηρί, dessen ionische Form ζειαί, ζεαί ist.⁶ Diese beiden Vorschläge sind mög-

¹ Über die bei Potidaia Gefallenen, IG. I² 945.

² Vitruv VIII. praef. 1, der den Inhalt referiert, nennt Euripides einen Schüler des Anaxagoras; vgl. Lucretius II V. 990 ff. Eur. fr. 944, καὶ Γαῖα μήτηρ· 'Εστὶν δὲ σ' οἱ σοφοὶ βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι, enthält pythagoreische Weisheit; für die Belege s. PW. VIII S. 1293 ff.; merkwürdiger ist es nicht. Soph., fr. 558 Nauck².

³ Dieterich a. a. O. S. 41. Im Nachtrag

S. 134 wird jedoch auf Soph., Oed. Col. V. 1226, βῆναι κείθεν ὄθεν περ ἔχει, hingewiesen, vielleicht bezieht es sich auf die Unterwelt, s. V. 1221, "Αἰδὸς μοῖρα.

⁴ Aischyl., Suppl. V. 890 ff.

⁵ Kern in PW. s. v.; Bloch in RL. s. v. Kora; Farnell, Cults III S. 29 ff.; die Belegstellen S. 311 ff.

⁶ Et. m. p. 264, 12; W. Mannhardt, Mythologische Forschungen 1884, S. 292 ff.

lich, aber unsicher. Die Frage, ob Demeter die Mutter Erde oder die Kornmutter ist, kann leider nicht durch die Etymologien entschieden werden,¹ es müssen der Kult und der Glaube befragt werden.

Es ist längst bemerkt worden, daß die Bauerngöttin Demeter in der ritterlichen homerischen Gesellschaft nicht ganz hoffähig war; sie wird nur selten von Homer erwähnt. Ihr Name kommt vor in der Formel Δημήτερος ἀκτὴν (N 322, Φ 76), deren hohes Alter daraus hervorgeht, daß ἀκτὴ ein obsoletes Wort ist, das sonst nur in der Formel ἀλφίτου ἀκτὴ erscheint. Die blondlockige Demeter, welche mit Hilfe des Windes die Spreu von den Körnern trennt, wenn die Leute das Getreide wofeln, wird in einem anschaulichen Gleichnis erwähnt (E 499). Die auf der hochgelegenen Dreschtenne (γουνῶ ἀλωῆς) ihr zu Ehren gefeierten Thalysien sind das einzige von Homer erwähnte Fest; dabei wird allen Göttern außer der Artemis geopfert (I 534). Demeter vereinte sich in Liebe auf dem dreimal gepflügten Brachfeld mit Iasion, den Zeus mit seinem Blitz erschlug (ε 125). Schließlich erscheint sie in dem interpolierten Katalog von Zeus' Liebschaften (Ξ 326). Der Bauerndichter Hesiod ergibt das gleiche Bild. Die Frucht der Demeter wird auf der Tenne gereinigt (Op. 597, 805); wenn man die Hand an den Pflug legt, um die Aussaat zu beginnen, soll man zu Zeus Chthonios und Demeter beten, daß die Frucht der Demeter voll und schwer werde (Op. 465). Die Ackerarbeiten, Aussaat, Pflügen und Ernte, heißen die Werke der Demeter (Op. 393), die Erde trägt die Frucht der Demeter zum Lebensunterhalt der Menschen (Op. 32), und Demeter füllt das Vorratshaus (Op. 300). In der Theogonie heißt Demeter Tochter des Kronos und der Rheia (Th. 454), und ihr Buhlen mit Iasion auf dem dreimal gepflügten Brachfeld wird erwähnt und nach Kreta verlegt; Demeter gebiert ihm den Sohn Plutos (Th. 969), den Reichtum, d. h. wie die angeführten Stellen zeigen, den Getreidevorrat. Es gibt nur eine Ausnahme, aber eine sehr wichtige. Dem Zeus gebiert Demeter die Persephone, welche Aidoneus nach dem Willen des Zeus ihrer Mutter raubte (Th. 912). Sonst ist das Bild sowohl bei Hesiod wie bei Homer völlig eindeutig. Demeter ist die Getreidegöttin, die Brotfrucht ist ihre Gabe, die Ackerarbeiten sind ihr geheiligt, nicht nur die Aussaat, die nur Hesiod erwähnt, sondern auch die Ernte, und zwar besonders die Reinigung des ausgedroschenen Getreides. Demeter tritt allein auf; Persephone ist bei Homer die Königin der Unterwelt und an der zuletzt angeführten Stelle der Theogonie ist sie die entführte Tochter der Demeter.

Der metonymische Gebrauch des Namens der Göttin ist sehr anschaulich in dem sich auf die Schlacht bei Salamis beziehenden Orakelspruch ἡ που

¹ Kretschmer, Wiener Studien XXIV, 1902, S. 523 ff., findet es einleuchtend, daß δᾶ, dorisch für γῆ, 'Erde' bedeutet; es sei ein Lallname für die Erdgöttin. In dieser Frage schreibt mir Professor Frisk (vgl. o. S. 445A. 4), daß δᾶ und δῆ als Bezeichnungen der Erde wegen der Sprödigkeit der Überlieferung zwar nicht über jeden Zweifel erhaben, aber doch ziemlich plausibel sind. Die Zusammenstellung mit dem Wort für Getreide ζεῖα (kret. δηαί?) setzt

voraus, daß δᾶ, δῆ zu jenen dorischen Dialekten gehören, in denen δ an Stelle von ζ eingetreten ist. ζ ist nämlich ursprünglich in diesem Wort; vgl. sanskr. *yáva*, lit. *javai*. Δᾶ müßte also aus dor. δέῖᾶ entstanden sein. Kretschmer a. a. O. S. 524 A. 1 lehnt es ab γαιάχορος ἐνοσίδης Pind. Pyth. IV V. 36, hinzuzuziehen; dies mag eine Neubildung sein nach dem Typus Πελοπίδας.

σκιδναμένης Δημήτερος ἢ συνιούσης,¹ und sehr auffällig in dem Vers τῆμος ὅτ' αἰζήροι Δημήτερα κωλοτομεῦσιν;² das wird auf ihre Tochter übertragen. Δημήτερος κόρη μεμαγμένη, d. h. Brot.³ Auf Cypern hatte man das Wort δαματρίζειν für das Einsammeln der Frucht der Demeter.⁴

Im Kult tritt Demeter dagegen eng verbunden mit ihrer Tochter auf; sie werden regelmäßig τὼ θεῶ, auch τὼ θεσμοφόρῳ,⁵ sogar Δημήτερες⁶ genannt. Die Thesmophorien sind das verbreitetste Fest Griechenlands; während andere mehreren Staaten gemeinsame Feste auf einen der griechischen Stämme beschränkt sind, finden die Thesmophorien sich fast überall.⁷ Die Behauptung des Herodot, daß die Weißen der Demeter, welche Thesmophoria genannt werden – er leitet sie aus Ägypten her –, auf dem Peloponnes abhanden kamen, da die Bevölkerung von den Dorern vertrieben wurde, und nur von den zurückgebliebenen Arkadern bewahrt wurden,⁸ ist falsch oder wenigstens schief. Demeter Thesmophoros wurde in Megara⁹ und auf Ägina verehrt, ihr Fest wird in Sparta erwähnt,¹⁰ und der Monatsname Thesmophorios bzw. -ion kommt gerade auf Kreta und Rhodos vor. Für die Einzelheiten des Festes liegen die reichsten Nachrichten aus Athen vor;¹¹ was aus anderen Orten bekannt ist, fügt sich im allgemeinen damit zu einem recht einheitlichen Bild zusammen. Die Thesmophorien waren ein Weiberfest, von dem die Männer ausgeschlossen waren. Sie wurden in dem Monat der Aussaat, Pyanopsion, gefeiert, und der merkwürdigste Ritus, das Heraufholen der verwesten Reste von in unterirdische Hohlräume hinabgeworfenen Ferkeln, die auf Altäre gelegt und mit der Aussaat vermischt wurden, ist eine auf das Gedeihen der Saat bezügliche Zauberhandlung (das μεγαρίζειν, o. S. 119). Außer für Athen ist dieser Brauch für Potniai und durch archäologische Funde für Knidos bezeugt. Zugleich mit den Ferkeln wurden andere Dinge, die beim Fruchtbarkeitszauber benutzt wurden, hinabgeworfen, Pinienzweige mit Zapfen, Schlangen und Phallen von Teig. Die Hohlräume hießen μέγαρα und waren den Heiligtümern der Demeter eigentümlich.¹² Da der Mythos von dem Schweinehirt Eubuleus, der samt seiner Herde von der Erde verschlungen wurde, als diese sich bei dem Raub der Kore öffnete, das Aition zu diesem Ritus ist, ist dieser Brauch wenigstens im Hintergrund vorhanden, wo im Kult der beiden Göttinnen Eubuleus hinzugefügt wird. Das

¹ Herodot VII 141.

² Plut., de Iside p. 377 E.

³ Eubulos, Orphanes, fr. 75 Kock, komisch verstiegen.

⁴ Hesych s. v.

⁵ Aristoph., Thesm. V. 83, 282, 295; Eccl. V. 443.

⁶ In zwei Inschriften aus Rhodos, AfRw. XXXII, 1935, S. 87 A. 5 = Nilsson, Opusc. II S. 552 A. 33; Lindos, II. Inscriptions S. 100 u. 107 f. Ein Ziegelstempel aus dem Eleusinion in Καλύβια τῆς Σωχᾶς nahe Sparta ist zu supplieren [Δαμα]τέρων BSA. XVI, 1909–10, S. 13. Die Supplieung ἀμφο]τέρων will mir nicht einleuchten; dies Wort ist kein Kultname; andere Stempel haben Δάματ[ρος].

⁷ Aufzählung bei Nilsson, Gr. Feste

S. 313 ff.

⁸ Hdt. II 171.

⁹ Paus. I 42, 6; die Stadt soll nach ihrem Megaron benannt worden sein; vgl. K. Hanell, Megarische Studien, Diss. Lund 1934 S. 50 ff.

¹⁰ Hesych s. v. τριήμερος.

¹¹ Deubner, Att. Feste S. 50 ff.

¹² Eustath zu α 27 p. 1387, 17; vgl. Herodot VI 134, Grube in dem Demetertempel in Priene, Priene, 1904, S. 154 f. μέγαρον in dem Thesmophorion auf Delos, Inscr. de Délos, 440 A Z. 41. Hesych s. v. μέγαρα· οἱ μὲν τὰς καταγέτους οἰκῆσεις καὶ βάραθρα. Im Thesmophorion zu Piräus bezeichnet dagegen μέγαρον den Tempelraum; s. u. S. 468.

ist der Fall in Eleusis, auf Delos,¹ Paros und Amorgos,² wo er Zeus Eubuleus oder nur Eubuleus heißt. Auf Mykonos wurde am 10. Lenaion der Saat wegen an einer τελετή der Frauen der Demeter eine trächtige Sau, der Kore ein Eber und dem Zeus Buleus ein Ferkel geopfert.³ In Anschluß an viele Festnamen, Ἀρρητοφόρια, Ὀσχοφόρια, Φαλλοφόρια, in denen das erste Glied der Zusammensetzung ein konkretes Ding, das getragen wird, bezeichnet, habe ich nach dem Vorgang Frazers ein derartiges Ding auch in dem Namen Θεσμοφόρια gesucht; es kann sich dann nur um die verwesten Reste der Ferkel handeln, die hinaufgebracht, auf die Altäre gelegt und mit der Aussaat vermischt wurden; eine notwendige Folgerung ist, daß sie darauf auf die Äcker hinausgetragen wurden. Diese Deutung, die von Deubner angenommen und gestützt worden ist,⁴ verdient den Vorzug vor der gewöhnlichen, daß Demeter *legifera* sei; das ist eine ihr erst spät zugewachsene Funktion; sie hat wie Kore ihren Namen von dem Fest.

In Athen versammelten sich die Frauen, um die Thesmophorien zu feiern, auf der Pnyx, wo sie die Festtage, auf dem Boden sitzend, in Laubhütten zu brachten;⁵ als Lager diente eine κνέωρον benannte Pflanze. Es heißt, daß sie als Reinigungsmittel dienen sollte; die zweite Bedeutung des Worts γυναικεῖον μόριον weist aber in ein anderes Gebiet, was dadurch bestätigt wird, daß bei den Thesmophorien in Milet Fichtenzweige in das Lager gesteckt wurden.⁶ In Syrakus wurden μῦλλοι, d. h. cunni, genannte Gebäcke umhergetragen.⁷ Der erste Tag der Thesmophorien hieß νηστεία nach dem Fasten, das eine Vorbereitung des Haupttritus war, und die dritte καλλιγένεια.⁸ Am Beginn der Versammlung bei Aristophanes fordert die Heroldin dazu auf, zu den beiden Thesmophoren, Plutos, Kalligeneia, Kurotrophos, Hermes und den Chariten

¹ Rechnungen des Jahres 250 und 200, BCH. XXVII, 1903, S. 64 = IG. XI 287 A Z. 68 ff. bzw. XXXIV, 1910, S. 178 = Inscr. de Délos 372 A Z. 104 f.; vgl. 290 Z. 91; die Thesmophorien wurden auf Delos im Metageitnion gefeiert, s. u. S. 465 f. Über Eubuleus vgl. Nilsson, AfRw. XXXII, 1935, S. 87 f. = Opusc. II S. 554 ff.

² IG. XII: 7, 76 u. 77; 5, 227, hier heißt Demeter Thesmophoros und Baubo tritt hinzu.

³ FS. 4 = SIG.³ 1024 Z. 17 ff.

⁴ Deubner, Att. Feste S. 44 f. Zu der Anakreonstelle, fr. 24 Bergk⁴, wo θεσμούς Schatz bedeutet, fügt er hinzu Hesych s. v. θεσμούς: --- τὰς συνθέσεις τῶν ξύλων, Holzstapel. Das koische Sakralgesetz, AfRw. X, 1907, S. 403 = R. Herzog, Heilige Gesetze von Kos, Abh. Akad. Berlin, phil.-hist. Kl., 1928 Nr. 8 S. 22 B Z. 17, schreibt vor, [αἱ δὲ κα νεκρὸς ἄταφος ἐν τινι δάμῳ] ἢ θεσμός ἐμφανής ἢ ἢ [ὁ] στέον ἀνθρώπου κτλ. Herzog deutete θεσμός als Grab und weist a. l. a. O. auf ein paar Stellen hin, die zweifelhaft erscheinen (Soph., Eurypylos fr. 7 Z. 5. Hunt, ist zu fragmentiert; Alian, fr. 242 Hercher zweideutig). Das Supplement ἄταφος νεκρός

ist nach den folgenden Vorschriften sicher, wenigstens dem Sinn nach; auf θεσμός folgt ὁστέον ἀνθρώπου, und es heißt, „wenn ein θεσμός sichtbar wird“. Demnach wird die Bedeutung des Wortes noch schärfer und in engerem Anschluß an die Etymologie und die schon angeführten Beispiele zu fassen sein als „das Niedergelegte“, nämlich als eine in ein Grab niedergelegte Leiche, die durch irgendeinen Zufall sichtbar wird. Dies ist eben, abgesehen von der Spezialisierung, die für die oben vorgetragene Deutung der θεσμοφόρια geforderte Bedeutung.

⁵ Aristoph. Thesm. V. 658 u. 624 mit Scholien. Der Tempel auf der Pnyx Hesperia V, 1936, S. 179 ff.

⁶ Hesych s. v. κνέωρον; Steph. Byz. s. v. Μίλητος; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 318.

⁷ Athen. XIV p. 647 A; vgl. Theodoret, Affect. cur. III p. 784 Schulze, der im allgemeinen spricht.

⁸ Ich rechne nicht die vorangehende ἄνοδος ein, welche die Rückkehr von den in Athen gefeierten Thesmophorien angegliederten Halimusischen Mysterien ist, Nilsson, Gr. Feste S. 317; vgl. Deubner, Att. Feste S. 52.

zu beten.¹ Nach Plutarch scheint die Anrufung der Kalligeneia allgemeine Sitte bei den Thesmophorien gewesen zu sein.²

Der Name Kalligeneia ist sprechend. Bei den Thesmophorien suchten die Frauen die Fruchtbarkeit nicht nur der Äcker, sondern auch der Menschen zu erwirken; welche große Bedeutung dieser Parallelismus hat, ist wohl bekannt. Da Kinderzeugung und Bestellung der Felder immer zusammengestellt werden und reiche Nachkommenschaft in alter Zeit den höchsten Wunsch der Frauen darstellte, war es selbstverständlich, daß die Frauen an dem ausschließlich von ihnen gefeierten Fest auch für sich Fruchtbarkeit erflehten. Das führt zugleich auf eine dunkle und nicht mit Sicherheit zu beantwortende Frage, warum das Fest der Aussaat nur von Frauen begangen wurde. Ich habe einst der Ansicht Miss Harrisons zugestimmt, daß dieses aus der primitiven Kulturstufe stamme, auf der der Ackerbau von den Weibern besorgt wird;³ es sind mir aber seitdem Bedenken gekommen. Bei den Griechen bestand nämlich seit alters die ausgesprochen männliche Pflugkultur, und die minoische Kultur war so hoch entwickelt, daß sie längst die von der Frau mit dem Grabstock besorgte Pflanzenkultur hinter sich gelassen haben muß.⁴ Ob sich das Frauenfest durch diese tiefgreifenden Veränderungen der wirtschaftlichen Arbeit hindurch hat erhalten können, scheint zweifelhaft. Klar ist der Parallelismus zwischen der Fruchtbarkeit des Ackers und des Mutterschoßes, und daher konnten die Frauen besonders geeignet scheinen, die Zauberhandlungen auszuführen, welche die Fruchtbarkeit der Äcker zu sichern bezweckten.

Es ist möglich, daß die Ausschließung der Männer erst allmählich streng durchgeführt worden ist; wenigstens gibt es ein Fest der Aussaat, an dem auch Männer beteiligt sind, die eleusinischen Mysterien. Daß sie ein solches sind, wird unten (S. 472 ff.) näher begründet werden; vorerst ist nur auf ihre engen Beziehungen zu den Thesmophorien hinzuweisen. Eubuleus, der das Aition für das *μεγαρίζειν* abgibt, gehört zu dem eleusinischen Kreis, in beiden Festen erscheint Plutos. Plutarch spricht es aus, daß die eleusinische Feier sich auf die Aussaat bezog, wenn auch die Formel, die er als Beweis anführt, hoffnungslos korrupt ist.⁵

Auffallend ist, daß die Thesmophorien auf Delos im Metageitnion,⁶ also

¹ Aristoph., Thesm. V. 295 ff.

² Plut., quaest. graec. 31 p. 289 B.

³ Nilsson, Gr. Feste S. 323; Harrison, Proleg. S. 272; begründet von F. B. Jevons, An Introduction to the History of Religion, 1896, S. 239 ff.; für die Kritik s. Farnell, Cults IV S. 106 ff.

⁴ Der Versuch Pestalozzas, L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo, Rendiconti Ist. Lombardo LXXVI, 1942-43, S. 312 ff. = Religione mediterranea, 1951, S. 191 ff., die Erfindung der Pflugkultur auf die Minoer zurückzuführen, ist reichlich hypothetisch. Daß die Pflugkultur den Indogermanen in der Zeit ihrer Gemeinschaft bekannt war, zeigt gerade das Erbwort für Pflug, *ἄροτρον*, lat. *aratrum*, schwedisch *årder*; Wörter desselben

Stammes im Keltischen, Altslavischen und Litauischen.

⁵ Plut., fr. 23 bei Proklos zu Hesiod, Op. V. 389, *οἱ ἀρχαῖοι καὶ πρῶταίτερον ἔσπειρον* (nämlich als Hesiod vorschreibt; die Mysterien werden in Boedromion gefeiert, der dem Monat der Aussaat und der Thesmophorien, Pyanopsion, vorangeht), καὶ ὅλον ἐκ τῶν Ἐλευσινίων τελετῶν, ἐν αἷς ἐλέγετο· *πάριδι Κόρη γέφυραν· ὅσον οὐπω τριπολέον δέ;* vgl. Wilamowitz, G. d. H. II S. 51 A. 3.

⁶ Nach den Rechnungen des J. 269 u. 250, IG. XI 203 Z. 49 ff.; 287 A. Z. 68 ff. = BCH. XXVII, 1903, S. 72 Z. 68. F. Skolowski, BCH. LIX, 1935, S. 382 ff., sucht mit Wahrscheinlichkeit zu zeigen, daß die in Aresion = Poseideon gefeierten

noch einen Monat früher, und in Theben zu der gleichen Jahreszeit¹ gefeiert wurden, was für die Aussaat gar nicht paßt; es mag dahingestellt werden, ob eine Verschiebung stattgefunden hat oder ein anderes zu Ehren derselben Götter gefeiertes Fest Thesmophorien genannt worden ist. Einige andere Feste sind mit den Thesmophorien verwandt. In der Saatzeit im Monat Demetrios = Pyanopsion feierten die Böoter ein Fest, bei dem τὰ τῆς Ἀχαιῶν μέγαρα κινούσιν,² was offenbar auf den Ritus des μεταρρίζειν hindeutet; Ἀχαιῶν ist aus ὀχλή, Nahrung, herzuleiten.³ In dem Fest der Demeter Mysia in Pellene fand die Hauptfeier des Nachts unter Ausschluß der Männer und sogar der männlichen Hunde statt, am folgenden Tag neckten sich Männer und Frauen.⁴ Auch von einigen anderen Demeterfesten waren die Männer ausgeschlossen.⁵

Demeter ist also die Kornmutter, die Spenderin der Feldfrucht. Es nimmt einen nicht wunder, wenn sie als solche schon im Altertum wie allgemein unter den Modernen mit der ζείδωρος ἄρουρα identifiziert wird; beide berühren sich sehr nahe. In Wirklichkeit trat jedoch diese Identifizierung sehr selten ein. Deutlich spricht der Beiname der Demeter Ἀνησιδώρα in dem offenbar stark zurechtgemachten mystischen Kult von Phlya.⁶ Durch den Vergleich mit Zeus Chthonios bei Hesiod ist es einigermaßen wahrscheinlich, daß der Beiname der Demeter Chthonia ebenso zu verstehen ist. Sie wurde in Sparta verehrt, aber als orphisch angesprochen; Pausanias möchte sie lieber aus Hermione herleiten; von dort berichtet er über ein merkwürdiges Fest der Demeter Chthonia, an dem Kühe in den Tempel getrieben und von vier alten Weibern mit Sicheln getötet wurden.⁷

3. Andere Feste der Demeter. Die wichtigsten Bräuche, welche sich auf die Saaten beziehen, fallen an den Anfang und an das Ende der Ackerarbeit, in die Zeit der Aussaat und die der Ernte. Das Fest der Aussaat sind die Thesmophorien, das Ernte- oder richtiger Dreschfest wird unten besprochen werden. Während der ganzen Wachstumsperiode gibt es Gelegenheit zu Riten, welche das Wachstum fördern und schädliche Einflüsse abwehren. Das Vorerntefest der Thargelien ist wegen seiner kathartischen Bedeutung an Apollon angehängt worden; selbstverständlich sind auch andere Bräuche der Demeter angeschlossen worden, sie sind aber mehr vereinzelt und wurden nicht zu einem allgemeinen Fest zusammengeschlossen.

Zuerst begegnen die Haloen, deren Datum der 26. Poseideon war.⁸ Genauere Nachrichten sind einem schon erwähnten Lukianscholion zu ver-

Νυκτοφυλάξια den Thesmophorien entsprechen; nächtliche Thesmophorien in Epheos sind aus Herodot VI 16 bekannt.

¹ Der Überfall der Spartaner auf die Kadmeia im Sommer bei den Thesmophorien, Xenoph., Hell. V 2, 29; Plut., Pelop. 5; in der Zeit der Pythien (in Bukatios = Metageitnion) Arist. rhet. 19 I p. 419 Dindorf.

² Plut., de Iside p. 378 E. Derselben Göttin wurde nach den Tetrapolisfasti im Thargelion ein Widder geopfert, IG. II² 1358 = FS. 26 B Z. 27; vgl. das ἀχαιὶν γε- nannte Brot, u. S. 468.

³ Lagercrantz bei Nilsson, Gr. Feste S. 326 A. 3; Bedenken von L. Ziehen, AfRw. XXIV, 1926, S. 46, der zu der Deutung aus dem Stammnamen zurückkehrt.

⁴ Paus. VII 27, 10.

⁵ In Aigila in Lakonien, Paus. IV 17, 1; auf Kos, SIG.³ 1006 = Herzog a. a. O. S. 41 Nr. 17 Z. 9.

⁶ Paus. I 31, 4; vgl. u. S. 669.

⁷ Paus. III 14, 5 bzw. II 35, 5 ff. Weh- inschriften Hesperia XXII, 1953, S. 148 ff.

⁸ Vgl. R. Reitzenstein, Der Anfang des Lexikon des Photius, 1907, S. 84, 20. Über

danken.¹ Danach bestand das Fest in Mysterien der Demeter, der Kore und des Dionysos und wurde wegen des Beschneidens der Weinstöcke und des Kostens des Weines gefeiert. Die Frauen begingen es unter Ausschluß der Männer, führten unzüchtiges Gerede, trugen Abbilder der männlichen und weiblichen Geschlechtsorgane, aßen und tranken reichlich. Das Fest zeigt demnach eine gewisse Ähnlichkeit mit den Thesmophorien. Was den Namen Ἀλφᾶ anbelangt, so kann von einem Tennenfest zu dieser Zeit nicht die Rede sein, also habe ich ihn mit der Zustimmung Deubners aus ἔλως, Garten- und Saatland, hergeleitet² und dem Fest den Zweck zugeschrieben, die eben aufkeimenden Saaten gegen schädliche Einflüsse zu schützen und ihr Wachstum zu fördern.³ Das dionysische Element darf aber nicht beiseite geschoben werden. Im Dezember werden jetzt die Weinstöcke umhackt und gedüngt und ihre Wurzeln beschnitten; diese Arbeit soll bis zum griechischen Weihnachtsfest (6. Januar) beendet sein; im Februar folgt die Beschneidung der Weinstöcke.⁴ Im Dezember ist die erste Gärung des Weines fertig, so daß er getrunken werden kann. Für die erste dieser Arbeiten paßt die Zeit der Haloen vorzüglich, die Beendigung der zweiten wird durch die Aiora gefeiert.⁵ Die Haloen werden in Übereinstimmung mit der Überlieferung am besten als eine Vereinigung demetrischer und dionysischer Elemente aufgefaßt; der Anlaß waren die Arbeiten in den Weingärten, die Bräuche wurden dem Kult der Demeter entlehnt.

Demeter Χλόη⁶ pflegt auf das aufsprießende Grün der Saaten gedeutet zu werden. Dem entspricht das Opfer, das ihr auf Mykonos am 12. Poseideon gebracht wurde,⁷ die Darbietung einer trächtigen Sau im Anthesterion nach den Tetrapolisfasti⁸ und die allgemeine Aussage, daß ihr zur Frühlingszeit unter Freude und Spiel geopfert wird,⁹ dagegen nicht das ihr auf der Akropolis in Athen am 6. Thargelion gebrachte Widderopfer.¹⁰ Dazu ist zu vergleichen eine Nachricht des Semos von Delos: eine Handvoll (δράγμα) Getreideähren heißt ἀμάλη, zu einer Garbe vereint οὔλος oder ἱούλος; die Demeter wird mitunter Χλόη, mitunter ἱουλῶ genannt.¹¹ Demeter Chloe wird hier deutlich mit den reifen Getreidehalmen zusammengestellt; das Wort wird also auch die weitere Bedeutung „frisches Grün“ haben können. Die Zeit der in Eleusis zusammen mit den Haloen erwähnten Chloa, an denen der Demeter und Kore geopfert wurde,¹² ist nicht zu bestimmen; auf dem Südrhang der Akropolis hatte Demeter Chloe zusammen mit Ge Kurotrophos ein Heiligtum (o. S. 457).

das Fest M. P. Nilsson, *Studia de Dionysiis atticis*, Diss. Lund 1900, S. 96 ff.; Deubner, *Att. Feste* S. 60 ff.

¹ Schol. Luk. dial. mer. S. 279, 24 ff. Rabe; abgedruckt bei Deubner S. 61 A. 5; vgl. o. S. 119.

² Vgl. F. Solmsen, *Untersuchungen zur griech. Laut- u. Verslehre*, 1901, S. 109 f.

³ Nilsson, *Gr. Feste* S. 329.

⁴ A. Mommsen, *Zur Kunde des griech. Klimas*, Progr. Schleswig, 1870, S. 3.

⁵ Nilsson, *Die Anthesterien und die Aiora*, *Eranos* XV, 1916, S. 197 f. = *Opusc.* I S. 163 f.

⁶ Zeugnisse gesammelt von F. Sartori, *Il cratere della tomba 128 nella necropoli di Spina*, *Rendiconti dell'accad. dei Lincei* V, 1950, S. 247 ff., der mit Unrecht die behandelte Vase auf die Chloia in Eleusis bezieht.

⁷ SIG.³ 1024 = FS. 4 Z. 11.

⁸ IG. II² 1358 = FS. 26 B Z. 49, nur χλόη.

⁹ Cornutus 29 p. 55, 13 Lang.

¹⁰ Philochoros in Schol. Aristoph., *Lys.* V. 835; Schol. Soph. *Oed. Col.* V. 1600.

¹¹ Bei Athen. XIV p. 618.

¹² IG. II² 949 Z. 7 u. 1299, Z. 9 u. 29.

Eine Inschrift aus Piräus, die den Demarchen nebst der Priesterin beauftragt, für das Thesmophorion zu sorgen, verbietet das Betreten des Megaron außer in der Begleitung der Priesterin und gestattet es nur an den Thesmophorien, den Plerosien, den Kalamaia, den Skira, und wenn sich sonst die Frauen an irgendeinem Tag nach der Sitte der Väter versammeln;¹ alle diese Feste beziehen sich also auf Demeter. Die Plerosia sind unklar;² die Kalamaia waren dagegen ein recht verbreitetes Fest. Der Monatsname kommt in Milet, Kyzikos, Olbia und vielleicht auf Euböa vor. In Eleusis veranstaltete der Demarch an den Kalamaia ein Opfer und eine Prozession nach väterlicher Sitte zusammen mit dem Hierophanten und den Priesterinnen.³ Der Monat wird nicht erwähnt; da aber Kalamaion in Milet dem Skirophorion zu entsprechen scheint, darf man vielleicht ein Erntefest vermuten; in der eben erwähnten Inschrift aus Piräus werden die Kalamaia nach den Haloa und vor den Skira aufgezählt.

Das griechische Erntefest sind die Thalysien. Dabei muß man sich des Unterschieds zu den aus unsren Gegenden bekannten Erntefesten wohl bewußt sein. Die Ernte besteht in Griechenland nicht wie bei uns in der Heimführung und Bergung der Garben; das Getreide wurde gleich auf die Dreschtenne gebracht und ausgedroschen. Das griechische Erntefest ist in Wirklichkeit ein Dresch- oder Tennenfest. Aristoteles sagt, daß in alter Zeit Opfer und Versammlungen besonders μετὰ τὰς τῶν καρπῶν συγκομιδὰς οἷον ἀπαρχαί stattfanden, weil die Leute damals besonders frei von Arbeit waren;⁴ dieses Opfer wird συγκομιστήρια genannt, was ein anderer Name der Thalysien sein soll.⁵ Daß der Name des so allgemeinen Festes nur bei Homer und Theokrit und ihren Kommentatoren vorkommt, ist daraus zu erklären, daß es ein privates, bei jeder Dreschtenne gefeiertes Fest war, das keinen Eingang in den offiziellen Festkalender fand. Bei Homer (I 533 ff.) werden an den Thalysien allen Göttern außer Artemis Hekatomben dargebracht. Demeter wird nicht besonders erwähnt; ihre Rolle geht aber daraus hervor, daß das Opfer auf der Dreschtenne stattfindet, wo sie nach E 499 das Worfeln des Getreides überwacht. In der Thalysia betitelten siebenten Idylle des Theokrit ist Demeter allgegenwärtig; die Bräuche des Festes wurden schon erörtert (S. 127).

Aus dem eben ausgedroschenen Getreide wurde ein Erstlingsbrot, θάλυσιον ἄρτον genannt, gebacken. Diese Erstlingsbrote werden nicht nur auf die künftige Fruchtbarkeit bezogen wie die Panspermie (o. S. 127 ff.), es ist auch herauszuspüren, daß man von Demeter große Brote und reichliche Nahrung erwartete und ihr dafür dankte. Auf Delos wurden große, ἀχαῖνα genannte Brote für die Thesmophoriengöttinnen hergestellt und ein Μεγαλάρτια genanntes Fest gefeiert.⁶ Dasselbe Fest war auch in Thessalien bekannt, nach den Monatsnamen Megalartios in Halos⁷ und Pyrasos zu urtei-

¹ IG. II² 1177 Z. 6 f.

² In Myrrhinus wurde am 5. Poseideon dem Zeus eine πληροσία geopfert, IG. II² 1183 Z. 32.

³ IG. II² 949 Z. 8.

⁴ Aristot., Eth. Nic. VIII p. 1160 a.

⁵ Hesychs. v.; Eustath zu I 530 p. 772, 22ff.

⁶ Bei Athen. III p. 109 E; ταῖς θεσμοφόροις γίνεσθαι ist Dativ Plur. von τῷ θεσμοφόρῳ; meine Darstellung, Gr. Feste S. 333, ist danach zu berichtigen.

⁷ Daß dieser Monat wirklich dem Anthesterion entsprechen sollte, ist schwer zu glauben; IG. IX: 2, 109.

len; Megalartia werden unter den Mahlen der Labyaden erwähnt,¹ und in Skolos in Böotien erscheint eine Demeter *μεγάλαρτος* und *μεγαλόμαζος*; sie befaßte sich auch mit dem Mahlen des Getreides und hieß daher *ιμαλίσ*.²

Schließlich werden unter den im Thesmophorion im Piräus gefeierten Festen auch die Skira erwähnt (o. S. 468). Dieses auch Skirophoria genannte Fest wird in der Überlieferung teils der Athena, teils Demeter und Kore zugeteilt.³ Deubner hat durch eine eindringende Interpretation des Lukianscholions (s. oben S. 119), in dem sie neben den Thesmophorien erwähnt werden, erwiesen, daß die Ferkel, deren verwusste Reste an den Thesmophorien heraufgeholt wurden, an den Skira in die Megara hinabgeworfen wurden. *σκιρα* bedeutet eben die hinabgeworfenen Dinge, daher hat das Fest seinen Namen *σκιροφόρια*. So schließt sich der Kreislauf des Wachstums des Getreides, der Ackerarbeiten und der an Demeter geknüpften Riten. Die sommerliche Ruhe der Äcker fängt an und dauert, bis die Arbeit für die Aussaat begonnen wird und die Reste der Ferkel heraufgeholt werden.

4. Der eleusinische Kultus und Mythos. In die Demeterreligion greift der Mythos ungewöhnlich tief ein. Der Mythos von dem Raub der Kore ist ein wirklicher *ἱερὸς λόγος*, in dem der Kult und die Gefühle der Gläubigen ihren Ausdruck finden. Dieser Mythos bildet das Hauptthema des spätesten am Ende des 7. Jahrhunderts in Attika verfaßten homerischen Hymnus an Demeter,⁴ dieser ein so altes und ausführliches Zeugnis, wie wir es sonst für keinen Kult besitzen. Der Hymnus endet mit der Einsetzung der Weihen, V. 473 ff. Darin ist eine ätiologische Partie eingeschoben, in der einige auch sonst bekannte Riten erwähnt werden, das Sitzen auf einem mit einem Schaffell bedeckten Sitz, das Fasten, die Aischrologie und das Trinken des Kykeon, V. 195 ff. Das Fasten und die Aischrologie kehren in den Thesmophorien wieder; die Verwandtschaft dieses Festes mit den eleusinischen Mysterien wurde oben gezeigt (S. 465). Demeter wird ausdrücklich als die Saatgöttin aufgefaßt. Als sie sich im Zorn und Kummer über den Verlust ihrer Tochter zurückzieht, sprießt kein Halm aus der Erde auf, vergebens mühen sich die Ochsen, vergebens werden die Körner in die Erde niedergelegt; das ganze Menschengeschlecht ist nahe daran, vor Hunger zu sterben (V. 305 ff.; vgl. V. 352). Und das Ganze schließt mit der Versicherung, daß der reich werden wird (*ὀλβιος*), den die beiden Göttinnen lieben, sie werden zu seinem Herd den Plutos senden, der den Menschen Reichtum, d. h. den Vorrat von Getreide, schenkt. Wie eine Illustration hierzu mutet eine Pelike in Athen an, die Pluton mit Füllhorn und eine Göttin mit Szepter und Pflug, d. h. Demeter darstellt.⁵

¹ SIG.³ 438 Z. 175.

² Eustath zu B 497 p. 265, 29; bzw. Athen. III p. 109 A (ms. *Σμαλιδος*); X p. 416 B f.

³ Schol. Aristoph. Thesm. V. 834 u. Eccles. V. 18; Steph. Byz. s. v. *Σκίρος*. Auf die vielen verwickelten daran geknüpften Probleme einzugehen, verbietet der Raum. Im ganzen muß ich Deubner, Att. Feste S. 40 ff., gegen E. Gjerstad, Das attische Fest der Skira, AfRw. XXVII, 1929,

S. 189 ff., recht geben. Dem örtlichen Nebeneinander der beteiligten Götter in Skiron muß sicherlich Rechnung getragen werden.

⁴ Unter den Ausgaben hebe ich hervor die von T. W. Allen und W. R. Halliday, *The Homeric Hymns*³, 1936, mit ausführlichem Kommentar. Vgl. u. S. 653 ff.

⁵ Veröffentlicht von K. Schauenburg, Arch. Jahrb. LXVIII, 1953, Abb. 5 S. 42 u. 48. S. Nachtrag.

Daß der eleusinische Kult im Grund agrarisch ist, wird allgemein anerkannt.¹ Es gab Eleusinion benannte Heiligtümer in den attischen Demen, sie waren keine Filiale der Mysterien, die nicht verpflanzt werden konnten, sondern Stätten eines agrarischen Kultes.² Diese Auffassung war noch im späteren Altertum allgemein. Der Triptolemosmythos und die Lobpreisungen Athens als der Wiege des Ackerbaus und des gesitteten Lebens hätten nicht entstehen können, wenn der Ackerbau und seine Förderung nicht ein integrierender Teil des eleusinischen Kults gewesen wären.³ Hier sollen nur die Grundlagen untersucht werden;⁴ daß eine Entwicklung und Veränderung im Lauf der Zeit stattgefunden hat, ist sicher; darauf und auf die Unterwelthoffnungen, die auch im Hymnus angedeutet werden, ist an anderer Stelle zurückzukommen (S. 661 bzw. 672 ff.). Die *δεικνύμενα*, *δρώμενα* und *λεγόμενα*, bezüglich derer die Überlieferungen spät und umstritten sind, müssen hier beiseite gelassen werden. Es handelt sich also hier um den zugrunde liegenden Kult, über welchen die Götter und der an sie geknüpfte Mythos wichtige Kenntnisse vermitteln. Der Hymnus nennt die Tochter Persephone(ia), nur einmal *κόρη Δημήτερος ἀγνῆς* (V. 439), den Räuber Aidoneus. Im Kult erscheinen zwei Götterpaare *τὼ θεῶ* und *ὁ θεός, ἡ θεά*. Die beiden Göttinnen sind Demeter und Kore oder noch richtiger *ἡ μήτηρ* und *ἡ κόρη*;⁵ sie werden oft als *ἡ πρεσβυτέρα* und *ἡ νεωτέρα* unterschieden. Man hat behauptet, daß das zweite Paar, *ὁ θεός, ἡ θεά*,⁶ keine Individualnamen besitzt.⁷ Dagegen ist zu bemerken, daß die Griechen sehr oft, wenn es nicht mißverständlich sein konnte, einen Gott oder eine Göttin, z. B. Athena in Athen, Asklepios in Epidauros nur *ὁ, ἡ θεός* benannten, vgl. *τὼ θεῶ* –, und daß die Hieronymität sich in Eleusis erst allmählich entwickelte. Sowohl der Hierophant wie der

¹ Eitrem, Eleusinia – les mystères et l'agriculture, Symb. Osl. XX, 1940, S. 133 ff.

² Nilsson, Die eleusinischen Kulte der attischen Demen und das neue Sakralgesetz von Paiania, Eranos XLII, 1944, S. 70 ff. Zu den dort erwähnten (Paiania, Brauron, dies vielleicht zweifelhaft, und Marathon) sind hinzuzufügen Phaleron (nach der Inschrift 'Ελευσινιακά I, 1932, S. 177 Z. 26 u. 32 mit Nachtrag S. 268) und höchst wahrscheinlich sind zwei weitere anzunehmen nach den beiden gleichlautenden Inschriften, IG I², 829 aus dem Dorf Keratia und II², 2600 aus der Umgegend von Thorikos, *ὁρός τεμένους τοῖν θεοῖν*. Vgl. das Opfer an Demeter und Kore am 17. Boedromion, d. h. zur Zeit der Mysterien, in dem attischen Privatkalender römischer Zeit, IG. III², 1367 = FS. 3.

³ Vgl. Varro bei Augustin, de civ. Dei VII 20 und u. S. 664 ff.

⁴ Zum Folgenden Nilsson, Die eleusinischen Gottheiten, AfRw. XXXII, 1935, S. 79 ff. = Opusc. II S. 542 ff. W. F. Otto, Der Sinn der eleusinischen Mysterien, Eranos Jahrbuch 1939 S. 83 ff.: Der Tod „ist die Vorbedingung dafür, daß neues Leben entsteht“ (S. 94).

⁵ Hdt. VIII 65; Andok. I 124.

⁶ Inschriftlich bezeugt IG. II² 2047, 2048 (Priester), auf dem Lysimachidesrelief (Taf. 39, 3; Eph. arch. 1886, Taf. 3; Farnell, Cults III Taf. V zu S. 136) und dem Lakrateidesrelief (Taf. 40; R. Heberdey, in Festschrift f. O. Benndorff, 1898, Taf. IV S. 111 ff.; auf dem zweiten zusammen mit der Ninniontafel gefundenen bemalten Tafel aus Eleusis (Eph. arch. 1901, Taf. 2; Taf. 41, 1) ist neben dem Kopf der Kore gerade die Ecke des Füllhorns des Pluton kenntlich; dazu treten Demeter und Triptolemos. Alle behandelt bei Nilsson a. a. O. S. 89 f. bzw. II S. 555 ff.

⁷ Rohde, Psyche I S. 210 A. 1; O. Kern, Die griech. Mysterien der klass. Zeit., Die Antike VI, 1930, S. 310. Weiteres im Artikel Thea von Höfer in RL. Vgl. dagegen J. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax I S. 297, über den vokativischen Gebrauch von *θεός*. Von diesem Wort erscheint „erst bei Juden und Christen *θεός*, weil, wenn man einen Gott anredete, dies nicht mit dem allgemeinen Appellativum geschehen durfte, sondern nur mit seinem eigentlichen Namen, nur so war ein Gebet wirksam. Auch die Römer kannten bei *deus* keine Anredeform.“

Dadurch wurden lange mit ihren bürgerlichen Namen benannt, erst in römischer Zeit war dessen Gebrauch verpönt.¹ Man wußte sehr wohl, daß ὁ θεός Hades-Pluton und ἡ θεά Kore-Persephone war. Das wird von einer Kylix bestätigt, auf der der gelagerte Πλούτων ein Füllhorn haltend und am Fußende der Kline sitzend Φερρέφαττα dargestellt sind.² Im Kult heißt der Gott Pluton, nicht Hades. Er hatte einen Tempel und eine Priesterin in Eleusis. Die Zehnten werden der Demeter, der Kore und dem Pluton dargebracht,³ in Athen wurden dem Pluton Theoxenia unter Aufsicht des Hierophanten dargebracht.⁴ Diesem Paar wurde Eubuleus, an den das Aition des μεταρρίζειν angeknüpft ist, beigegeben (o. S. 119); die Erhebung des Triptolemos zum Heros des Ackerbaus und seine Assoziierung mit den beiden Göttinnen fand nach der Zeit statt, in der der Hymnus gedichtet wurde.

Die beiden Paare sind dadurch vereint, daß Kore, ἡ νεωτέρα τοῦν θεοῦν, mit der Gemahlin Plutons, Persephone, identisch ist. Es erhebt sich die Frage, ob diese Identität ursprünglich oder durch eine Verschmelzung zweier verschiedenen Göttinnen zustande gekommen ist. Die beiden Göttinnen, die im Kult, besonders in den Thesmophorien und den eleusinischen Mysterien, aber auch oft sonst, vereint auftreten, sind wie zwei Auflagen desselben göttlichen Wesens, eine ältere und eine jüngere,⁵ was sich aus dem Anlaß des Kults erklärt. Die Aussaat ist gerade der Zeitpunkt, an dem die Ernte des vergangenen Jahres sich mit der kommenden begegnet, oder richtiger in diese übergeht; die Körner der heurigen Ernte werden in die Erde niedergelegt, um bald in der neuen aufzuspringen. Wenn Demeter als Mutter Erde aufgefaßt wird, ist die Verdoppelung der Göttinnen unverständlich, noch mehr der Raub der Kore: Kore müßte ja in den Schoß ihrer Mutter zurückgekehrt sein. Demeter ist also die Kornmutter und Kore das Kornmädchen, wie Mannhardt längst erkannt hat.⁶ Man hat sich unnötige Schwierigkeiten dadurch bereitet, daß man, nordeuropäische Bräuche heranziehend, meint, daß Demeter und Kore in Getreidegarben personifiziert waren; die Garbe spielt in Griechenland, wo das Getreide gleich auf die Dreschtenne gebracht wird, eine geringe Rolle, abgesehen von den hyperboreischen Erntegarben, die vom Norden kommen. Wegen dieser nördlichen Beziehungen ist es aber wahrscheinlich, daß Demeter und Kore zu den von den einwandernden Griechen mitgebrachten Göttern zu rechnen sind.⁷

Πλούτων ist eine Weiterbildung von πλοῦτος, und der Name bedeutet nicht gerade „Reichtumsspender“, sondern, wie die Bildungen auf -ων, „wer Reichtum hat“. Plutos ist nach Hesiod der Sohn, den Demeter gebär, nachdem sie sich auf dem dreimal geflügten Brachfeld mit Iasion vereinigt hatte, also der Getreidevorrat, und so tritt er im Hymnus halb personifiziert auf. In Eleusis war aber für Plutos als Sohn der Demeter neben ihrer Tochter kein Platz; er verschwand und taucht im 4. Jahrhundert als eine Art Atavismus

¹ P. Foucart, Les mystères d'Éleusis, 1914, S. 173 ff.

² Abgebildet Farnell, Cults III Tf. VIIIa zu S. 226. Die Einwände von Möbius, Ath. Mitt. LXL, 1936, S. 252 A. 5, sind nicht stichhaltig.

³ IG. II² 1672 = SIG.² 587 Z. 182.

⁴ IG. II², 1933 — SIG.² 1022 u. ff.

⁵ Das wurde bemerkt von Harrison, Proleg. S. 274.

⁶ W. Mannhardt, Mythologische Forschungen, 1884, S. 202 ff.; vgl. J. G. Frazer, The Golden Bough³ VII S. 207 ff.

⁷ Willamowitz, G. d. H. I S. 208 u. a.

wieder auf (vgl. die Vermutung oben S. 319 f., daß er eine Erscheinungsform des minoischen göttlichen Kindes ist). Pluton wird als Mann, aber auch als Greis mit Füllhorn dargestellt.¹ Der Name kommt erst im 5. Jahrhundert vor,² es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß dies zufällig ist; Pluton dürfte der wirkliche Name des Gatten der Kore sein, denn Hades kommt nicht im Kult, nur im Mythos vor, und Hades hat nichts mit der Fruchtbarkeit zu tun. Pluton ist erst als Räuber der Kore zum Unterweltsgott geworden.

Der Kern des Problems ist das Verständnis des Mythos von dem Raub der Kore in seiner Beziehung auf die Naturgeschehnisse; denn daß solche dem Mythos zugrunde liegen, ist nie verkannt worden. Die Aussage des Hymnus (V. 399 f.), daß Kore den einen Teil des Jahres in der Unterwelt und die zwei anderen Teile bei ihrer Mutter zubringen soll, gibt eine unverkennbare Beziehung auf den Wechsel der Jahreszeiten. Es schien selbstverständlich, daß die vier Monate, während deren Kore in der Unterwelt weilt, die Zeit, in der die Vegetation abgestorben ist, den Winter, und die acht Monate, die sie in der oberen Welt zubringt, die Zeit vom Frühling bis zum Herbst, in der alles wächst, blüht und Früchte ansetzt, bedeute; ihre Kathodos sei das Absterben der Vegetation im Herbst und ihre Anodos ihr Wiederaufleben im Frühling. Der Hymnos selbst läßt sie aufsteigen, als die Erde von Frühlingsblüten prangt (V. 401 ff.); als Anlaß des Festes der Procharisterien, bei dem, wenn der Winter zu Ende geht, der Athena geopfert wurde, geben die Lexikographen ἡ ἀνοδος τῆς θεοῦ an (o. S. 440). Es gibt eine zweite Anodos der Göttin, die auf einer Anzahl von lebhaft diskutierten Vasenbildern dargestellt wird, nämlich das Aufsprießen der jungen Saat gleich nach der Aussaat und den ersten Herbstregen, wenn die rauhe Oberfläche der bei der Aussaat durchgepflügten Erde mit großen Holzhämmern geebnet wird (Taf. 39, 1 und 2),³ und wir werden sehen, daß es noch eine dritte gibt. Der Hymnos läßt auch den Raub zu einer Zeit vor sich gehen, als die Erde von Blüten prangt; die Blütenpracht ist nur ein poetisches Bild, das die Folie der Schilderung abgibt.

An zwei Tatsachen muß man festhalten. Demeter ist nicht die Göttin der Vegetation überhaupt, sondern sie ist die Göttin des Getreides, der Saat, deren Entwicklung sie von der Aussaat bis zum Ausdreschen begleitet. Ferner beträgt die Zeit der Abwesenheit der Kore ein Drittel des Jahres; ihre Anodos findet vier Monate nach ihrer Kathodos statt. Dies deutet man nach unseren klimatischen Verhältnissen, wo das Wachstum der Saaten in den vier Wintermonaten ruht und die Erde zudem oft von Schnee bedeckt ist, ohne zu bedenken, daß das Klima Griechenlands ein anderes ist. Dort sprießt

¹ Siehe o. S. 319 mit A. 1; Taf. 42, 1.

² Zuerst bei Aischylos, Prom. V. 806; unter den den Hieropöen auferlegten Opfern auf dem Opfertisch um die Wende des 6./5. Jahrh. IG I², 5 = LS. 2, ergänzt Πλοῦτον. Nach F. Hübner, De Pluto, Diss. Halle 1914, im 6. Jahrh. in Eleusis entstanden und dem Gott der Unterwelt beigelegt. Über Plutos-Pluton siehe ferner die eingehende Untersuchung von K. Schauenburg, Plutos und Dionysos, Arch. Jahrb. LXVIII, 1953, S. 38 ff.

³ Nilsson a. a. O. S. 131 ff. bzw. 611 ff.; vgl. E. Buschor, Feldmäuse, Sitz.-Ber. Akad. München 1937 I, der die Vasen auf Satyrspiele zurückführt. F. Brommer, Satyroi, Diss. München 1937 S. 13 f. u. 51. H. Metzger, Les représentations dans la céramique attique du I^{er} siècle. Bibl. éc. fr. 172 S. 72 ff., behandelt einige dieser Vasen unter dem Titel 'L'anodos terrestre d'Aphrodite'. Vgl. weiter J. Marcadé, Hermès doubles, BCH. LX XVI, 1952, S. 596 ff.

die Saat nach den Herbstregen auf, wächst und grünt den ganzen Winter hindurch mit Ausnahme der zwei oder drei kältesten Wochen im Januar, in denen das Wachstum zeitweilig gehemmt wird,¹ sie reift und wird geerntet Ende Mai oder Anfang Juni. Es gibt keine viermonatige Ruhezeit im Winter. Die geläufige Deutung ist daher falsch, weil sie die Naturverhältnisse Griechenlands nicht beachtet. Dagegen gibt es eine ungefähr viermonatige Ruhezeit im Sommer von der Ernte im Mai oder Juni bis zur Aussaat und den ersten Herbstregen im Oktober, in der, abgesehen von Bäumen, Pflanzungen und bewässerten Gärten, alles versengt unter der Glut der sommerlichen Sonne daliegt.² In dieser Zeit steht kein Halm auf den nackten und leeren Äckern, während sie vom Spätherbst bis zur Ernte im Frühling, auch im Winter, von grünender Saat bedeckt sind. Freilich meint man, die Saatgöttin sei in jener Zeit anwesend, in dieser abwesend. Die Naturverhältnisse führen aber unweigerlich darauf, daß die Kathodos im Anfang des Sommers bei der Ernte, die Anodos im Herbst bei der Aussaat stattfand. Das läßt sich auch im Kult nachweisen. Der Volksbeschluß über die eleusinischen Zehnten³ schreibt vor, nach der Sitte der Väter drei σιροί in Eleusis zu bauen und dort das Getreide hineinzutun, das selbstverständlich gleich nach dem Dreschen eingesammelt wurde. Die σιροί sind in der Erde ausgehöhlte Aufbewahrungsräume, in denen im Süden das Getreide allgemein verwahrt wird.⁴ Für kleine Verhältnisse genügen einige große, in die Erde vergrabene Pithoi, um den Getreidevorrat des Hauses aufzubewahren; solche sind die ältesten σιροί, und sie wurden allenthalben als Vorratsgefäße auch für Getreide verwendet. Die Niederlegung des Getreides in die unterirdischen Behälter ist die Kathodos der Kore. Das wird durch das sizilische, Κόρης καταγωγή genannte Fest bestätigt, das um die Zeit, in der das Getreide reif war, gefeiert wurde.⁵ Der Getreidevorrat ist der πλοῦτος, der Reichtum des Hauses; in den unterirdischen Räumen haust der Gott des Reichtums, Πλοῦτος, Πλούτων; Kore, das Kornmädchen, ist in seiner Gewalt, bis die Vorratsräume, wenn die Zeit der Aussaat kommt, aufgetan werden, damit Kore hinaufsteige; das ist ihre Anodos und ihre Wiedervereinigung mit ihrer Mutter. Nur so erklärt es sich, daß die Anodos an dem Fest der Aussaat stattfindet.⁶ Dies darf man für die eleusinischen Mysterien schon daraus folgern, daß der Raub der zentrale Mythos und das Fest kein Trauerfest war; die freudige Stimmung ergab sich aus der Wiedervereinigung von Mutter und

¹ A. Mommsen, Zur Kunde des griech. Klimas, Programm Schleswig, 1870, S. 1 ff. Vgl. auch Hymn. hom. in Cer. V. 454 f.

² A. Philippson, Das Mittelmeergebiet, 1904, S. 115 ff.

³ IG. I² 76 = SIG.³ 83 Z. 10 ff. F. M. Cornford, The ἀρχαὶ and the Eleusinian Mysteries, Essays and Studies to W. Ridgeway, 1913, S. 153 ff., dem die richtige Deutung verdankt wird; F. Noack, Eleusis 1927, S. 194 ff., findet diese Getreidemagazine wieder in den großen Pfeileranlagen neben dem östlichen Turm der perikleischen Ringmauer.

⁴ Zu den bei Cornford S. 155 A. 4 und

Diet. ant., s. v. *granarium* angeführten Beispielen füge ich nur die auf Kephallenia aufgefundenen σιροί hinzu, deren Alter leider unbestimmbar ist, Eph. arch. 1932 S. 29 f.

⁵ Diodor V 4, τῆς μὲν γὰρ Κόρης τὴν καταγωγὴν ἐποιήσαντο περὶ τὸν καιρὸν, ἐν ᾧ τὸν τοῦ σίτου καρπὸν τελεσιουργεῖσθαι συνέβαινε. Bei Nilsson, Gr. Feste S. 356, falsch auf die Einführung des Getreides auf die Dreschtenne gedeutet.

⁶ In der Spätantike wurde der Raub Kores allgemein auf die Herbstzeit verlegt; die Zeugnisse siehe bei Nilsson, Opusc. II S. 578 A. 96.

Tochter; und diese erfolgt im Herbst. Auf der Tafel des Ninnion wird im unteren Streifen dargestellt, wie Kore ihrer Mutter zugeführt wird (Taf. 41, 2).¹ So gedeutet ist der Mythos dem Ritus des μεταρρίζειν völlig parallel, in dem Ferkel usw. an den Skira, d. h. ungefähr um die Zeit des Ausdreschens, in unterirdische Hohlräume hinabgeworfen und an dem Fest der Aussaat, den Thesmophorien, heraufgeholt wurden, um mit der Aussaat vermischt zu werden.²

Aus dem oben Dargelegten folgt – da die zugrunde liegenden Naturverhältnisse den Mittelmeerländern eigentümlich sind – als wichtiges Nebenergebnis, daß der Mythos vom Raub der Kore und die an ihn geknüpften Bräuche nicht von den einwandernden Griechen stammen, sondern in Griechenland selbst heimisch sind. Das wird ferner dadurch bestätigt, daß der Name Persephone höchstwahrscheinlich ungriechisch ist. Eine annehmbare Etymologie aus indogermanischem Sprachgut fehlt, und die stark wechselnden Formen, Περσεφόνηα, Πηριφόνα, Φερσέφασσα³ zeigen, wie schwierig es den Griechen war, das Wort ihrer Sprache mundgerecht zu machen. Das minoische Erbe erklärt auch die große Rolle, welche die Schlange in dem eleusinischen Kult innehat. Schlangen ziehen den Wagen des Triptolemos, die Schlange kriecht auf späteren Darstellungen aus der Zista der Demeter hervor, und Schlangen hausten in den Megara, aus denen an den Thesmophorien die verwesten Reste der Ferkel heraufgeholt wurden. Die Hauschlange, von der (S. 289 f. u. 405 f.) gesprochen wurde, war selbstverständlich die Hüterin auch des unterirdisch aufbewahrten Getreidevorrates. Der vorgriechische Ursprung des eleusinischen Kultes ist nunmehr mit Sicherheit festgestellt worden, seitdem die neueren Grabungen nicht nur eine beträchtliche Siedelung neben dem Telesterion, sondern auch ein mykenisches, während des Übergangs von der mittelhelladischen zur späthelladischen Zeit errichtetes Herrenhaus unter dem Telesterion entdeckt haben.⁴ Auch wenn keine Reste eines Kultes aus mykenischer Zeit in dem stark durchwühlten Boden sicher erkannt worden sind, ist die Kontinuität der Siedelung ein beachtenswertes Indizium für die Kontinuität des Kultes, und die Möglichkeit besteht, daß in jenem mykenischen Herrenhaus ein Kult der Ackergöttin

¹ Eph. arch. 1901 Tf. I u. II; Farnell, Cults III Tf. XVI zu S. 241; die Deutung bei Nilsson, AfRw. a. a. O. S. 93 ff. bzw. S. 560 f.

² K. Κουρουγιώτης, Κόρης ἔνοδος, Delt. arch. XV, 1934–35, S. 1 ff., bestreitet die hier vorgetragene Auffassung energisch. Seine Einwände, die von einem Kenner Griechenlands kommen, verdienen die größte Beachtung; nach genauer Überlegung kann ich sie aber nicht durchschlagend finden, was im einzelnen nicht hier ausgeführt werden kann. Vor allem schätzt Kuruniotis viel zu wenig die Umstände ein, daß die beiden Göttinnen der Saaten, nicht der Vegetation überhaupt sind und daß die Abwesenheit der Kore eine viermonatige ist. Die Erklärung, daß die vier Monate der Abwesenheit der Saat-

göttin die Zeit von der Aussaat bis zum Hervortreten der Ähren umfassen, während der die Saaten wachsen und grünen, ist sehr gekünstelt. Das βωλοκοπεῖν entspricht der jetzigen Bearbeitung der Erde nach der Aussaat mit der Walze. Höchstens kann ich zugeben, daß, nachdem die aus alter Zeit stammende Grundlage des Mythos von dem Raub verdunkelt oder vergessen worden war, wovon sich schon im Hymnus Anzeichen finden, die Abwesenheit Kores von den Griechen selbst auf den Winter bezogen wurde.

³ Vgl. den Artikel Persephone in PW.

⁴ Die Siedelung G. Mylonas, Ἐλευσινιάδα I, 1932, S. 1 ff.; K. Kuruniotis, Das eleusinische Heiligtum, AfRw. XXXI, 1935, S. 52 ff. S. o. S. 340 mit Abb. 4 u. 5.

stattfand, der sich durch die Zeiten hindurch fortgesetzt hat. Dafür sprechen der Umstand, daß der Kult immer in den Händen eines bestimmten Geschlechts lag, und die schlagende Bemerkung Deubners, daß, wenn der Name *ἀνέκτορον* mit solcher Zähigkeit an dem Weihehaus haftet, der Kult einmal in dem Herrenhaus stattgefunden haben muß.¹ Der Hymnus erwähnt den Palast des eleusinischen Königs Keleos (V. 96 und 184), dem neben anderen Demeter die Weihen erteilte. Es ist kein Widerspruch, daß daneben nach dem Hymnus (V. 270, 297 und 319) der Demeter ein Tempel errichtet wurde. Das Mysterienhaus waren kein Tempel, sondern ein Versammlungslokal, und ein Tempel war notwendig für den Kult der Göttin, der auch zu anderen Zeiten als an den Mysterien stattfand.² Auch der Ortsname Eleusis ist vorgriechisch, und in Lakonien wird eine Göttin Demeter Eleusinia und ein Fest *Ἐλευθύνια* so früh erwähnt, daß an eine Entlehnung aus Eleusis nicht zu denken ist (o. S. 313f.). Der Kult wird also in vorgriechischer Zeit verbreiteter gewesen sein.³

In den unterirdischen Verwahrungsräumen war die Getreidegöttin in der Gewalt des unter der Erde hausenden Reichtumsgottes, Plutos. Der Gedanke an die Unterwelt, das Totenreich, kam von selbst, um so mehr, als die großen Pithoi, welche seit alters als *σιροί* dienten, sehr oft für Begräbniszwecke verwendet wurden. Pithosgräber, gewöhnlich mit Kinderleichen, sind häufig auch in Eleusis gefunden worden. Der Pithos als Behausung der Toten war auch in klassischer Zeit noch nicht vergessen, wie die Jenaer Lekythos (Taf. 33, 3; o. S. 196) zeigt, auf der Hermes die Eidola durch die Mündung eines Pithos herauf- und hinabsendet. Der Zusammenhang geht aber wohl tiefer. Es wurde oben versucht nachzuweisen (S. 314 ff.), daß die Minoer einen Kult der absterbenden und wiederbelebten Vegetation kannten, der seinen Niederschlag in mythologischen Gestalten gefunden hat, die ursprünglich Vegetationsgöttinnen sind, Ariadne, die entführt wird und stirbt, und Helena, die ebenso geraubt und nach einer Sagenversion gehängt wird.⁴ Helena ist mit dem Baumkult verbunden. Sie wird nicht nur von Paris, sondern auch von Theseus geraubt. Der Versuch, diesen Mythos von Aphidna in Attika zu trennen, ist fehlgeschlagen;⁵ Helena war also auch in

¹ Deubner, Att. Feste S. 90. Vgl. dazu Rubensohn, Arch. Anz. 1933 S. 322 ff., u. nochmals Deubner, Zum Weihehaus der eleusinischen Mysterien, Abh. Akad. Berlin 1945/46: 2 (gedruckt 1948). S. Nachtrag.

² K. Κουρουγιώτης καὶ I. Τραῦλος, Τελεστήριον καὶ ναὸς Δήμητρος, Delt. arch. XIV, 1931–32, S. 54 ff., suchen dem entgegen nachzuweisen, daß es vor der Römerzeit keinen besonderen Tempel gegeben hat und daß das Telesterion zugleich der Tempel war.

³ Auf diese minoische Herstammung des einen Bestandteiles des Demeterkults wird es sich beziehen, daß Hesiod, Theog. V. 971, die Liebesvereinigung der Demeter und des Iasion nach Kreta verlegt und daß Demeter in dem Hymnus V. 123 aussagt, daß sie aus Kreta entführt worden sei. Nach der ursprünglichen Heimat der

Demeter zu fragen ist gegenstandslos, denn die Kornmutter war eine gemeingriechische Göttin. Ch. Picard, Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter, Rev. ét. gr. XL, 1927, S. 320 ff., der gegen P. Foucart, Les mystères d'Éleusis, 1914, die ägyptische und gegen O. Kern, Rel. d. Gr. I S. 210 ff., die thessalische Herkunft der Demeter bestreitet, hält sie für eine Hypostase der ägäischen Großen Mutter; er handelt hauptsächlich von dem eleusinischen Kult, und das ist mit den angegebenen Einschränkungen auch richtig.

⁴ Vgl. Nilsson, MMk. S. 451 ff.

⁵ J. Töpffer, Theseus und Peisistratos, Aus der Anomia, 1890, S. 35 ff. = Beiträge z. Altertumswiss., 1897, S. 153 ff.; V. Costanzi, Il culto di Teseo nell'Attica, Religio I, 1920, S. 315 ff.; vgl. Wilamowitz, Die griech. Heldensage II, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1925 S. 236.

Attika zu Hause, was einen nicht wunder nimmt, da sie eine alte Göttin war. Eine Dublette liegt vor in dem Mythos von dem Versuch des Theseus und Peirithoos, Persephone zu entführen; der Glaube der Griechen an die unbezwingliche Macht des Totenreichs spricht sich in dem Mißlingen aus. Daß der Raub der Helena ein minoischer *ἱερὸς λόγος* ist, scheint der allbekannten Sage zu widerstreiten, daß der Entführer ein kleinasiatischer Prinz war, dessen Tat zu dem Trojanischen Krieg den Anlaß gab.¹ Die einwandernden Griechen, die die Erzählung von dem Raub der Helena hörten, scheinen jedoch ihren tiefen Sinn nicht verstanden, sondern sie nach ihren Vorstellungen, in denen der Raub einer Frau oder der Raub von Rindern den geläufigen Anlaß zu Kampf und Krieg abgab, aufgefaßt zu haben; so erhielt die Frau, deren Entführung den Trojanischen Krieg hervorrief, den Namen der minoischen Vegetationsgöttin.² Schließlich ist die oben berührte Möglichkeit (S. 453) in Betracht zu ziehen, daß man sich vorstellte, wie der reisige Totengott seine Beute auf seinem Wagen entführte. Es ist selbstverständlich, daß der Räuber sich bei der Entführung des Wagens bedient; so wird z. B. der Raub der Leukippiden dargestellt. Durch diese Anknüpfungen konnten der Gott und die Göttin des unterirdisch aufbewahrten Getreidevorrats zu Herrschern der Unterwelt werden, die dann freilich der griechischen Auffassung gemäß als die düstere, moderige Welt der Toten geschildert wurde; das Herrscherpaar wurde der unerbittliche Hades und die schreckliche Persephone.

Bei Homer steht Demeter für sich allein da, die Erwähnungen sind aber so spärlich und nebensächlich, daß es nicht zugänglich ist, daraus zu schließen, daß die Vorstellung von ihrer Tochter nicht unter dem Volk lebendig war. Persephone ist bei ihm die Königin der Unterwelt, die neben Hades thront. Seinen Neigungen gemäß hat Homer nur die eine Seite ihrer Gestalt aufgegriffen. Daß ihre Beziehung auf die Saatgöttin später lebendig war, zeigt, um nicht von Eleusis zu sprechen, der Krater in Dresden, auf dem der aus der Erde aufsteigenden Göttin *Φερόφαττα* beigeschrieben ist (Taf. 39, 1).³

In Eleusis begegnen sich drei Mythen. Zwei sind vorgriechischen Ursprunges, der Mythos von der Entführung und der Rückkehr der Vegetationsgöttin und derjenige von der Geburt des Plutos, des Erntesegens. Dieser zweite Mythos wurde in den Hintergrund geschoben, weil die griechischen Einwanderer einen dritten mitbrachten, der sich mit ihm nicht vereinigen ließ, denjenigen von der Kornmutter und ihrer Tochter, dem Kornmädchen. Das Kornmädchen wurde an dem Fest der Aussaat gefeiert, an dem die Aussaat aus den unterirdischen Aufbewahrungsräumen heraufgeholt wurde; sie wurde also mit der vorgriechischen Göttin identifiziert. Keine von diesen Kulturen und Mythen ist auf Eleusis beschränkt. Das Fest der beiden Göttinnen, die Thesmophorien, wurde, wie schon bemerkt, von allen griechischen Stämmen gefeiert; die Sage von dem Raub der Vegetationsgöttin kehrt in

¹ Der ungewöhnliche Doppelname Paris-Alexandros deutet vielleicht darauf, daß diese Gestalt aus zwei zusammengesetzt ist.

² Nilsson, *Myc. Origin of Greek Myth.*

S. 73 ff. u. 172 ff.

³ Abgebildet *Arch. Anz.* 1892 S. 166; Harrison, *Proleg.* S. 277 Abb. 68; beschrieben *AltRw.* XXXII, 1925, S. 132 = *Opusc.* II S. 612.

verschiedenen Formen wieder und wird an verschiedenen Orten lokalisiert.¹ Beim Verschmelzen der Mythen und Kulte darf man keinen folgerichtigen Ausgleich verlangen: der Reichtum besteht in dem Nebeneinander verschiedenartiger Vorstellungen. Die Anodos der Vegetationsgöttin war das Heraufholen des Saatkornes aus dem in der Erde vergrabenen Pithos; als die Anodos des Kornmädchens konnte man das kurz darauf stattfindende Heraufsprießen der Sprößlinge der ausgesäten Körner fassen und hat es in der Tat getan (o. S. 472). Daß gerade in Eleusis ein bedeutungsvoller und tiefer Mysterienkult entstand, muß auf besonderen Umständen beruhen, welche hinter dem Schleier der Vorzeit verborgen sind. Eins ist aber deutlich, das kräftige Nachleben der minoischen Elemente in dem alten Geschlechtskult. Es knüpften sich an ihn zwei religiöse Vorstellungen von der größten Bedeutung, welche, weiterentwickelt, erst den Mysterien ihre wahre Tiefe verliehen. Die eine ist die Beziehung zu der Welt des Jenseits, in der die Mysten auf ein glücklicheres Fortleben hofften, vielleicht ein Nachhall der minoischen Vorstellung vom Elysion. Die zweite entstand durch die Identifizierung der jüngeren der beiden Göttinnen mit der entführten Vegetationsgöttin. Übrig blieb die Mutter, deren Tochter geraubt worden war, die antike Mater dolorosa, mit ihrem Schmerz und Kummer. Dadurch kam etwas tief Menschliches von größter emotioneller Bedeutung hinzu. Beides zusammen hat den Mysterien ihre religiöse Tiefe und ihre durch die ganze Antike hindurch andauernde Macht über die Gemüter verliehen. In späterer Zeit hat Eleusis einen beträchtlichen Einfluß auf andere Mysterienkulte ausgeübt, wovon hier nicht zu handeln ist (s. Bd. II S. 89 ff.).

In Großgriechenland und auf Sizilien war die Verehrung der Demeter und der Persephone, und zwar besonders als Unterweltsgöttinnen, sehr verbreitet; man vermutet nicht ohne Wahrscheinlichkeit, daß diese Eigenart auf einheimischen Glaubensvorstellungen beruht.²

5. Die arkadischen Großen Göttinnen. Das an kultischen Merkwürdigkeiten reiche Arkadien ist besonders durch zahlreiche und eigentümliche Kulte der Demeter ausgezeichnet, neben der gewöhnlich eine zweite Göttin steht. Diese arkadischen Göttinnen zeigen ein von dem gewöhnlichen Kult der Demeter und Kore stark abweichendes Gepräge. Es gab in Arkadien eine Anzahl der Demeter geweihte Heiligtümer und Haine,³ in Pheneos Mysterien der Demeter Thesmia und der Demeter Eleusinia, die einem älteren Kult aufgefropft zu sein scheinen. Neben ihrem Heiligtum war ein πέτρωμα genanntes Felsenversteck, das bei den größeren, trieterischen Weißen geöffnet wurde und aus dem ein heiliges Buch herausgenommen und verlesen wurde. Oben darauf war ein Aufsatz, der die Maske der Demeter Kidaria enthielt,

¹ L. Malten, Der Raub der Kore, AfRw. XII, 1909, S. 285 ff.; Wilamowitz, G. d. H. II S. 50. Vermutlich hat Malten recht im Hymnus V. 17, Νύσσιον ἀμ πεδίον in Μύσιον zu korrigieren; der Ort ist aber mythisch, nicht auf der Landkarte lokalisiert.

² Diese Kulte sind oft behandelt. Zwei zusammenfassende Arbeiten seien erwähnt:

G. Gianelli, Culti e miti della Magna Grecia, 1924, und P. Lambrechts, De Demeterverering in Sicilië, Handeligen VI der Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis, 1952.

³ Materialsammlung bei W. Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens, 1891, S. 97 ff.; Nilsson, Gr. Feste S. 342 ff.

welche der Priester bei den größeren Weihen sich aufsetzte; dabei schlug er die Unterirdischen mit Stöcken. Der Kult ist in späterer Zeit unter eleusinischem Einfluß reformiert worden; was Demeter Kidaria betrifft, so scheint sie altertümlich zu sein; das Schlagen der Erde mit Stöcken ist wohl als Fruchtbarkeitszauber aufzufassen, oder vom Kult der Unterirdischen übertragen.¹ In Mantinea, Pallantion und Tegea werden Tempel der Demeter und Kore erwähnt, in Zoitia einer der Demeter und der Artemis; in Tegea wurden Demeter und Kore καρπεφόροι zubenannt, in Mantinea ist ein Κοράγια genanntes Fest bekannt,² in Megalopolis hießen sie die Großen Göttinnen und die Arkader nannten Kore Soteira.³ Die in Megalopolis vorkommende Bezeichnung, αἱ μεγάλαι θεαί, gehört Westarkadien an. In Trapezus gab es Mysterien der Großen Göttinnen,⁴ und man begegnet ihnen wieder in dem in Messenien unweit der Grenze gelegenen Andania.⁵ Auf der Grenze gegen Messenien standen Bilder der Landesgottheiten, Hermes, Herakles, Despoina und Demeter.⁶ Hier erscheint der für Westarkadien eigentümliche Name der

¹ Paus. VIII 15, 1 ff.; ὑποχθονίους ist Korrektur; die Lesart der Mss. ἐπιχθονίους ist kaum zu halten; auch wenn man an den Schlag mit der Lebensrute denken kann, wäre das Wort sonderbar. Zu Demeter Kidaria der arkadische Tanz κίδαρις, Athen. XIV p. 631 D.

² Mantinea: Paus. VIII 9, 2; IG. V: 2, 265 u. f.; Nilsson, Gr. Feste S. 361 A. 4; Pallantion, Paus. VIII 44, 5; Tegea ebd. 53, 7; Zoitia, ebd. 35, 7.

³ Ebd. VIII 31, 1.

⁴ Ebd. VIII 29, 1.

⁵ Über die Mysterien in Andania, die bei der Befreiung Messeniens erneuert wurden, liegen ausführliche Nachrichten vor: Paus. IV 33, 4 f. und zahlreiche Notizen über ihre Geschichte in demselben Buch; die Mysterieninschrift IG. V: 1, 1390 = SIG.³ 736; die neue Inschrift aus Argos, ebd. 735 u. BCH. XXXIII, 1909, S. 175 ff. Daran knüpft sich eine umfängliche Diskussion Nilsson, Gr. Feste S. 337 ff.; A. Wilhelm, Neue Beiträge z. griech. Inschriftenkunde III, Sitz.-Ber. Akad. Wien 175 Nr. 1, 1013, S. 22 f. (die Inschrift aus Argos sprachlich); G. Pasquali, Per la storia del culto di Andania, Atti di r. accad. di scienze, Torino XLVIII, 1912-13, S. 94 ff.; dagegen L. Ziehen, Zu den Mysterien von Andania, Hermes LX, 1925, S. 338 ff.; ders., Der Mysterienkult von Andania, AfRw. XXIV, 1926, S. 29 ff.; Wilamowitz, G. d. H. II S. 536 ff.; W. Otto, De sacris Messeniorum, Diss. Halle 1933, S. 51 ff., unergiebig; B. Hemberg, Die Kabiren, Diss. Uppsala 1950 S. 33 ff.; siehe weiter Bd. II S. 92 ff. Daß die Ansetzung des Ortes bei Desylla falsch und er nahe bei Konstantini lag, wo die Inschrift gefunden ist, wurde nachgewiesen von N. Valmin, Études topographiques sur la Messénie ancienne, Diss.

Lund 1930 S. 89 ff. Ich gehe nicht auf die jüngere Geschichte des Kults ein, sondern nur auf die ältere, da ich die Folgerungen Ziehens in seinem umsichtigen Aufsatz a. l. a. O. und Wilamowitzens nicht anerkennen kann. Ziehen hat recht darin, daß der Grund, weshalb die Mysterien im Karneiasion, dem Hain des Apollon Karneios, stattfanden, darin zu suchen ist, daß die Dorer nach ihrer Eroberung den Hain, der früher Oichalia hieß, diesem Gottgewidmet hatten. Die Inschrift schreibt Opfer vor an Demeter, Hermes, Μεγάλοι θεοί, Apollon Karneios, Hagne, während dagegen Pausanias die Mysterien die der Μεγάλοι θεαί nennt, die μεγάλοι θεοί aber nicht erwähnt. Das ist kein Irrtum des Pausanias, die μεγάλοι θεοί sind spät, wohl bei der Neuordnung hinzugefügt. Ich kann weder Ziehen folgen, wenn er aus der Trennung der Demeter und der Hagne in der Inschrift schließt, daß Hagne die ursprüngliche Göttin und Demeter später hinzugetreten ist, noch Wilamowitz, der das Vorhandensein der Μεγάλοι θεαί verneint und meint, daß sie etwa aus einem Mißverständnis des Genitivs τῶν μεγάλων θεῶν entstanden sind. ἀγνή ist ein Epitheton wie immer, wo es auftritt, und keine ursprüngliche Bezeichnung einer Göttin. Da in dem benachbarten Westarkadien die μεγάλοι θεαί benannte Zweizahl von Göttinnen heimisch ist, braucht man sich nicht zu wundern, daß diese auch in Andania erscheinen. Die Trennung und der Name Hagne werden der Neuordnung zu verdanken sein. Wilamowitz versteht Ἀγνῆς Z. 84 als den Namen der Quelle, was die Quelle Ἀγνῶ auf dem Lykaion wahrscheinlich macht; Hagne sei also ursprünglich eine Quellgöttin.

⁶ Paus. VIII 35, 2.

mit Demeter verbundenen Göttin, Despoina, der gerade in den merkwürdigsten Kulte sich wiederfindet. In Onkeion bei Thelpusa war ein Heiligtum der Demeter, die Erinyes zubenannt wurde. Es wurde erzählt, daß sie sich von Poseidon verfolgt in eine Stute verwandelt hatte, dieser sich aber in einen Hengst verwandelte und mit ihr eine Tochter, deren Name den nicht Eingeweihten nicht geoffenbart werden durfte, und neben der Tochter das Pferd Arion zeugte; deswegen wurde Poseidon Hippios genannt, und Demeter wegen ihres Zornes Erinyes und λουσία, weil sie sich im Ladon badete. In dem Tempel gab es zwei akrolithe Bilder, eins der Demeter Erinyes mit Zista und Fackel und eins der Lusia.¹ Die Göttin tritt also hier in Zweizahl auf. Derselbe Mythos wurde auch in Phigalia erzählt;² nur sagte man, daß Demeter kein Pferd, sondern die von den Arkadern Despoina genannte Tochter geboren habe. Demeter selbst wurde die Schwarze genannt, weil sie im Zorn sich schwarz gekleidet in eine Grotte zurückgezogen habe. In dieser Grotte hätte sie ein pferdeköpfiges Bild besessen, und an dem Kopf seien Bilder von Drachen und anderen Tieren angebracht gewesen, in der einen Hand habe sie einen Delphin, in der anderen eine Taube gehalten. Dieses alte Bild verschwand, und die Feier ging ein, bis die Phigaleer, von dem Orakel gemahnt, ein neues Bild von Onatas bestellten. Zur Zeit des Pausanias legte die Priesterin ihr jährlich auf den Altar Baumfrüchte, Trauben, Honigwaben und ungewaschene Wolle und goß Öl darüber. In Lykosura war ein Bezirk und Tempel der Despoina, dessen Ausgrabung sehr bemerkenswerte Funde geliefert hat. In dem Bezirk befand sich ein Megaron genanntes Mysteriengebäude. In diesem Zusammenhang sagt Pausanias, daß die Arkader Despoina als Tochter der Demeter und des Poseidon bezeichnen, was also auch in Lykosura so war. Jeder opfert, was er besitzt, nur schneidet man den Opfertieren nicht die Kehle durch, sondern aufs Geratewohl ein Glied ab,³ eine barbarische Opfersitte, die an gewisse Darstellungen der πότερνα θηρῶν erinnert (o. S. 308 f.). Alle Baumfrüchte außer Granatäpfeln wurden dargebracht. Neben Despoina standen andere Götter. Das akrolithe Tempelbild, ein Werk des messenischen Bildhauers Damophon, stellte Demeter mit Fackel, Despoina mit Zepter und Zista thronend dar; neben ihnen standen auf der einen Seite des Throns Artemis mit der Fackel in der einen und zwei Schlangen in der anderen Hand, begleitet von einem Hund, und auf der anderen Seite Anytos in Waffenrüstung; letzterer sollte Despoina gepflegt haben.⁴ Merkwürdig sind die auf der marmornen Draperie, die entweder Despoina oder Demeter gehört hat, dargestellten Mischgestalten (Taf. 31, 2): Weiber mit Köpfen und Extremitäten von verschiedenen Tieren (Pferd, Esel[?], Hase oder Katze[?], Schaf, Schwein), welche sich in lebhafter Bewegung befinden; einige tanzen und laufen, andere spielen Flöte oder Zither. Man fragt sich, ob diese Figuren mythische Mischwesen oder einen Tanz maskierter Menschen darstellen; für diese kann man die Maskentänze in dem Artemiskult (u. S. 489) und die Maske der Demeter Kidaria (o. S. 477) anführen.⁵ Ferner sind oberhalb des Tempels und in dem Megaron eine Zahl

¹ Ebd. VIII 25, 4.

² Ebd. VIII 42.

³ Vgl. S. 466.

⁴ Paus. VIII 37, 1 ff. Von der akrolithen

Tempelgruppe sind große Stücke wiedergefunden, am besten behandelt von G. Dickins, BSA. XIII, 1906-07, S. 357 ff.

⁵ Nach Dickins a. a. O. S. 393 sind die

von Terrakotten gefunden worden, welche menschliche Körper, aber Köpfe von Widdern und Rindern haben, nebst einigen anderen.¹ Dazu kommen einige Inschriften, die den Priester und die Priesterin der Despoina erwähnen, und besonders die Mysterienordnung aus dem 2. Jahrhundert v. Chr.² Die Reinheitsvorschriften wurden wenigstens z. T. schon erwähnt (S. 90); erlaubte Opfergaben waren Öl, Honigwaben, Opfergerste, Bilder (das geht auf die erwähnten Terrakotten),³ weißer Mohn, Lampen und Räucherwerk.

Schließlich sind noch zwei Eigentümlichkeiten zu erwähnen, die Beziehung dieser Kulte zu Quellen und zum Feuer. In Andania, Trapezus und Phigalia gab es Quellen; dahin gehört Demeter Lusia in Thelpusa und die Verbindung mit Poseidon. In Lykosura wurden Lampen dargebracht, und vor dem Pan, dessen Heiligtum oberhalb des Megaron lag, brannte ein nie erlöschendes Feuer; ebenso in dem Heiligtum der Demeter und Kore in Megalopolis; in Trapezus stieg Feuer aus der Erde neben der Quelle auf.

Diese Göttinnen, die vielfach durch spätere Einflüsse umgestaltet⁴ und umbenannt worden sind, haben jedoch sehr charakteristische Umrisse. Sie sind mit der Fruchtbarkeit verbunden; aber ihre Beziehung zu der Fruchtbarkeit der Äcker tritt wenig hervor, obgleich sie nicht ganz fehlt; sie hat jedoch dazu beigetragen, daß sie Demeter und Kore benannt wurden, wozu außerdem ihre Zweizahl vor allem beigetragen hat. Ob die Scheidung in Mutter und Tochter ursprünglich ist, ist nicht ganz sicher; da Demeter und Kore als *Δημήτρες* bezeichnet werden, ist jedoch dagegen kaum einzuwenden, daß ein paarmal *Δέσποινα* im Plural erscheinen.⁵ Sie stehen in naher Verbindung mit Quellen und dem Gott, der die Quellen hervorruft, Poseidon; sonst berühren sie sich weitgehend mit Artemis, der *πότνια θηρῶν*. So wie sie erscheinen, sind sie Herrinnen der Tierwelt, verschiedene Tiere werden ihnen beigegeben, sie treten selbst in Tiergestalt auf, und zwar als Pferd, was ihrer Verbindung mit Poseidon verdankt wird. Ob die tierköpfigen Terrakotten aus Lykosura die Göttinnen darstellen oder die Mischwesen, welche auf der Draperie der Göttin abgebildet sind, ob diese Mischwesen mythisch sind oder maskierte Tänzerinnen darstellen, mag unsicher sein; jedenfalls sind diese Göttinnen die ersten in einer Schar von wesensgleichen Dämonen, gerade wie Artemis die erste der Nymphen ist. Artemis, die mit Schlangen in den Händen und mit einem Hirschfell bekleidet neben ihnen in Lykosura stand, scheint, obgleich anders benannt, eine von diesen Großen Göttinnen zu sein, mit denen sie auch sonst zusammenfällt. In Zoitia hatte sie mit Demeter einen gemeinschaftlichen Tempel;⁶ die beiden werden auch die Großen Göttinnen sein. In Lykosura hatte Despoina wie Artemis eine heilige Hindin,⁷ und dort sagte man auch, daß Artemis nicht die Tochter der Leto, sondern der Demeter sei;⁸ in Phigalia wurde Artemis wie sonst Kore Soteira

Figuren Tiere in Menschenkleidern, was weniger glaublich ist; beste Abbildung ebd. Tf. XIV.

¹ BCH. XXIII, 1899, S. 635 f.; BSA. a. a. O. S. 394 u. bes. Eph. arch. 1912 S. 156 ff.

² IG. V: 2, 514 = SIG.³ 999.

³ P. Perdrizet, Rev. ét. anc. II, 1900, S. 268.

⁴ In dem lakedaimonischen Eleusinion

waren Opfer vorgeschrieben an Demeter, Despoina, Pluton und Persephone, IG. V: 1, 364, ein Synkretismus späterer Zeit.

⁵ In Olympia, Paus. V 15, 4; IG. V: 1, 230, *Εἰρήνη Δεσποίναις ἀνέθηκε*, römische Zeit.

⁶ Paus. VIII 35, 7.

⁷ Ebd. VIII 10, 10.

⁸ Ebd. VIII 37, 6.

benannt.¹ Die arkadischen Großen Göttinnen stehen der Tierwelt, deren Spuren sie nicht ganz abgestreift haben, noch näher als Artemis; sie sind Naturgöttinnen wie sie, aber von einem noch primitiveren Typus (vgl. u. S. 497).

G. Artemis

1. Allgemeines. Artemis bei Homer. Keine griechische Göttin war so populär wie Artemis.² Kein Monatsname ist so häufig wie Artemision im jonischen, Artemisios oder Artamitios im dorischen und äolischen Gebiet; dazu kommen Elaphios in Elis, Elaphebolion in Athen und an ein paar anderen Orten sowie der attische Munychion. Soweit die Zeit der ihr geweihten Monate feststeht, fallen sie in den Frühling. Ihr Name ist ungedeutet; es ist nicht einmal festzustellen, aus welcher Sprache er stammt. Einige Zeit war die Zusammenstellung mit ἄρταμος, Schlächter, ἄρταμεῖν, zerstückeln,³ beliebt; sie schien eine Stütze zu haben in ein paar hocharchaischen Darstellungen, auf denen eine Göttin von Tieren sowie von Tierköpfen und Tiergliedern umgeben erscheint (o. S. 309). Es ist dies zweifelsohne die annehmbarste Etymologie – von anderen braucht man nicht zu reden –, jedoch ist auch sie ganz unsicher und für das Erkennen des Wesens der Göttin wertlos; denn als Schlächterin tritt sie nicht auf.⁴ Jetzt ist man mehr geneigt, den Namen für lydisch zu halten, seitdem die Form Artimis in einer lydischen Inschrift⁵ aufgetaucht ist; dies ist aber auch unsicher, und mit Recht nimmt man Abstand davon, die Göttin selbst als lydisch zu betrachten.

Es herrscht ein ausgesprochener Gegensatz zwischen den jonischen Gebieten und den anderen Landschaften Griechenlands. Während auf dem Peloponnes und auch in Zentralgriechenland eine Fülle von eigentümlichen Kulturen vorkommen, sind diejenigen aus den jonischen Gebieten verhältnismäßig spärlicher und wenig charakteristisch, obgleich das häufige Vorkommen des Monatsnamens von der Beliebtheit des Kults zeugt. Mit Artemis gebildete Personennamen sind selten in ganz Nordgriechenland, Böotien, Attika und auf den Inseln, häufig dagegen in Arkadien, etwas weniger häufig

¹ Ebd. VIII 39, 5; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 346 A. 4.

² Guter Artikel von K. Wernicke in PW. Farnell, Cults II S. 425 ff.; Wilamowitz, Hellenistische Dichtung, 1924, II, S. 46 ff.; G. d. H. I S. 177 ff.; A. Claus, De Dianae antiquissima natura, Diss. Breslau, 1881; Nilsson, Gr. Feste S. 179 ff.; Deubner, Att. Feste S. 204 ff.; K. Hönn, Artemis, Gestaltwandel einer Göttin, 1946, übersichtlich, schön ausgestattet, nimmt Diana und das Nachleben bis in moderne Zeit hinzu.

³ Aufgestellt von Robert, Preller-Robert, Gr. Myth. S. 296 A. 2.

⁴ Ein Opferbrauch im Kult der verwandten Despoina in Lykosura ist das einzige mit dieser Deutung vergleichbare, Paus. VIII 37, 8, τῶν ἱερῶν δὲ οὐ τὰς φάρυγγας ἀποτέμνει ὥσπερ ἐν ταῖς ἄλλαις θυσίαις, κῶλον δὲ ὅτι ἐν τύχη, τοῦτο ἕκαστος ἀπέκοψε

31 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

τοῦ θύματος. Vgl. das Opfer an Demeter Chthonia in Hermione, ebd. II 35, 7 (o. S. 466).

⁵ Sardis VI: 1, Lydian Inscriptions by E. Littmann, 1916, S. 39 Z. 25; J. Friedrich, Kleinasiatische Sprachdenkmäler (Lietzmanns Kleine Texte Nr. 163) IX 22 S. 116. Νανας Βασιλεὺς Ἀρτιμοῦ, Νανας Διονυσουλέως Ἀρτέμιδι. J. Keil, Anatolian Studies to W. M. Ramsay, 1923, S. 252; aufgenommen von Wilamowitz a. a. O. Die Sache liegt anders als bei Bacchos, der in dieser Inschrift als Übersetzung von Dionysos erscheint; die lydische Form kann ein griechisches Lehnwort sein. B. Hrozný, Archiv orientálny, VIII, 1936, S. 196, bringt Artemis mit einer hethitischen Göttin Rutas zusammen, deren Symbol in der Bilderschrift Hirschgeweihe sind.

in Lakonien und den dorischen Kolonien; ihre Beliebtheit in Kleinasien erklärt sich aus der Popularität des Kults der ephesischen Artemis u. a.¹ Von bedeutungsvollen Kulte sind aus den jonischen Gegenden nur der der Brauronia, der Tauropolos und der mit Artemis verbundene der hyperboreischen Jungfrauen auf Delos zu erwähnen. Die Gestalt der Artemis scheint abgeblaßt zu sein, sie ist auf die jungfräuliche Jägerin, wie sie in Kunst und Poesie erscheint, reduziert worden. Wilamowitz sagt mit Recht: „Daß die Beschränkung des hellenischen Lebens auf die Stadt, die sich seit dem fünften Jahrhundert immer mehr vollzog, die Bedeutung der Artemis und der ihr wesensverwandten Gestalten immer mehr verblassen ließ, ist begreiflich. An der Jagd hatten sie noch Freude, daher ist die Jägerin Artemis lebendig geblieben; die Kreißenden riefen sie noch an.“² Das betrifft aber gerade nicht die peloponnesischen und zentralgriechischen Landschaften, die vielfach noch in altertümlicheren Zuständen verharren.

Das homerische Bild der Artemis ist nur z. T. für die spätere Vorstellung von der Göttin maßgebend geworden; denn bei ihm wird nichts so oft erwähnt, als daß Artemis den Tod sendet. Darin teilt sie sich mit dem zweiten bogentragenden Gott, ihrem Bruder Apollon; er tötet die Söhne, sie die Töchter der Niobe (Ω 606). Artemis sendet den Frauen den Tod, der einzige Mann, den sie tötet, ist Orion (ε 123); das ist aber verständlich, da gerade er ein gewaltiger Jäger war. Da Hera sie λέοντα γυναιξί schilt, hinzufügend, daß Zeus ihr gegeben hat, wen sie will zu töten (Φ 483), geht dies auf jene Arbeitsteilung, und man darf sich nicht verleiten lassen, an den Tod im Wochenbett zu denken, weil Artemis auch Geburtsgöttin ist. Der Tod, den Artemis sendet, ist ein plötzlicher, nicht ein durch lange Krankheit oder äußere Gewalt herbeigeführter, und ein sanfter, was für die Menschen dieser Zeit auf dasselbe hinauskam. Sie naht sich ihnen und sendet den Tod mit ihren sanften Pfeilen.³ Wie sie Todesgöttin geworden ist, lehrt die Fortsetzung der Scheltrede der Hera: „es ist besser für dich, in den Bergen die wilden Tiere und Hirsche zu töten als mit deinen Besseren zu kämpfen“. Die Geschosse, die Pfeile der Krankheit und des Todes, sind ein überall geläufiges Bild, das im Volksglauben ganz konkret aufgefaßt wird. Die bogentragenden Götter, Apollon und Artemis, senden daher den Tod; der Gegensatz dazu ist, daß er der Krankenheiler, der Abwehrer des Todes ist, und sie das Wild erlegt. Weder sie noch er sind Todesgottheiten im gewöhnlichen Sinn; kein Epitheton bezieht sich darauf.

Zunächst ist Artemis bei Homer die Jägerin, wie schon Φ 485 gezeigt hat; sie lehrte den guten Jäger Skamandrios, alle wilde Tiere zu treffen, welche der Wald in den Bergen nährt (E 51). Sie ist die Herrin der wilden Tiere, πότνια θηρῶν (Φ 470). Sie hetzt den Eber gegen Oineus, der sich gegen sie

¹ E. Sittig, Nom. theoph. S. 59.

² Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II, 1924, S. 51.

³ οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐπιχοιμένη, λ 172, 198, ε 124; ἰὼν ἐνὶ στήθεσσι βαλοῦσα, υ 62, vgl. 80; μαλακὸν θάνατον, σ 202; Apollon bzw. Artemis senden den Menschen auf Syrien den Tod, wenn sie ein hohes Alter erreicht haben, ο 410 ff.; vgl. die Mutter

der Andromache Z 428 mit dem auch sonst vorkommenden Zusatz ἐν μεγάροις. Für die Plötzlichkeit ist bezeichnend, daß die Sklavin auf dem Schiff der Taphier in das Kielwasser wie eine Möve hinabstürzt, ο 479. Einmal tötet sie im Zorn, und zwar die Gattin des Bellerophon Z 205, als göttliche Rächerin Ariadne, λ 324, und Orion, ε 123.

verfehlt hat (I 533 ff.). An der wichtigen Stelle ζ 102 ff. sehen wir sie über den Taygetos oder den Erymanthos hinschreiten und sich an Ebern und schnellen Hirschen erfreuen, umtanzt von ihren Nymphen, über die alle sie sich erhebt. Ihre Schönheit und ihr schlanker Wuchs werden gerne in Gleichnissen erwähnt (ζ 102, δ 122, ζ 151, ρ 37, τ 54, υ 71). Von ihren Beinamen ist keiner so häufig wie *ιοχέαιρα*; *χρυσήλακος* wird wohl mit Recht auf den Pfeil gedeutet.¹ Andere Beinamen, auch *ἀγνή*, sind wenig charakteristisch² mit einer Ausnahme, *κελαιδαινή*, die lärmende, tosende (II 183, Υ 70); einmal (Φ 511) steht das Epitheton allein, um sie zu bezeichnen, und ein anderes Mal wird es von Zephyros gebraucht (Υ 208). Es bezieht sich auf ihre lärmend dahintosende Jagdgesellschaft. Die den Tod sendende Göttin ist aus der Jagdgöttin hergeleitet, und diese aus der Herrin der Tiere. Die Jagdgöttin tritt bei Homer besonders hervor, weil die homerische Gesellschaft dem Leben der freien Natur ebenso entfremdet war wie dem Ackerbau; die Jagd war dagegen ihr Hauptvergnügen.

2. Artemis und die Tierwelt. Die Jagdgöttin Artemis, welche in der Kunst dominiert und in der Literatur stark hervortritt, ist im Kult selten;³ im Privatkult wird sie häufiger verehrt worden sein,⁴ wofür die Mythen einige Beispiele geben. Solche Mythen sind ätiologisch ein paar Festen angehängt worden. Unweit Troizen gab es ein Heiligtum der Artemis Saronia, wo ein jährliches Fest gefeiert wurde. Die Legende erzählte, daß ein Jäger, Saron, eine Hirschkuh verfolgend ins Meer stürzte und ertrank, worauf sein Körper in jenem Heiligtum begraben wurde.⁵ In Stymphalos beging man das Fest der Göttin nachlässig, worauf die Katavothren verstopft und das Land überflutet wurde; ein Jäger, der eine Hirschkuh verfolgte, stürzte ins Wasser; beide wurden von den Katavothren verschlungen, worauf der ganze See austrocknete.⁶ Abgesehen von dem geläufigen Sühnemotiv in der letzteren Erzählung erinnern diese Legenden einerseits an den oft behandelten Meeresprung, der auch in dem Mythos der Diktyнна (o. S. 314) vorkommt, andererseits an die germanischen Volkssagen von dem wilden Jäger, der ein elfisches Weib verfolgt.⁷ Von der Jagd hat das Fest der Elaphebolien seinen Namen, das nach Ausweis der Monatsnamen in einigen Städten, Athen, Iasos in Karien, Apollonia auf Chalkidike, gefeiert wurde; von Riten ist nichts über-

¹ II 183, Υ 70, δ 122. Hesych s. v. *καλλιτοξος*: *ἡλακᾶτη γὰρ ὁ τοξικὸς κάλαμος. ἀγοτῆρη* kommt in dem von Aristarch atheitierten Vers Φ 471 vor; *χρυσήνιος*, Z 205, heißt sie, weil sie als Jägerin zu Wagen fährt, was noch Kallimachos in seinem Hymnus weiß.

² *ἀγνή* ε 123, σ 202, υ 71; *εὐστέφανος* Φ 511; *εὐπλόκαμος* υ 80; *εὐσκοπος* λ 198; *χρυσόθρονος* I 533, ε 123.

³ Hierher gehört die *Τοξία*, Grenzstein auf Kos, Abh. Akad. Berlin 1928 Nr. 6 S. 35 Inschr. x; in Gortyn Inscr. cret. IV 72 col. III Z. 7 ff. (Gesetz von Gortyn), vgl. M. Guarducci, Stud. e Mat. XII, 1936, S. 181 ff. Auf Thasos ist ein Tempel

der Artemis *Πωλώ* mit mehreren Inschriften und Statuen der hellenistischen und römischen Zeit gefunden worden. Arch. Jahrb. XXVII, 1912, S. 1 ff. Macridy Bey vergleicht das Epitheton mit *παρθένος*. Dazu der Monatsname Elaphebolion.

⁴ Weihung einer Gesellschaft von Jägern in Akarnanien an Artemis Agrotera, 2. Jahrh. v. Chr., Delt. arch. IV, 1918, S. 210 = SEG. I, 57.

⁵ Paus. II 30, 7 u. 32, 10.

⁶ Ebd. VIII 22, 8 f.

⁷ Siehe z. B. Rapp in RL. I S. 826; J. Grimm, Deutsche Mythologie⁴ II S. 787 f.

liefert, außer daß ein *ἔλαφος* genanntes Gebäck dabei eine Rolle spielte.¹ Außerdem erscheint das Fest in Hyampolis in Phokis, ist aber dort eine unter attischem Einfluß erfolgte neue Bezeichnung für die Laphrien.² Es ist nicht verwunderlich, daß die Jagdgöttin in Riten wenig hervortritt, da die Jagd gerade keine Veranlassung zu jährlich wiederkehrenden Riten gab.

Der Kult der Artemis Laphria ist für Zentralgriechenland charakteristisch und wird durch Monatsnamen bezeugt für Ätolien, Phokis, Erineos und außerdem Gytheion in Lakonien. Abgesehen von Kalydon und Hyampolis hatte Artemis Laphria einen Tempel in Naupaktos und Kulte auf Kephallenia³ und in Delphi.⁴ Der für sie charakteristische Ritus ist das Jahresfeuer. Das auf die Laphrien im Hyampolis bezügliche Aition wurde bereits analysiert (o. S. 27f.). Zugrunde liegt ein Jahresfeuer, in dem allerlei Opfergaben verbrannt wurden. Das Jahresfeuer ist an verschiedene Götter angeschlossen worden, was mit der Ausgestaltung der Bräuche zusammenhängen wird; daß es hier gerade mit Artemis verbunden wurde, beruht auf der Sitte, Tiere in die Flammen zu werfen. Diese war der hervorstechendste Zug des von Kalydon nach Patrai übertragenen Laphrienfestes, bei dem lebende Tiere, Vögel, Opfertiere, Eber, Hirsche, Rehe, Wolf- und Bärenjungen auf einen großen Scheiterhaufen geworfen wurden; die Priesterin fuhr am Ende der Festprozession auf einem mit Hirschen bespannten Wagen einher. Das Fest ist vielleicht etwas nach dem Zeitgeschmack umgestaltet worden; daß die Riten sich nicht nur auf die Tierwelt beziehen, erhellt daraus, daß auch Baumfrüchte auf den Altar niedergelegt wurden. Jedenfalls erscheint die Laphria hier als eine ausgesprochene Herrin der Tiere.⁵

Der Hirsch ist der ständige Begleiter der Jagdgöttin, sonst sind die Beziehungen der Artemis zur Tierwelt spärlicher, als man nach der allgemeinen Auffassung erwarten sollte; bei Homer sind sie aber deutlich genug. Darauf eher als auf die Jagd ist das Epitheton *ἄγροτέρα* zu beziehen, das sie vielerorts im Kult trägt.⁶ Die Bukoliasten trugen Brote mit eingepreßten Tierfiguren und banden sich an der Stirn Hirschgeweihe fest (u. S. 491). Die Tauropolos ist recht verbreitet, was zum großen Teil nicht ursprünglich ist, sondern auf der Angleichung fremder Göttinnen und der Anziehungskraft der

¹ Athen. XIV p. 646 E. Auf die Angabe des Et. m., s. v. *Ἐλαφηβολίων*: ἀπὸ τῶν ἐλάφων αἱ τῷ μηνὶ ἐθύοντο τῇ ἐλαφηβόλῳ Ἀρτέμιδι, ist wenig zu geben.

² Oben S. 130. Plutarch, *quaest. conviv.* IV 1 p. 660 D, nennt das Fest Elaphebolia; in der Inschrift, IG. IX: 1, 90 heißt es, ἀγωνοτεθῆσας αὐτοῦ τῶν μεγάλων Καισαρῶν καὶ τῶν μεγάλων Ἐλαφηβολίων τε καὶ Λαφρίων δις. Da der Monat Laphrios in Phokis vorkommt und die Riten für die in Zentralgriechenland heimische Artemis Laphria charakteristisch sind, ist Laphria der ursprüngliche Name; vgl. o. S. 130 u. Nilsson, Gr. Feste S. 221.

³ Paus. IV 31, 7 bzw. Antonin. Lib. 40, wo sie in die Britomartislegende hineingezogen wird.

⁴ Zu schließen daraus, daß die Laphrien unter den Mahlen der Labyaden vorkom-

men, SIG. * 438 Z. 173.

⁵ Die Belege o. S. 130 f.; das Fest Nilsson, Gr. Feste S. 218 ff. u. Cults etc. S. 23f. Der Name Laphria vorgriechisch, J. Herbillon, *Musée belge* XXV, 1921, S. 181 ff. Das Isisfest in Tithorea (Paus. X 32, 14 ff., s. Nilsson, Gr. Feste S. 154f.) ist vermutlich eine Umbildung der Laphrien. Vielleicht findet sich ein Nachhall der Laphrienriten in dem Brauch von Aulis, der Artemis allerlei Opfertiere ohne Unterschied darzubringen (Paus. IX 19, 7; Nilsson, Gr. Feste S. 224 A. 2), und in der Bereitschaft der auf Euböa und in Attika verehrten Artemis Κολαινίς, die gewöhnlich nach ihrem Hauptheiligtum bei Eretria Amarysia genannt wird, auch verstümmelte Opfertiere anzunehmen (Schol. Aristoph. Av. V. 873).

⁶ Verzeichnis in PW. II S. 1378 f.

Legende der taurischen Göttin beruht.¹ Der Kult, der zu der Identifikation Anlaß gab, war der von Halai Araphenides, wo bei der Feier der eigentümliche, als eine Ablösung eines Menschenopfers gedeutete Brauch bestand, einen Mann am Hals mit einem Schwert zu ritzen, bis Blut floß. Die Ansicht der meisten neueren Forscher, daß dieser Kult mit dem brauronischen identisch sei, beruht auf einem Mißverständnis des Schlusses der euripideischen Iphigenia in Taurien. Daß Strabon im Recht ist, der sowohl den Tempel in Brauron wie denjenigen in Halai erwähnt, zeigt jetzt die Erwähnung bei Menandros, der berichtet, daß bei der Nachtfeier der Tauropolia ein Mädchen vergewaltigt worden sei.² Der Kult der brauronischen Artemis³ ist merkwürdig, einmal dadurch, daß die Kleider der im Wochenbett gestorbenen Frauen ihr geweiht wurden,⁴ und zweitens durch den ἀρκτεία genannten Brauch; Mädchen im Alter von fünf bis zehn Jahren, welche in safranfarbene Gewänder gekleidet gewisse Riten bei den Brauronien ausführten, wurden ἄρκτοι, Bärinnen, genannt;⁵ das Fest war penteterisch und dabei fand ein Zug von Athen, wo die Göttin einen Filialkult auf der Akropolis hatte, nach Brauron statt. Der Brauch scheint auch in dem Kult der Artemis Munychia in Piräus vorgekommen zu sein;⁶ ob er ursprünglich auf Lemnos vorkam, scheint zweifelhaft.⁷ Es ist oft behauptet worden, daß der Name der kleinen „Bärinnen“ auf eine theriomorphe Gestalt der Göttin zeige,⁸ und ebensooft, daß Kallisto, die Begleiterin der Artemis, welche den Stammvater der Arkader,

¹ Das kann hier nicht einzeln durchgenommen werden, erhellt aber bei einer Durchsicht des Verzeichnisses a. a. O. S. 1399 f.

² Eur., Iph. Taur. V. 1449 ff.; Strab. IX p. 399; Hesych. s. v. Ταυροπόλια & εἰς (Ἀλεῖς Deubner) εὐρτην ἄρουσαν Ἀρτέμιδι; Menandr., Epitr. V. 384. Zu der ganzen Frage Deubner, Att. Feste S. 208 f.

³ Es wurden bei neuen Ausgrabungen in Brauron gefunden der Tempel, ein paar Skulpturen, Statuenbasen mit Weihinschriften an Artemis, Kleinfunde und Inschriften mit Verzeichnissen von geweihten Kleidern und Schmuckstücken, von denen eine veröffentlicht wird, Prakt. 1948 S. 81 ff.; 1949 S. 75 ff.; 1950 S. 173 ff.

⁴ Eur., Iph. Taur. V. 1466 f.

⁵ Das Hauptzeugnis ist Aristoph., Lys. V. 645, κατ' ἔχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους. In den Scholien z. St. heißt es: ἄρκτον μιμούμεναι τὸ μυστήριον ἐξετέλουν. αἱ ἀρκτεύμεναι δὲ τῇ θεῷ κροκωτὸν ἡμφιέννυτο καὶ συνετέλουν τὴν θυσίαν τῇ Βραυρωνίᾳ Ἀρτέμιδι καὶ τῇ Μουνυχίᾳ κτλ.; vgl. Hesych. s. v. ἀρκτεία, die also irgendein Ritus an dem Fest ist. Es liegt kein Anlaß vor, auf eine längere Dienstzeit zu schließen aus den Worten bei Harpokration und Suidas s. v. ἀρκτεῦσαι --- τὸ καθιερωθῆναι πρὸ γάμων τὰς παρθένους τῇ Ἀρτέμιδι τῇ Μουνυχίᾳ ἢ τῇ Βραυρωνίᾳ.

⁶ Ich kann nicht Deubner beipflichten, der Att. Feste S. 206 die ἀρκτεία der Mu-

nychia abspricht. Der Tempel ist jetzt durch Funde von Scherben, welche sich von der geometrischen bis zur hellenistischen Zeit erstrecken, darunter ein paar beschriftete, auf dem Vorgebirge Kumunduri lokalisiert, JHS. LVI, 1936, S. 142. Wenn Suidas s. v. Ἐμβραρος (vgl. den Attizisten Pausanias bei Eustath zu B 732 p. 331, 25 ff.) erzählt, daß zur Strafe für die Tötung einer Bärin im Heiligtum der Artemis Munychia jemand seine Tochter opfern sollte, Embaros aber διακοσμήσας τὴν θυγατέρα αὐτὴν μὲν ἀπέκρυψεν ἐν τῷ ἁδύτῳ, αἷγα δὲ ἐσθῆτι κοσμήσας ὡς τὴν θυγατέρα ἔθυσεν, so ist die Legende offenbar ätiologisch, obgleich die Pointe abgebrochen worden ist, die keine andere sein kann als die Einrichtung der ἀρκτεία. Auffallend ist, daß das Mädchen im Heiligtum verborgen und ausgeschmückt wird, was nur verständlich ist, wenn es zur ἄρκτος gekleidet wurde. Das kann nicht durch die schlechte Abfassung der Legende, Bekker, Anecd. graec. I p. 444, 34 ff., wo die Pointe steht, widerlegt werden. Ein anders gewandtes und nicht lokalisiertes Aition bei Suidas s. v. ἄρκτοι und Schol. Aristoph. a. a. O.

⁷ Daß die Erwähnung der ἄρκτοι in der Hypsipyle des Euripides und den Lemnierinnen des Aristophanes (Harpokr. s. v. ἀρκτεῦσαι) sich nicht auf den attischen Brauch bezieht, ist nicht zu erweisen.

⁸ Zuletzt von Kern, Rel. d. Gr. I S. 14 f.

Arkas, gebar und, weil sie ihre Keuschheit preisgegeben hatte, in eine Bärin verwandelt wurde – nach einer anderen Sage wurde sie von Artemis erschossen –, eine Hypostase der Artemis sei und daß die Tierverwandlung noch ein Anzeichen eines einstigen Theriomorphismus verrate. Es ist nicht sicher, daß dieser Schluß untrüglich ist, jedenfalls zeigen die angeführten Umstände die nahe Verbindung der Artemis mit der Tierwelt. Sehr eigentümlich ist das Bild der Artemis Eurynome in Phigalia; es soll mit goldenen Ketten gefesselt gewesen sein und einen Fischschwanz gehabt haben.¹

Man könnte auch nach anderen Beziehungen der Artemis zur Tierwelt suchen. Es ist bemerkt worden, daß solche zu zahmen Tieren fehlen;² diese bedeuten aber verhältnismäßig wenig gegenüber dem Kult und dem Typus der *πόρνια θηρῶν*, die bereits ausführlich behandelt wurde (o. S. 308). Auf sie muß man das Hauptgewicht legen; der erwähnte Typus kann in der Tat keine andere Göttin als Artemis darstellen, und daß er eine sehr populäre und beliebte Göttin darstellt, zeigt sein häufiges Vorkommen in der archaischen Zeit; er zeigt auch, daß der Stammbaum dieser Göttin in die vorgriechische Zeit hinaufgeht.

3. Artemis in dem Baum- und Fruchtbarkeitskult. Die peloponnesischen Kulte der Artemis, von denen bedeutungsvolle Einzelheiten überliefert sind, zeigen durchgehend eine nahe Verwandtschaft mit dem Baumkult und, wie es bei dem Baumkult zu sein pflegt, mit der Fruchtbarkeit im allgemeinen. In Boiai in Lakonien wurde ein Myrtenbaum unter dem Namen Artemis Soteira verehrt. Artemis trägt Beinamen nach Bäumen; nahe Orchomenos in Arkadien war ein Xoanon der Artemis *Κεδρεᾶτις* in einer hohlen Zeder aufgestellt.³ Noch bekannter ist die Artemis *Καρυᾶτις* in Karyai auf der Grenze zwischen Lakonien und Arkadien wegen der an ihrem Fest von Mädchen aufgeführten Tänze;⁴ das Dorf und die Göttin haben ihren Namen von dem Nußbaum. Der Tempel soll der Artemis Karyatis geweiht worden sein, weil Karya, die Geliebte des Dionysos, in einen Nußbaum verwandelt wurde⁵ und die tanzenden Mädchen wurden einmal in Nüsse verwandelt.⁶ Artemis erscheint hier mit den Nymphen eng verbunden, der Ort war ihr und ihnen heilig. Die Tänzerinnen von Karyai waren früh berühmt; man findet sie mit Recht in den sog. Kalathiskostänzerinnen wieder, welche einen zwar ekstatischen, aber durchaus in gehaltenen Bewegungen und abgewogenen Posen sich entwickelnden Tanz aufführen. Der eigentümliche Kopfschmuck ist eigentlich kein Korb, sondern ein Kranz aus spitzen, hoch aufgerichteten, sich meist überkreuzenden Blättern.⁷ Nach Karyai wird auch die Erfindung des bukolischen Gesanges verlegt. Das Aition erzählt, daß, da zur Zeit des

¹ Paus. VIII 41, 4 ff.; der Perieget drückt sich sehr vorsichtig aus: die Phigaleer glauben, Eurynome sei ein Beiname der Artemis. Der Tempel wurde nur einmal des Jahres geöffnet, und Pausanias hat das Bild nicht gesehen.

² Farnell, *Cults* II S. 431.

³ Paus. III 22, 12 bzw. VIII 13, 2.

⁴ Ebd. III 10, 7; mehr bei Wide, *Lak. Kulte* S. 102 f.

⁵ Serv. in Verg. *Buc.* VIII 29; das Aition hat wohl durch die Schuld des Epitomators keinen rechten Zusammenhang; die Verbindungen der Artemis mit Dionysos sind schwächer, als Wide will, *Lak. Kulte* S. 108.

⁶ Lactanz zu Stat. *Theb.* IV V. 225.

⁷ P. Wolters in *Lützows Zeitschr. f. bildende Kunst*, N. F. VI, 1895, S. 39 f.

Krieges mit den Persern die Jungfrauen nicht zugegen waren, Bauern und Hirten ihre ländlichen Lieder der Göttin vortrugen, eine Gewohnheit, die daraufhin bestehen blieb.¹ Man darf schließen, daß mit den unten (S. 491 f.) zu besprechenden sizilischen Liedern verwandte Lieder in dem Kult der Artemis Karyatis vorkamen.

Mit dem Baumkult verbunden ist auch die Artemis ἀπαρχομένη in Kaphyai in Arkadien. Sie hieß früher, so wird erzählt, Kondyleatis nach dem Flecken Kondylea, wo ihr Hain und Tempel waren. Einmal legten einige spielende Kinder einen Strick um den Hals ihres Bildes und sagten, sie erhängten die Artemis. Die Einwohner steinigten die gotteslästernden Kinder; da darauf Fehlgeburten erfolgten, riet die Pythia, die Kinder zu begraben und ihnen ein jährliches Heroenopfer zu bringen (ἐναγίζειν).² Über die Riten wird sonst nichts mitgeteilt. Es wird auch sonst von Baumgöttinnen erzählt, daß sie sich erhängen: Helena δειδρυίς (o. S. 315) und die ihr nahestehende Ariadne. Es kommt auch besonders in Vegetationsriten vor, daß Menschen, Puppen oder andere Gegenstände aufgehängt und geschaukelt werden, z. B. bei der Aiora (u. S. 585 f.). Die einfachste Erklärung scheint zu sein, daß ein Bild der Göttin mit einem Strick an einem Baum aufgehängt war; aus dieser unschuldigen Maßnahme ist die Legende von der Artemis ἀπαρχομένη und der Helena auf Rhodos herausgesponnen worden.

In einigen Fällen war das Bild der Artemis mit Zweigen oder Reisig umwunden. Für die Artemis Phakelitis in Tyndaris auf Sizilien, die einem jener Kulte gehört, in denen man den Ursprung des bukolischen Gesanges suchte, wird es bezeugt, sowohl durch den Namen wie durch die Legende, daß Orestes das Bild, in einem Bündel Reisig verborgen, weggeführt hatte.³ Das zweite Beispiel ist die berühmte Artemis Orthia in Sparta,⁴ die auch λυγοδέσµα genannt wurde, weil das Bild in einem Keuschlammgestrüpp gefunden wurde, umwunden mit den Zweigen, welche es aufrecht hielten;⁵ so wird der Name ὀρθία erklärt. Der Kult ist wegen der Geißelung der spartanischen Epheben an dem Altar der Göttin berühmt. In älterer Zeit steht der Name Orthia oft allein; er wird verschieden geschrieben: Ὀρθία, Ὀρθαία, Φορθία, Φορθαία und in der Kaiserzeit gar Βωρσέα. An der Ableitung von ὀρθός ist kein Zweifel, aber weder alte noch moderne Versuche haben die Bedeutung des Namens dem Verständnis nähergebracht. Früher wurde die Geißelung im Anschluß an eine alte Erklärung als Ersatz eines Menschenopfers aufgefaßt – eine solche Ersatzhandlung liegt z. B. dem oben (S. 485) erwähnten Brauch in Halai Araphenides zugrunde –, vor einem Menschenalter aber

¹ In den Prolegomena zu den Theokritscholien, εὑρεσις τῶν βουκολικῶν, a; Probus, Einl. zu Verg. Buc.; Diom., Gramm. lat. III p. 486, zusammengestellt in G. Wendels Ausgabe der Theokritscholien, 1914, S. 2, 13 f. u. 16.

² Paus. VIII 23, 6 f.; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 232 ff.

³ Probus, Einl. zu Verg. Buc.; vgl. Serv. ebd. und die Proleg. zu den Theokritscholien, bei Wendel a. a. O. S. 16 (wo das Luciliuszitat nicht mit abgedruckt ist, welches zeigt, daß das Bild nicht bei

Syrakusai geweiht wurde; s. Nilsson, Gr. Feste S. 205 A. 1) bzw. ebd. S. 20 u. 2.

⁴ Für die weitläufige Literatur zum Kult und den Ausgrabungen des Heiligtums s. die gute Zusammenstellung Ziehens in PW. s. v. Sparta S. 1465 ff. und das Hauptwerk, The Sanctuary of Artemis Orthia, JHS. Suppl. V, 1929, wo H. J. Rose, S. 399 ff., den Kult behandelt. Vorläufige Berichte in BSA. XII–XVI u. XXIV.

⁵ Paus. III 16, 11; vgl. 9. Tempel der Orthia bei Argos ebd. II 24, 6; vermutete Identifikation BCH. XXXI, 1907, S. 1971.



Abb. 7. Siegesinschrift mit Sichel
aus dem Heiligtum der Artemis
Orthia in Sparta.

fand die Deutung Thomsens Anklang; dieser sieht in der Geißelung den Schlag mit der Lebensrute, der gerade ein Ritus des Baumkultus ist.¹ Er soll sich später unter der Einwirkung der harten spartanischen Erziehung zu einer Probe im Ertragen körperlichen Schmerzes entwickelt haben. Der ἀγὼν καρτερίας wird erst in späthellenistischer Zeit erwähnt;² es kann nicht zufällig sein, daß jede ältere Erwähnung einer so auffälligen Sitte fehlt. Anstatt dessen bieten die älteren Nachrichten³ ein ganz anderes, wenn auch schwer verständliches Bild. Xenophon sagt, Lykurg habe die einen auf-

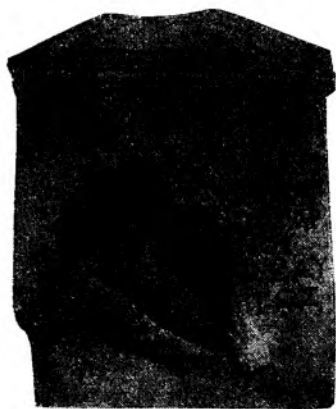


Abb. 7. Siegesinschrift mit Sichel aus dem Heiligtum der Artemis Orthia in Sparta.

gerufen, von dem Altar der Orthia so viele Käse wie möglich zu rauben, den anderen aber befohlen, jene zu peitschen;⁴ es fand also ein Streit um die auf dem Altar liegenden Käse statt, die einige wegzunehmen, andere zu schützen suchten. Plutarch hat eine ätiologische Erzählung, die auf dasselbe ausläuft.⁵ Als Pausanias opferte, fielen einige Lyder über ihn her und suchten das zum Opfer Gehörige zu rauben und wegzuworfen; da er und seine Leute keine Waffen hatten, hieben sie auf die Angreifer mit Stöcken und Geißeln ein: μιμήματα τὰς περὶ τὸν βωμὸν ἐν Σπάρτῃ πληγὰς τῶν ἐφήβων καὶ τὴν μετὰ ταῦτα τῶν Λυδῶν πομπὴν συντελεῖσθαι.

Das Aition ist aus dem Namen Λυδῶν πομπή herausgesponnen; der Anlaß dieses Namens ist völlig dunkel.⁶ Platon spielt auf dieselbe Sitte an,⁷ und die auffällige Nachricht, daß um

die Käse auf dem Altar der Orthia gekämpft wurde, wird beleuchtet durch ein Fragment des Alkman, in welchem er „sie“, d. h. die Göttin, wohl Artemis, zur Zeit eines Festes einen großen Käse aus Löwenmilch bereiten läßt.⁸ Vürthheim stellt den Brauch mit dem nicht selten vorkommenden

¹ A. Thomsen, Orthia, AfRw. IX, 1906, S. 397 ff.

² Zuerst von Cicero, Tusc. II 34; vgl. R. C. Bosanquet, BSA. XII, 1905–06, S. 314 ff. Rose a. a. O. nennt den Brauch eine Frucht der wiederbelebten lykurgischen Verfassung.

³ Erörtert bei Nilsson, Gr. Feste S. 193 ff., mit einem von Ziehen a. a. O. berichtigten Vermittlungsversuch.

⁴ Xenoph., de rep. lac. 2, 9.

⁵ Plut., Arist. 17.

⁶ Eine lustrale Beziehung, H. Diels, Hermes XXXI, 1896, S. 361, ist kaum annehmbar. Kleinasiatischer Luxus war dem alten Sparta nicht fremd; vgl. die purpurne Tracht und die lydischen Mitren der Mädchen im Parthenon des Alkman, fr. 23 Bergk⁴ V. 64 ff. Zu der Schlägerei mag man auch vergleichen, was der Lakone Sosibios erzählt bei Athen. XVI p. 621 D, ἐμμεῖτο γὰρ τις ἐν εὐτελεῖ τῇ λέξει κλέπτοντάς τινας ὁπώραν ἢ ξενικὸν ἱατρὸν; die

Lakedaimonier nannten sie δικηλισταί; δίκηλον ist nach Hesych s. v. u. a. εἰδωλον, μίμημα; vgl. Pollux IV 105, μιμητικὴν δὲ δι' ἧς ἐμμεῖντο τοὺς ἐπὶ τῇ κλοπῇ τῶν ἐσίων κρεῶν ἀλισκομένους. Es wird eine alte κωμικὴ παιδιὰ genannt. Eine so verschiedene Entwicklung eines alten Brauches ist nicht undenkbar.

⁷ Plat. de leg. I p. 633 B, τὸ περὶ τὰς καρτερήσεις τῶν ἀλγηδόνων πολὺ παρ' ἡμῖν γινόμενον, ἐν τε ταῖς πρὸς ἀλλήλους ταῖς χερσὶ μάχαις καὶ ἐν ἀρπαγαῖς τισι διὰ πολλῶν πληγῶν ἐκάστοτε γινομένων. Die Abhärtung wurde schon damals als Zweck betrachtet; vgl. den Kampf der Epheben auf dem Platanisten, Paus. III 14, 10.

⁸ Alkman, fr. 34 Bergk⁴, πολλὰκι δ' ἐν κορυφαῖς ὀρέων, ὅκα θεοῖσιν ἄδῃ πολυφάνος ἑορτά, χρῶσιον ἄγγος ἑχοῖσα, μέγαν σκύφον, οἷά τε ποιμένες ἄνδρες ἔχουσιν, χερσὶ λεόντων ἐν γάλα θεῖσα τυρὸν ἐτύρσας μέγαν ἄτρυφον ἀργιφόνταν; siehe auch Anthologia lyrica, ed. E. Diehl, II, 1915, fr. 37.

rituellen Kampf zwischen zwei Scharen zusammen;¹ es muß aber zugestanden werden, daß seine Bedeutung dunkel ist.² Die barbarische Geißelung der Epheben ist jedenfalls eine spätere Entwicklung.

Käse sind eine nicht seltene Opfergabe; man könnte vielleicht meinen, daß sie für einen ländlichen Kult passen. Die Inschriften haben gelehrt, daß an dem Fest der Orthia drei Arten von Wettbewerben der jungen Leute stattfanden, $\mu\omega\alpha$, $\kappa\epsilon\lambda\eta\alpha$, $\kappa\alpha\sigma\sigma\eta\rho\alpha\tau\acute{o}\rho\iota\omicron\nu$; bedeutsam ist nur der Preis, eine eiserne Sichel, für welche in den Stelen eine Vertiefung eingegraben ist und die in ein paar Fällen auch noch vorhanden ist; der Name, $\delta\rho\epsilon\pi\acute{\alpha}\nu\eta$, ist gesichert durch zwei Inschriften.³ Sie ist eher als ein Winzer- oder Gartenmesser denn als eine Sichel zu verstehen.⁴ Die Preise nehmen oft auf die Gottheit Bezug, der zu Ehren das Fest gefeiert wird, und ohne eine derartige Beziehung ist dieser Siegespreis nicht verständlich; er weist darauf hin, daß die Göttin eine Fruchtbarkeits- oder Baumgöttin war.⁵

Daß Reigentänze zum Kult der Orthia gehörten, wird aus der Erzählung des Plutarch geschlossen, nach welcher Theseus die Helena aus dem Chorreigen im Heiligtum der Artemis Orthia raubte,⁶ und zu einem Chortanz der Mädchen hat Alkman sein schon erwähntes Parthenion gedichtet. Die Tänze im Kult der Orthia sind in ein ganz neues Licht getreten durch die bei den Ausgrabungen gefundenen sowohl männlichen wie weiblichen Terrakottenmasken, welche meistens alte runzelige und geradezu fratzenhafte Gesichter darstellen (Taf. 31, 1); sie sind Weihgaben, da sie aber Löcher für Augen, Nase und Mund haben, ist kein Zweifel, daß ähnliche Masken im Kult benutzt wurden.⁷ Sie stimmen vorzüglich zu den ausgelassenen Tänzen und den Maskierungen, die im dorischen Artemiskult häufig waren. Man wird an die $\beta(\rho)\upsilon\lambda\lambda\iota\chi\iota\sigma\tau\alpha\iota$ genannten Tänzer bei den Lakedaimoniern erinnert, welche sich häßliche und lächerliche Weibermasken aufsetzten;⁸ wir kom-

¹ J. G. Vürtheim, Het ritueel aan het altaar der Orthia te Sparta, Mededeelingen, Akad. Amsterdam XII, 1913, S. 37 ff. Solche Kämpfe kommen auch sonst im Fruchtbarkeitskult vor, Nilsson, Gr. Feste S. 413 ff.

² Jeanmaire in dem oben S. 64 A. 2 zitierten Buch S. 513 ff., scheint an einen Initiationsritus, einen rite de passage, zu denken und zieht die Masken und die Korythale heran; S. 519 will er $\lambda\upsilon\kappa\omega\nu$ für $\Lambda\upsilon\delta\omega\nu$ ansetzen, vgl. die von ihm behauptete Wolfsgesellschaft.

³ IG. V: 1, 258 u. 316.

⁴ H. Preger, Athen. Mitt. XXII, 1897, S. 334 ff. u. a.

⁵ Die nach dem Vorgang anderer von B. Laum, Das Eisengeld der Spartaner, Programm Braunsberg 1924, u. Heiliges Geld, 1924, S. 124 f., vertretene Ansicht, daß die Sichel ein Opfermesser und eine prämonetäre Geldform sei, ist sehr unwahrscheinlich; sie setzt Artemis als Taurópolos und Schlächterin voraus. — Ziehen a. a. O. S. 1469 stellt hierzu das $\varphi\acute{\alpha}\rho\omicron\varsigma$, das die Mädchen der Ἄρθερα bringen

nach dem in einem Papyrus erhaltenen Parthenion des Alkman, fr. 23 Bergk⁴ V. 61. Das Wort, das sonst Kleid bedeutet, bezeichnet nach dem Scholiast z. St. und Herodian II p. 942, 9 Lentz hier den Pflug. Das Gedicht und gerade diese Stelle bereiten dem Verständnis so große Schwierigkeiten und sind so häufig ohne sichere Ergebnisse erörtert worden, daß die Deutung dahingestellt bleiben mag. Literatur in Anthologia lyrica, ed. E. Diehl, II, 1925, S. 7; zuletzt C. M. Bowra, Greek Lyric Poetry, 1936, S. 41 f., F. Schwenn, Rhein. Mus. LXXXVI, 1937, S. 295 ff. D. L. Page, Alkman, the Partheneion, 1951, mit Kommentar.

⁶ Plut., Thes. 31.

⁷ BSA. XII, 1905-06, S. 388 ff. u. Tf. X-XI; The Sanctuary etc. Tf. XLVII-LXVII.

⁸ Hesych. s. v. $\beta\rho\upsilon\delta\alpha\lambda\iota\chi\alpha$ (corr. $\beta\rho\upsilon\lambda\lambda\iota\chi\iota\zeta\epsilon\iota$) u. $\beta\rho\upsilon\lambda\lambda\iota\chi\iota\sigma\tau\alpha\iota$. Nach Pollux IV 104, führten Frauen der Artemis und dem Apollon einen $\beta\rho\upsilon\lambda\lambda\iota\chi\alpha$ genannten Tanz auf, der hiervon nicht zu trennen ist, vgl. o. S. 161f. u. Nilsson, Gr. Feste S. 186.

men auf die Tänze noch zurück. Die übrigen massenhaften Funde von Terrakotten, Bleifiguren usw. sind, mit Ausnahme einiger Bilder der *πότνια θηρῶν* und einiger des *πότνιος θηρῶν*, für die Orthia nicht charakteristisch; man ist der allgemeinen Sitte gefolgt, das der Göttin zu weihen, was gerade auf dem Markt zu kaufen war, auch wenn es keinerlei Bezug auf sie hatte; die Funde zeugen aber von der Beliebtheit des Kults in der archaischen Zeit.

Ein wichtiges Ergebnis der Grabungen ist, daß nichts Vorgriechisches gefunden worden ist; die Funde fangen mit der hocharchaischen Zeit an. Der Kult ist also von den eingewanderten Dorern eingeführt worden. Die Lage des Heiligtums auf einem niedrigen Gelände am Fluß, das oft überschwemmt wurde, ist auch bemerkenswert. Der Ort wurde daher *Λιμναῖον* genannt.¹ Dies ist ebenfalls ein charakteristischer Zug der peloponnesischen Artemiskulte und weist auf die Beziehung der Göttin zur vegetativen Fruchtbarkeit hin. So dürfte, abgesehen von der vielberufenen Geißelung der Epheben, die für das Verständnis des Kults wenig Bedeutung hat, der Charakter der Artemis Orthia hinlänglich klar sein. Sie gehört in die Reihe der zahlreichen dorischen Artemiskulte, auf die nunmehr einzugehen ist, und ist nicht zu trennen von den vorher erörterten Kulten, die zum Baumkult Beziehung haben.

Der Artemis Orthia verwandt ist die Artemis Korythalia, deren Heiligtum außerhalb der Stadt Sparta auf dem Weg nach Amyklai lag.² Den Namen hat sie von dem Maizweig (o. S. 123); er kennzeichnet sie als eine Göttin der Fruchtbarkeit. Auch in ihrem Kult traten Tänzerinnen auf, die *κορυθαλίστραι* genannt wurden, und in Italien, wohin die dorischen Kolonisten den Kult mitgeführt haben, auch *κυριττοί* genannte maskierte männliche Tänzer;³ aus Tarent ist ein phallischer Tanz überliefert, wenn auch leider nicht angegeben wird, zu welchem Kult er gehörte.⁴ Ihr Fest wurde in Laubhütten gefeiert, und die Ammen trugen dabei die kleinen Kinder in das Heiligtum der Göttin; das hat dem Fest den Namen *Τιθηνίδαια* gegeben.⁵

Tänze, meistens ausgelassener Art, kommen in mehreren anderen peloponnesischen Artemiskulten vor. Der der Karyatiden wurde oben (S. 486) erwähnt. Daß in dem Heiligtum der Artemis Limnatis an der Grenze zwischen Lakonien und Messenien, wo die Messenier Jungfrauen während der Feier des Festes geraubt haben sollen, Tänze aufgeführt wurden, ist aus den dort gefundenen Tympana zu schließen.⁶ In Elis gab es ein Heiligtum der Artemis *Κορδάχα*, in dem – nach der ätiologischen Erzählung zu schließen – ein Tanz aufgeführt wurde, dessen ausgelassener Charakter das Epitheton der Göttin bezeugt.⁷ Auf Tänze maskierter Mädchen in dem Kult der Arte-

¹ Paus. III 16, 7. Nach Strabon VIII p. 362 soll τὸ ἐν Σπάρτῃ Λιμναῖον εἶρηται τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὸν nach demjenigen an der Grenze zwischen Lakonien und Messenien (u. S. 493 f.) benannt worden sein. Es gab aber auch einen Tempel der Artemis Limnaia in Sparta, u. S. 493.

² Athen IV p. 139 A ff.; vgl. Paus. III 18, 6.

³ Hesych s. v., *κορυθαλίστραι*: αἱ χορεύουσαι τῇ Κορυθαλίᾳ θεᾷ u. s. v. *κυριττοί*,

s. o. S. 161 A. 10. Die Tänzer der lakonischen Mädchen im Artemisdienst waren berüchtigt, vgl. Schol. rec. Eur. Hec. V. 934. In seinem Abschnitt über Tänze erwähnt Pollux IV 99 ff. eine besonders große Zahl lakonische.

⁴ Hesych s. v. *ταυρίνδα*, s. o. S. 161 A. 11.

⁵ Athen. a. a. O.

⁶ Siehe o. S. 161 A. 6, die Legende Paus. IV 4, 2; Strab. VIII p. 362.

⁷ Paus. VI 22, 1.

mis Alpheia in Letrinoi in der Pisatis läßt das Aition schließen.¹ Es erzählt, daß Artemis, um der Nachstellung des Alpheios zu entgehen, bei einer Panychnis, an der sie mit ihren Nymphen spielte, sich und ihren Nymphen das Gesicht mit Lehm bestrichen hätte; die Lehmbestreichung erinnert etwas an die tönernen Masken aus Sparta. Nach Strabon wurde dieser Göttin eine jährliche Panegyris in Olympia gefeiert wie auch der Elaphia und der Daphnaia;² Elaphia ist die Jagdgöttin, Daphnaia hat ihren Namen wohl nicht wegen einer besonderen Verbindung mit dem Lorbeer, der ihrem Bruder angehört, sondern weil ein Lorbeerzweig oft als Maizweig verwendet wird (o. S. 124). Die Tänze im Artemiskult kehren in Magna Graecia (o. S. 162) und auf Sizilien wieder; besonders führten die Sikelioten einen *ῥωνικόν* benannten Tanz auf, der als *παροίνιος* bezeichnet wird; in Syrakus wurde zu Ehren der Artemis *Χιτωνία* ein von Flötenmusik begleiteter Tanz getanzt.³ Nicht lokalisiert ist ein von Weibern aufgeführter phallischer Tanz, der am deutlichsten die Beziehung der im Artemiskult vorkommenden ausgelassenen oder gar anstößigen Tänze auf die Fruchtbarkeit zeigt.⁴

Die oft angezeigte enge Verbindung der Artemiskulte der dorischen Gebiete Siziliens und Italiens mit den peloponnesischen läßt keinen Zweifel, daß die Auswanderer diese vom Mutterland mitgebracht und nicht etwa in den Kolonien heimische Kulte übernommen haben. Dies ist besonders wertvoll in bezug auf diejenigen sizilischen Bräuche, in denen der Ursprung des bukolischen Gesanges gesucht wurde; es wurde oben (S. 486) bemerkt, daß man ihn auch im Kult der Artemis Karyatis in Lakonien suchte. Über die Artemis Phakelitis in Tyndaris wurde schon gesprochen (o. S. 487); der interessanteste Bericht bezieht sich auf den Kult der Artemis Lyaia in Syrakusai.⁵ Von unwesentlichen Einzelheiten abgesehen ergibt sich folgendes Bild: Als Aition wird eine Viehpest oder ein Bürgerzwist angegeben. Die Landleute zogen in den Dörfern umher; wenn sie auf dem Theater in Syrakus auftraten, ist das eine städtische Angleichung des Brauches. Sie trugen auf dem Kopf einen Kranz und ein Hirschgeweih, in der Hand den Hirtenstab, Brote, auf welchen Bilder von wilden Tieren (nach Probus auch von Rindern) eingepreßt waren, einen Sack mit Panspermie, was lateinisch „mit allerlei Hülsenfrüchten“ übersetzt wird, und einen Schlauch voll Wein. Nach Diomedes bestreuten sie die Türschwelle der Häuser, vor denen sie sangen, mit Früchten aus dem Sack, nach den Prolegomena zu Theokrit reichten sie jedem Begegnenden einen Trunk Wein, sangen lustige Lieder, in denen sie nach Diomedes um die Wohlfahrt des Viehes, der Saaten und der Menschen baten, und beschlossen diese mit dem Segenswunsch:

¹ Ebd. VI 22, 8 f.; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 215.

² Strab. VIII p. 343; A. Daphnaia auch in Hypsos in Lakonien, Paus. III 24, 8.

³ Pollux IV 103; Athen. XIV p. 629 E.

⁴ Hesych s. v. *λύμβαι*: αἱ τῇ Ἀρτέμιδι θουσιῶν ἀρχουσαι ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν παιδιὰν σκευῆς· οἱ γὰρ φάλητες οὕτω καλοῦνται.

⁵ εὖρεσις τῶν βουκολικῶν α; Diomedes, Gramm. lat. I p. 486 Keil; Probus, Einl.

zu Verg. Buc.; zusammen in G. Wendels Ausgabe der Theokritscholien, 1914, S. 2 bzw. 16 f. u. 14; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 200 ff. u. o. S. 129. Vgl. R. Reitzenstein, Epigramm u. Skolion, 1893, S. 193 ff.; die letzte Behandlung J. G. Vürtheim, Bijdrage tot de ontwikkelingsgeschiedenis van den antieken Herderszang, Mededeelingen, Akad. Amsterdam 1916 II S. 387 ff.

δέξαι τὰν ἀγαθὰν τύχαν, δέξαι τὰν ὑγίειαν,
 ἂν φέρομεν παρὰ τᾶς θεοῦ, ἂν ἐκλάσκετο τήνα.¹

ὑγίεια ist konkret als Glücksbrot zu verstehen.² Die Verwandtschaft dieses Umzugs der Bukoliasten mit altgriechischen und modernen Umzügen unter Mitführung eines Heilmittels, der Eiresione, der Schwalbe usw., und Absingung von Liedern und Segenswünschen braucht nicht besonders betont zu werden (o. S. 123f.). Daß Artemis eine allgemeine Fruchtbarkeitsgöttin ist, zeigt der Anschluß dieser Bräuche an sie, und es wird durch Einzelheiten, die Maskierung mit Hirschgeweihen,³ die eingepreßten Tierfiguren, das Segensbrot und den Weintrunk, bestätigt. Der von Diomedes angegebene Zweck der Feier ist richtig.

4. Artemis und das Wasser; die Geburtsgöttin usw. Eine häufig wiederkehrende und auch hervorgehobene, in ihrer Bedeutung aber zu wenig geschätzte Eigentümlichkeit der Artemis auf dem Peloponnes ist ihre Verbindung mit Quellen, Sümpfen und wasserreichen Niederungen.⁴ In Arkadien, wo die Kulte der Artemis zahlreich, aber weniger eigentümlich sind, berührt sie sich darin mit den ihr nahe verwandten Großen Göttinnen, welche heilige Quellen haben und in naher Beziehung zu dem Gott des Wassers, Poseidon, stehen. Auch in anderen Landschaften ist diese Verbindung recht häufig. Quellen werden oft bei den Tempeln der Artemis erwähnt, in Korinth, Dereion und Marios, und vielleicht in Teuthrone in Lakonien, Mothone, Aulis;⁵ die letzte wird der trojanischen Sage verdankt (B 305). Artemis kann daher zur Heilgöttin werden wie in Lusoi, wo Melampus die Proitiden heilte, und heißt λουσία oder θερμιά.⁶ Der Hain der Artemis Saronia lag an der Φοιβαία λίμνη.⁷ Sie wird auch mit Flüssen verbunden und heißt Imbrasia und Chesias auf Samos,⁸ Potamia auf Ortygia in Syrakus;⁹ letzteres steht in Verbindung mit dem Mythos, der berichtet, daß Arethusa vor dem Alpheios nach Ortygia flüchtete. Denn in Elis wurde Artemis lebhaft verehrt, und Artemis Alpheiaia hatte Tempel an der Alpheiosmündung¹⁰ und in Letrinoi¹¹ sowie gemeinschaftlich mit Alpheios¹² einen Altar in Olympia. In Patrai, wo der Kult der Artemis Triakaria von dem des Dionysos Aisymnetes überlagert worden zu sein scheint, gingen an dem Fest des Gottes die Knaben mit Ähren bekränzt nach dem Fluß Meilichos, um darin zu baden; dies gehört zum Kult der Artemis, denn die Ährenkränze wurden bei ihr niedergelegt.¹³

¹ codd. ἐκκλάσκετο, Ahrens ἄ κελήσατο.

² L. Deubner, Glotta III, 1912, S. 37. Vgl. bes. Hesych. s. v. ὑγίεια· ἄλφιστα οἶνον καὶ ἑλαίῳ πεφυραμένα.

³ G. Knaack in PW. III S. 1000.

⁴ RL. I 559 f.; Wernicke in PW. II S. 1343. Das war noch in der Spätzeit unvergessen, Max. Tyr. 8, 1, ἐπεὶ δὲ Ἀρτέμιδος πηγὰὶ ναμάτων καὶ κοίλαι νάπαι καὶ ἀνθρώποι λειμῶνες; vgl. die o. S. 386 angeführte Strabonstelle.

⁵ Paus. II 3, 5; III 20, 7; 22, 8; 25, 4; IV 35, 8; IX 19, 7; die Beispiele sind nicht alle gleichwertig.

⁶ Paus. VIII 18, 8; Arist. rhet. 26 (I p. 503 Dindorf) und in Mitylene.

⁷ Paus. II 30, 7.

⁸ Callim., Hymn. III V. 228, weniger beweiskräftig.

⁹ Pind., Pyth. II V. 7; vgl. Diodor V 3; wohl die Alpheiaia s. u.

¹⁰ Die Formen des Namens wechseln, Strab. VIII p. 343; Athen. VIII p. 346 C, dort oder in Letrinoi.

¹¹ Paus. VI 22, 9 f.; identisch mit dem ersteren nach L. Weniger, Der Artemisdienst in Olympia und Umgegend, N. Jb. f. klass. Alt. XIX, 1907, 96 ff.

¹² Paus. V 14, 6; vgl. Schol. Pind. Nem. I V. 3; in Syrakusai, ders., Pyth. II 7.

¹³ Paus. VII 20, 1 f.; J. Herbillon, Artemis Triakaria, Musée belge XXVIII, 1924, S. 13 ff.

Ebenso charakteristisch ist es, daß Haine und Heiligtümer der Artemis oft in niedrigen und sumpfigen Geländen lagen, wo die Vegetation üppig war und nicht von der Sonne verbrannt wurde. Das Tiefland an der Mündung des Alpheios war von Heiligtümern der Artemis, der Nymphen und der Aphrodite erfüllt (o. S. 386); dies sind eben diejenigen Göttinnen, welche die üppige Vegetation lieben und fördern. Artemis heißt daher *ἑλεία, λιμναία, λιμνάτις*. In Alorion in Arkadien hatte Artemis Heleia einen Tempel und denselben Namen trägt sie in Messenien.¹ Wenn der berühmte Tempel richtig lokalisiert ist, liegt er in einer Felsenlandschaft;² die Göttin wird also den Namen anderswoher mitgebracht haben, ähnlich wie im Falle des Tempels der Artemis Limnatis in Patrai, der am Markt lag. Die Göttin wird in den Inschriften oft nur Limnatis genannt. Auch in Messene, wo Priester und Priesterin inschriftlich bekannt sind, wurde die Göttin mitunter nur Limnatis benannt.³ In Sparta gab es einen Tempel der Artemis Issora mit dem Beinamen Limnaia, die nach Pausanias nicht Artemis, sondern Britomartis war,⁴ und der der Orthia lag an einem Überschwemmungen ausgesetzten Platz, der Limnaion genannt wurde (o. S. 490). Heiligtümer der Artemis Limnatis werden an mehreren Orten erwähnt.⁵

Als Kurotrophos ist Artemis eigentlich schlechter bezeugt, als es nach der verbreiteten Meinung scheinen könnte. Diodor hätte aber nicht schreiben können, daß Artemis die Pflege der kleinen Kinder und die ihnen passende Nahrung erfunden habe, weswegen sie *κουροτρόφος* genannt sei,⁶ wenn das nicht wenigstens zu seiner Zeit ein allgemeiner Glaube gewesen wäre. In Korone in Messenien hatte Artemis *παιδοτρόφος* gemeinsam mit Asklepios und Dionysos einen Tempel.⁷ Das beste Beispiel bietet das oben (S. 123) erwähnte spartanische Säuglingsfest der Artemis Korythalia. Die Haare, welche die Epheben beim Eintritt ins Mannesalter und die Mädchen beim Eintritt in die Ehe sich abschnitten, wurden nicht nur den Flüssen (o. S. 238), sondern auch der Artemis dargebracht, in Athen auf dem danach *κουρεῶτις* genannten Tag des Geschlechterfests der Apaturien.⁸ Das Grab der hyperboreischen Jungfrauen auf Delos, auf das die Haare niedergelegt wurden, befand sich im heiligen Bezirk der Artemis.⁹ Artemis zählt zu den Göttern, welchen besonders die *προτέλεια γάμων* dargebracht wurden.¹⁰ Hierher gehört die recht verbreitete Artemis Eukleia;¹¹ denn Plutarch sagt, daß sie bei

¹ Strab. VIII p. 50 bzw. Hesych s. v. *ἑλεία*.

² N. Valmin, *Études topographiques sur la Messénie ancienne*, Diss. Lund 1930, S. 190 ff. Stellensammlung bei W. Otto, *De sacris Messeniorum*, Diss. Halle 1933 S. 43 f.; IG. V: 1, 1374–7, 1497.

³ Otto a. a. O. S. 42 f.; IG. V: 1, 1375–7, 1442, 1470.

⁴ Paus. III 14, 2.

⁵ Epidauros Limera, Paus. III 23, 10; Patrai, ebd. VII 20, 7; Tegea ebd. VIII 53, 11; Troizen, Schol. Eur. Hipp. V. 1133; Tempel auf dem Kaiaphagebirge östlich von Samikon (für die Lage siehe die Karte, Athen. Mitt. XXXVIII, 1913, Tf. IV) mit

den aus Olympia ähnlichen Kleinfunden; Attributierung durch die Inschrift eines Spiegels, *ἡραρὸν Ἀρτάμιτος λιμνάτιος*, Athen. Mitt. XXXIII, 1908, S. 323 ff.

⁶ Diodor V 73.

⁷ Paus. IV 34, 6.

⁸ Hesych s. v. *κουρεῶτις*.

⁹ Hdt. IV 34; vgl. o. S. 381.

¹⁰ Der Hera Teleia, Artemis und den Moiren, Poll. III 38; darauf zielen einige Epigramme der Anthologia Palatina VI 59, 277, 280; nach Eur., Iph. Aul. V. 1113f., wurden ihr vor der Hochzeit Kälber geopfert.

¹¹ Der Monat Eukleios auf Korkyra, in Byzantion und Tauromenion; Tempel in

den Böttern und Lokrern verehrt wurde, bei denen sie einen Altar und ein Bild auf jedem Markt hatte, und daß Jünglinge und Mädchen, welche die Ehe eingehen wollten, ihr ein Voropfer brachten.¹ Aus seiner weiteren Nachricht, daß nicht alle sie für Artemis hielten, sondern ihr eine besondere Genealogie gaben, sowie aus dem Umstand, daß Eukleia auch allein vorkommt, geht hervor, daß Eukleia als ein Epitheton der Artemis, das sich selbstständig hat, zu betrachten ist.² Demselben Kreis gehört der Brauch an, daß die athenischen Mädchen im späteren Kindesalter der Artemis als ἄρκτοι dienten (o. S. 485); er wird als προτέλεια γάμων angesprochen.

Ebenso hat Artemis auch mit der Entbindung zu tun. Zwar sagt Euripides, daß die Kleider der im Wochenbett gestorbenen Frauen ihr geweiht wurden, aber die Inventare ihres Tempels auf der Akropolis zeigen, daß ihr wegen einer glücklichen Entbindung Kleider geweiht wurden.³ Diese Funktion der Artemis wird öfters in der Literatur erwähnt und durch Beinamen wie λοχεία, λεχώ bezeugt. In Bötien, wo sie unter dem Namen Eukleia Ehegöttin geworden war, wurde auch Eileithyia zu ihrem Epitheton.⁴ Auf dem Weg nach der Akademie war ein Bezirk der Artemis, in dem Xoana der Ariste und Kalliste standen, welche Namen Pausanias als Epikleseis der Artemis betrachtet.⁵ Die Funde in dem Heiligtum zeigen, daß sie eine rechte Frauengöttin war; zwei Paare von weiblichen Brüsten und zwei Cunni tragen ihren Namen.⁶

Man sagt, Artemis schütze die jungen Menschenkinder, weil sie auch die Jungen der Tiere nährt und schützt. Das letztere ist mehr eine Folgerung, und als κυροτρόφος ist Artemis schwach belegt. Sie ist vielmehr eine Göttin, der man vor der Eheschließung opfert und die bei der Geburt behilflich ist. Darin berührt sie sich nahe mit den Nymphen, die von schwangeren Frauen

Theben, Paus. IX 17, 2, und in Athen aus der medischen Beute gestiftet, ebd. I 14, 5; vgl. IG. II² 5059, Sesselsinschrift aus dem Theater; 1035 Z. 53 Tempel (Εὐκλείας καὶ Ἐδνοῦλας, also Personifikation in beiden). Nach der Labyadeninschrift, SIG.² 438 Z. 64, wird an dem Fest der Eukleia (sichere Ergänzung nach Z. 172) über die δάρατα, welche in γάμελα und παιδῆα spezifiziert werden, entschieden; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 465 u. Eranos L, 1952, S. 34.

¹ Plut., Arist. 20.

² M. Guarducci, Eukleia, Studi e mat. XIV, 1938, S. 1 ff., meint, daß Eukleia aus einer alten Unterweltsgöttin, Artemis und der Personifikation des Beiwortes zusammengesetzt ist; das erste ist unabweisbar (vgl. dies. Ancora intorno ad Eukleia, ebd. XV, 1939, S. 58 ff.), das zweite eben das Problem, das dritte selbstverständlich.

³ IG. II 1514–16, Verzeichnis von Kleidungsstücken, von zahlreichen anderen Weihgaben in den Verzeichnissen der Schatzmeister der Athena 1388 ff.; aus Brauron o. S. 485 A. 3. Hat nicht die Artemis Κιθώνη in Milet und anderswo ihren Namen von der Sitte der Kleiderweiheung?

Anders Th. Wiegand, Milet I: 7, 1924, S. 288 ff. zu der Reinheitsvorschrift Nr. 202.

⁴ In Anthedon, Chaironeia, Orchomenos, Tanagra, Thespiiai, Thisbe, s. den Index zu IG. VII u. PW. II S. 1383. Eine Reihe von Inschriften meistens kleiner Statuenbasen, BCH. XXVI, 1902, S. 291 f. u. L, 1926, S. 410 ff. Die Gleichung mit der Eileithyia hat sogar den Plural hervorgerufen. IG. VII 3101, Ἀρτέμιον πρώτος χαριστήριον, aus Lebadeia, römische Zeit.

⁵ Paus. I 29, 2; vgl. Hesych s. v. Καλλίστη — — — ἡ ἐν τῷ Κεραμειῷ ἱδρυμένη Ἐκάτη, ἣν ἐνίοι Ἀρτεμιν λέγουσιν; das ist wohl daraus zu verstehen, daß sie auf dem Relief, BCH. LI, 1927, Tf. VIII, eine Fackel hält. Nichts deutet darauf, daß diese Kalliste etwas mit der Artemis Kalliste bei Trikolonoioi in Arkadien zu tun hat, deren Tempel auf einem hohen, als „Grab der Kallisto“ bezeichneten Erdhügel lag, Paus. VIII 35, 8.

⁶ BCH. a. a. O. S. 155 ff. Vermutlich ist sie zur Heilgöttin der Frauen geworden, wie die Artemis Amarysia, die eigentlich Kolainis heißt. Καλλιστράτη Ἀρτέμιδι Κολεῖνιδι ἐπηκόῳ εὐχῆν, Inschrift einer Weih-

angerufen werden. Es wird sich einfach so verhalten: da Artemis im allgemeinen eine Fruchtbarkeitsgöttin war und da die Frauen es immer vorzogen, sich in ihren Angelegenheiten an ihre Geschlechtsgenossinnen unter den Göttern zu wenden, lag für die sehr populäre Artemis diese Aufgabe ohne weiteres sehr nahe.

Man hat vermutet, daß Artemis in ihrer Eigenschaft als Hochzeitsgöttin ein Attribut trägt, das sonst schwer zu verstehen ist: die Fackel. In der späteren Zeit, in der Artemis als Mondgöttin angesehen und mit Hekate identifiziert wurde, ist dieses Attribut sehr häufig. In der Kunst erscheint sie mit der Fackel schon auf Vasen des schwarzfigurigen Stiles und öfters später,¹ auf Münzen vom 4. Jahrhundert an. Wenn sie bei Sophokles feuertragend genannt wird² und auf den Vasen mit Fackeln, zuweilen mit einer Mänade zusammen, erscheint, ist das möglicherweise der Beeinflussung durch die beliebte dionysische Schwärmerei in den Bergen zuzuschreiben. Die Kulte der Artemis Φωσφόρος und Σελασφόρος sind spät und vereinzelt.³

5. Gesamterscheinung der Artemis. Die Letoide. Auf den vorhergehenden Seiten dürfte das für ein Gesamturteil über das Wesen der Artemis nötige Material zusammengetragen sein. Es gibt noch eine Unmasse anderes Material, in Mythen und Epitheta, in der Literatur und Kunst, in der späteren Zeit und außerhalb Griechenlands, das hier weder angeführt werden kann noch angeführt zu werden braucht. Die Erörterungen müssen auf das Wesentliche beschränkt werden, und das ist in den Kulturen des Mutterlandes zu finden, welchen mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit alter Ursprung zugeschrieben werden kann. Denn im Kult verrät sich am deutlichsten alter Glaube. Was den Kult der Artemis betrifft, sind hervortretende landschaftliche Verschiedenheiten schon bemerkt worden (o. S. 481 f.); sie können aber unschwer auf einen Generalnenner zurückgeführt werden. In Böotien und auch zum Teil in Attika war Artemis sehr populär als Göttin der Eheschließung und der Geburt; bei Homer und im jonischen Gebiet ist sie vor allem die Jagdgöttin; in Zentralgriechenland ist Laphria, an die das Jahresfeuer mit seinen „Opfern“ angeschlossen worden ist, die vorherrschende Gestalt. Auf dem Peloponnes schließlich ist Artemis eine sehr umfassende Naturgöttin, welche an Quellen und Flüssen, auf grünen Auen und in sumpfigen Niederungen haust, welche Herrin der Tiere und mit dem Baumkult verbunden ist, welche mit ausgelassenen und anstößigen Tänzen und Maskenaufzügen gefeiert wird und ganz allgemeine Fruchtbarkeit spendet.

gabe in Form einer weiblichen Brust, Fundort unbekannt, vielleicht Attika, A. Wilhelm, Beiträge z. griech. Inschriftenkunde, Sonderschr. d. österr. arch. Instituts VII, 1909, S. 91.

¹ M. Vassits, Die Fackel in Kult und Kunst der Griechen, Diss. München 1900, S. 59 ff.

² Soph., Oed. Rex V. 206 f., τὰς τε πυρφόρους Ἀρτέμιδος αἶγλας, ξὺν αἷς Λύκι' ὄρεα διάσσει; Trach. V. 214, ἐλαφιβόλον ἀμφιπυρον; in diesem Drama kann man an das Jahresfeuer der Laphria denken.

³ Jene in Messene zusammen mit Tyche, Paus. IV 31, 10, und in Munychia, auf den gelungenen Überfall des Thrasybulos bezogen, Clem. Al. Strom. I 24 p. 418 Potter, IG. II² 902. Seit etwa 182/81 trat sie im Staatskult hervor, s. Dow, Hesperia, Suppl. I, 1937, S. 8. Diese in dem künstlich ausgebauten Kult zu Phlya zusammen mit Apollon Dionysodotos (s. n. S. 669) und auf Pholegandros, IG. XII: 3, 1507, 5 a u. b, von Lenormant veröffentlicht, also verdächtig.

Aus dem bereits Dargelegten geht hervor, daß auf dem Peloponnes landschaftliche kultische Verschiedenheiten beobachtet werden können. So wie wir die Göttin zuletzt charakterisiert haben, findet sie sich besonders in den von Dorern und Nordwestgriechen besetzten Landschaften, d. h. Lakonien und Elis. Das nationale Unglück Messeniens hat auch seine alten Kulte unterdrückt, wenn es wirklich, woran man Zweifel geäußert hat, vor der spartanischen Eroberung von Dorern besetzt worden ist. Argolis ist von vor-dorischen Traditionen stark durchsetzt, so daß in kultischen Beziehungen das spezifisch Dorische zurücktritt; in bezug auf Achaia sind alte Überlieferungen in jeder Hinsicht dürftig, sogar der Dialekt ist nur äußerst mangelhaft bekannt, obgleich er nicht dorisch zu sein scheint. Wichtiger ist, daß gerade in Arkadien, das so viele altertümliche und eigentümliche Kulte bewahrt hat, die Kulte der Artemis wenige charakteristische Einzelheiten bieten, und der Grund dafür ist schon (o. S. 492) namhaft gemacht worden; die Großen Göttinnen, die Despoinai, bzw. Demeter und Despoina, die mit der peloponnesischen Artemis engstens verwandt sind, haben jene Züge in einer noch altertümlicheren und barbarischeren Form bewahrt.

Es ist oft behauptet worden, daß diese Artemis vorgriechisch ist, und in der Tat scheint eine solche Behauptung gut begründet zu sein, da der Typus der πόρνια θηρῶν minoisch ist und der Baumkult mit orgiastischen Feiern eine der hervortretendsten Eigentümlichkeiten der minoischen Religion ist. Der Zusammenhang ist sicher; deswegen darf man aber nicht diese Artemis in Bausch und Bogen für vorgriechisch erklären. Es gibt Umstände, welche einer solchen Behauptung entgegenstehen. In der minoischen Religion gibt es nicht die leiseste Spur des Phalloskults oder anderer auf das Sexuelle bezüglichen Riten; in dem peloponnesischen Artemiskult spielen solche Züge, selbst phallische Tänze, eine große Rolle; wenn sie anderswo in Griechenland nicht im Kult der Artemis vorkommen, läßt sich das dadurch erklären, daß alles Derartige vom Kult des Dionysos aufgesogen worden ist, der sich gerade auf dem Peloponnes schwächer entwickelte und dort nicht so festen Fuß faßte, daß er die verwandten artemisischen Feiern hätte verschlucken können. Diejenigen Riten, die sich auf das Sexuelle beziehen, müssen einem anderen Kreise als dem der minoischen Welt entstammen. Eine sehr wichtige Tatsache ist ferner, daß nichts Mykenisches in dem Heiligtum der Artemis Orthia in Sparta gefunden worden ist und dieses demnach von den einwandernden Dorern gegründet wurde. Obgleich es unzulässig ist, dieses einzelnte Ergebnis auf die übrigen zahlreichen dorischen Artemiskulte auszu-dehnen, deren Stätten wenig oder gar nicht erforscht worden sind, bleibt es jedenfalls symptomatisch und muß in Betracht gezogen werden. Ein spanischer Gelehrter ist mit beachtenswerten Gründen dafür eingetreten, daß Artemis illyrischen Ursprungs ist. Es wäre wirklich wichtig und nicht verwunderlich, daß die Illyrer, die den Zeus hatten, auch die Artemis kannten.¹

¹ M. S. Ruiperes, *El nombre de Artemis, dorio-ilirio, etimología y expansión*, Emerita, XV, 1947, S. 1 ff. Er geht von einem zu erschließenden illyrischen Wort *artos* mit der Bedeutung 'Bär' aus; Artemis sei

die Göttin der Bären, aber nicht theriomorph; er untersucht ausführlich die Kult-tatsachen um seine Ansicht zu unterbauen. Man erinnert sich, daß in der letzten Zeit viel von den Beziehungen zwischen Do-

Es scheint am wahrscheinlichsten, daß der minoische Kult der Herrin und auch des Herrn der Tiere sowie der minoische Baumkult vom Kult einer verwandten Göttin oder, richtiger gesagt, verwandter Göttinnen überlagert wurde, welche die griechischen Einwanderer mitbrachten, und daß jener in diesen aufgegangen ist; somit konnte der neuere Kult den von dem älteren Kult ausgebildeten künstlerischen Typus übernehmen: die *πότνια θηρῶν*. Es wurde betont, daß man statt von der einen Göttin Artemis eher von einer Mehrzahl von Göttinnen sprechen mußte. Es ist zu bemerken, daß die Epitheta der Artemis öfter als die anderer Götter selbständig auftreten: Orthia, Limnatis, Eukleia usw. Der Name Artemis erscheint als ein Generalnenner, auf den verschiedene verwandte lokale Göttinnen gebracht worden sind. Bei den Großen Göttinnen Arkadiens ist dieser Prozeß nicht über das Anfangsstadium hinausgelangt; in Zoitia wurde die eine der beiden Göttinnen Demeter, die andere Artemis genannt, in Lykosura hat Artemis sich eingedrängt. Die arkadischen Großen Göttinnen sind umfassender und barbarischer als Artemis, ihr aber sehr nahe verwandt. Es scheint also die Annahme berechtigt, daß die griechischen Einwanderer den Glauben an in der freien Natur waltende Wesen mitgebracht haben, dem verwandte minoische Gottheiten entgegenkamen. Die Arkader gehören zu der älteren Schicht der Einwanderer; bei ihnen sind jene Wesen ursprünglicher, umfassender, wilder. Bei den Dorern, die später hinzukamen, wird der allgemeine Fruchtbarkeitscharakter mehr hervorgekehrt, und hier werden sie zu der einen Göttin Artemis zusammengefaßt. In den abgeschlossenen Bergtälern Arkadiens und den dem großen nivellierenden städtischen Kulturstrom entrückten Landschaften des Peloponnes haben diese Göttinnen einen sehr ursprünglichen Charakter bewahren können.

Auch bei den Joniern muß Artemis einmal einen ähnlichen Charakter gehabt haben, sonst hätte sie kaum mit der kleinasiatischen Großen Göttin identifiziert werden können, ein Vorgang, der dann weiter auf Ma, Anahita und sogar die babylonische Nana ausgedehnt worden ist. Die Identifikation ist alt und muß von den griechischen Kolonisten an der Westküste Kleinasiens ausgegangen sein. Da nichts bekannt ist von der Urform der Leukophryene in Magnesia a. M. und der viel verehrten Göttin von Perge in Pamphylien,¹ muß man sich an die wichtigste, die ephesische Artemis halten. Ihr Tempel lag in einem so sumpfigen Gelände, daß das einströmende Wasser den Ausgrabungen die größten Schwierigkeiten bereitete. Die mehrmals umgebauten Tempelanlagen gehen in die hocharchaische Zeit, das 8. Jahrhundert, hinauf. Aus dieser ganzen Zeit bis in das 4. Jahrhundert gibt es keine Spur von dem Bild mit den vielen Brüsten, von dem später berichtet wird, dagegen ist der *πότνια θηρῶν*-Typus neben anderen Typen, u. a. einer Frau mit einem Kind, vertreten.² Die ephesische Göttin gehört ohne Zweifel zu

riern und Illyriern die Rede gewesen ist.

¹ Charakteristisch ist, daß Kollekte für sie eingesammelt wurde; siehe die Opferordnung SIG.³ 1015; B. Pace, *Diana Pergaea*, *Anatolian Studies to W. Ramsay*, 1923, S. 297 ff.

² *Excavations at Ephesos*, D. G. Hogarth, *H. d. A.* V, 2, 1 2. A.

garth, *The Archaic Artemisia*, 1908, S. 323. Gegen den Versuch von E. Löwy, *Zur Chronologie der frühgriechischen Kunst*, *Sitz.-Ber. Akad. Wien* 213 Nr. 4, 1932, die älteren drei Tempel abzulehnen und die Funde auf frühestens 550 v. Chr. hinunterzudatieren, s. E. Gjerstad, *Stu-*

der Reihe der kleinasiatischen Göttinnen, deren bekannteste Vertreterin die Große Mutter oder die Bergmutter ist. Trotz ihres Namens ist sie keine mütterliche Göttin im eigentlichen Sinn – sie hat keine Nachkommenschaft außer Attis, der zugleich ihr Liebhaber ist –, sondern eine Göttin des freien Naturlebens. Deswegen konnten die Griechen sie in ihrer Artemis wiederfinden, die ebenfalls eine Göttin des freien Naturlebens ist; Artemis ist auch nicht mütterlich; die Spuren, die man – als es Mode wurde, allen Göttinnen mütterliche Züge zuzusprechen – aufzufinden bemüht war, sind so gering und weithergeholt wie möglich. Daß Artemis jungfräulich ist, beruht, wie schon oben (S. 438) gesagt, darauf, daß sie selbstherrlich ist und daher keinen Gatten duldet. Die griechischen Göttinnen sind – soweit nicht ein besonderer Anlaß vorliegt, wie bei Demeter und Aphrodite – zu erhaben, um sich in Liebesbeziehungen zu Menschen einzulassen, also wurde Artemis zur Jungfrau; die Jungfräulichkeit stand der rüstigen Jägerin, einer griechischen Virago, vorzüglich an, und ihr Wert wurde wohl durch die Keuschheitsvorschriften in verschiedenen Kulturen hervorgehoben und in Mythen und von Dichtern gefeiert.

Bei Homer und in dem jonischen Gebiet ist Artemis im übrigen hauptsächlich die Jagdgöttin. Wie schon bemerkt, entfremdeten sich sowohl die ritterliche homerische Gesellschaft wie das städtische Leben der Jonier der freien Natur und ihrem Leben. Was ihnen blieb, war das Vergnügen, das der Ritter und ab und zu der Städter in der freien Natur finden konnte, die Jagd. Darum wurde Artemis besonders als Jagdgöttin gefeiert. In Böotien und Attika tritt eine andere ihrer Funktionen stark hervor; sie beschützt die Eheschließung und die Geburt. Auch dies war nur möglich, weil ihr Walten in der freien Natur in den Hintergrund getreten war; Böotien war ein Land der Ackerbauer. Mit dem Staatsleben tritt Artemis sehr selten in Verbindung; der Kult der Artemis *βουλαία* oder *βουληφόρος* in Athen und Milet¹ ist eine Ausnahme; vielleicht hat das Epitheton *βουλαία* lokale Beziehung wie *ἀγοραία*. Stadtkönigin ist Artemis nicht.

Die in der freien Natur waltende Göttin, Artemis, hat Wilamowitz packend als „die Göttin des Draußen“ geschildert. Der primitive Mensch ist zwar mit der freien Natur wohlvertraut, doch ist sie ihm mit ihren zerklüfteten Bergen, dichten Wäldern, nassen Sümpfen und mit den wilden Tieren, denen er auf seinen Jagdzügen begegnet, zugleich auch unheimlich. Er fühlt sich heimisch und sicher in seiner Hütte innerhalb seines Hof-

dies in archaic Greek Chronology II, Ephesus, Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology XXIV, 1937, S. 15 ff.; nach ihm gehört der älteste Bau, ein offenes Heiligtum in einer sumpfigen Niederung, der Zeit um 650. Vgl. R. Vallois, L'Artémision d'Ephèse, Mélanges Glotz, 1932, S. 839 ff. C. T. Seltman, The Wardrobe of Artemis, Numism. Chronicle XI, 1952, S. 33 ff., trägt auf Grund einer Untersuchung der Münzen die Ansicht vor, daß das alte Xoanon des Endoios mit schmückendem Beiwerk ausgestattet war; die sog. Brüste seien eigentlich Datteln;

multimammia wird die Göttin erst von Minucius Felix, Octavius 21, und *πολύμαστος* von Hieronymus, Comm. in Epist. ad Ephesios 26, p. 441 Migne, genannt.

¹ IG. III² 916 [848, 890, 917, 967, 977]; Hesperia, Suppl. I, 1938, Nr. 92, Opfer der Prytanen an Artemis Bulaia neben Apollon Prostaterios in attischen Volksbeschlüssen seit ung. 124/23 v. Chr. Milet, BCH. I, 1877, S. 288; sie hieß hier *Ἀρτεμις βουληφόρος Σκιρίς* und stand wohl in Verbindung mit dem Geschlecht der *Σκιρίδα* und war eine Form der Muttergöttin, da Geldsammlungen für sie gemacht wurden, SIG.² 660.

geheges.¹ Es ist richtig, daß der Glaube an Artemis in diesem Gefühl seinen Nährboden hat; es gibt aber auch noch andere Wesen des „Draußen“, sowohl männliche wie weibliche, u. a. die Nymphen (o. S. 244 ff.). Mit ihnen ist Artemis am nächsten verwandt, sie hat dieselben Wirkungsgebiete wie jene und noch einige mehr, da die Flußnymphen den Flußgöttern gewichen sind; übrigens werden auch Flußnymphen erwähnt. Die Nymphen sind Geburtsgöttinnen und werden von schwangeren Frauen verehrt; sie sind nicht immer lieblich und hold, sondern vermögen auch zornig und schrecklich zu sein. Abgesehen von Dionysos ist Artemis die einzige Gottheit, die regelmäßig von einem Gefolge, von den Nymphen umgeben erscheint, und zwar nicht nur in der Poesie,² sondern auch im Kult und in Kultlegenden, z. B. in Karyai und Letrinoi. Vielleicht bezeichnen die nicht seltenen Epitheta Ἀγεμώ und Ἡγεμόνη sie als die Führerin der Nymphen. Sie spielt und tanzt mit ihren Nymphen, wie die Mädchenchöre an vielen Orten in ihrem Dienst tanzen; die Nymphen ähneln darin den Elfen des germanischen Volksglaubens. Homer schildert, wie die Göttin, von ihren Nymphen umgeben, Eber und Hirsche jagt; daher heißt sie κελαιδινή, „die Tosende“ (o. S. 483). Schon vor langem hat Dilthey auf Vorstellungen von Artemis und ihrem Gefolge aufmerksam gemacht, welche der heutigen Volksvorstellung von der wilden Jagd ähnlich sind.³ Vor einem Jahrhundert hat K. O. Müller gesagt, daß Artemis in ihrem Wesen alle Nymphen zusammenfaßt, die auf Fluren und Bergen, in Quellen und Wäldern hausen, und noch früher hat Mitscherlich Artemis aus dem Glauben an die Nymphen entstehen lassen. Das ist durchaus richtig. Aus der kollektiven Schar der Naturdämonen hebt der Adorant eine Gestalt als den Gegenstand seiner Verehrung, als Führer heraus, z. B. die Elfenkönigin, den Seilenos, die Nympe in Vari, und wenn ein Eigenname dieser Gestalt Individualität verleiht, kann sie zum Gott werden (s. o. S. 206 und S. 250). Ein solches Naturwesen mag einfach nach dem Kultort benannt werden, wie die Limnatis, oder nach einem anderen uns unbekannten Umstand, wie die Orthia; sie geht dann selbstverständlich in der Großen Göttin auf, die einen Eigennamen hat. Was dieser Name eigentlich bedeutet und woher er stammt, ist weniger wichtig.

Der Nymphenglaube gehört zu jener unverwüstlichen Urschicht, die sich noch in dem heutigen griechischen Volksglauben erhalten hat, und dem entspricht es, daß Artemis fast die einzige große Göttin ist, von der noch Spuren übrig zu sein scheinen. Oder man sagt wohl besser vorsichtigerweise, daß der heutige Volksglaube unter den Nymphen eine Führerin heraushebt, ebenso wie eine derartige Hervorhebung einmal die Artemisgestalt schuf. Die Gebieterin der Nereiden, wie die Nymphen alle jetzt heißen, wird ἡ μεγάλη

¹ Vgl. das Sprichwort οἰκοὶ βέλτερον εἶναι, ἔπει βλαβερὸν τὸ θύρηφιν Hes., Op. V. 365; Hymn. hom. in Merc. V. 36.

² In dem homerischen Hymnus an Aphrodite V. 117 stellt sich die Göttin als eine Nympe dar, die aus dem Chor der Artemis weggeführt worden ist.

³ K. Dilthey, Die Artemis des Apelles und die wilde Jagd, Rh. Mus. XXV, 1870,

S. 321 ff. Bei Plinius N. H. XXXV 96, *Dianam sacrificantium virginum choro mixtam, quibus vicisse Homeri versus videtur id ipsum describentis*, nimmt er sehr wahrscheinlich *sacrificantium* als eine irrtümliche Übersetzung von θουοουσών an. Was der wilden Jagd ähnlich ist, bezieht sich jedoch mehr auf die mit Artemis identifizierte Hekate.

κυρά oder ἡ πρώτη, ἡ μεγαλύτερη genannt,¹ ihr Name wird auch als ἡ κυρά Κάλω angegeben. Es wird erzählt von der βασίλισσα τῶν βουνῶν, die mit einem Gefolge von Neraiden über die Berge hinstürmt oder in einem Waldtal tanzt. Sie wird im Anfang des 17. Jahrhunderts von Leo Allatius und einem chiotischen Lokalschriftsteller und vielleicht schon im Mittelalter von Michael Psellos erwähnt.² Der heutige griechische Volksglaube ist unter dem Druck des Christentums und der Bildung, welche sie in die Unterschichten des Volkes und des Glaubens herabgedrückt haben, zum Urgrund zurückgekehrt, aus dem die Führerin der Naturwesen sich gerade aus ihrer Schar zu erheben und loszulösen anfängt. Innerhalb des Polytheismus konnte auf diese Weise eine große Göttin entstehen, bei der jedoch der Urgrund nie ganz verwischt worden ist. So ist Artemis zugleich die urtümlichste griechische Göttin und diejenige, der das längste Nachleben beschieden war.

Eine stillschweigende Voraussetzung der hier gegebenen Darstellung ist, daß Artemis ursprünglich selbständig und nicht die Zwillingsschwester des Apollon war. Wenn das auch der jetzt herrschenden Meinung entspricht, so ist doch ein Versuch zu erklären, wie diese Verbindung zustande gekommen ist, erforderlich. Unten (S. 559 ff.) werden die Gründe für die Ansicht, daß Apollon aus Kleinasien gekommen ist, dargelegt werden. Seine und der Artemis Mutter, Leto, ist in der Südwestecke Kleinasiens heimisch, denn dort hat sie ihre Kulte, nur dort werden mit ihrem Namen gebildete Personennamen angetroffen.³ Das Problem wäre leicht zu klären, wenn Leto eine Tochter mitgebracht hätte, die mit Artemis hätte identifiziert werden können; darauf deutet aber keine Spur. Der einzige Ausweg scheint zu sein, den Herrn der Tiere heranzuziehen, der in der minoischen Zeit neben der Herrin der Tiere stand und wie sie ein Jagdgott war und den Bogen trägt.⁴ Der Typus des πόρνιος θηρῶν kam noch in der archaischen Zeit, obgleich selten, vor; die besten Beispiele stammen aus Sparta (Taf. 30, 1; S. 310). Wie er damals benannt wurde, wissen wir nicht. Der minoische Herr der Tiere, der neben der Herrin der Tiere eigentlich überflüssig erschien, mag jedoch mit dem bogenträgenden Apollon identifiziert worden sein, weil er wie dieser den Bogen als Attribut hatte; es gibt keinen anderen Gott, an den er Anschluß hätte finden können. Damit war es aber mit seiner Selbständigkeit aus, er mußte schwinden neben der mit ihm identischen Herrin der Tiere. Und so ist Apollon zum Bruder der Artemis geworden. Diese Erklärung ist zwar hypothetisch, darf aber gelten, bis eine bessere gefunden ist.

¹ Schmidt, Volksl. S. 107.

² Lawson, Greek Folklore S. 162 ff.

³ E. Sittig, Nom. theoph. S. 35 f.; vgl. unten S. 562. Die Kulte in Griechenland sind unbedeutend und spät, s. Nilsson, MMR. S. 444 A. 3. Daß Leto ein Temenos und einen archaischen Tempel auf Delos hatte (R. Vallois, BCH. LIII, 1929, S. 205 ff.), beweist nicht, daß sie dort die älteste Göttin war, wie E. Bethe, Leto auf Delos, Hermes LXXI, 1936, S. 351 ff., unter Heranziehung des homerischen Hym-

nus auf Apollon zu erweisen sucht; vgl. ders., Das archaische Delos und sein Letoon, ebd. LXXII, 1937, S. 190 ff. Vielleicht findet sich eine Spur der einstigen Selbständigkeit beider in der Angabe des homerischen Hymnus auf Apollon, V. 15 f., daß Leto den Apollon auf Delos und die Artemis auf Ortygia gebär. Spiele, der Leto und der Göttin Rome gewidmet, mit Aufführung von Tragödien in Kaunos, Inschrift JHS. LXIII, 1953, S. 31 f., Nr. 13.

⁴ Nilsson, o. S. 294; MMR. S. 445 f.

H. Hermes

1. Die Kulte, die Steinhaufen. Hermes wird unter die großen olympischen Götter gerechnet, in Wirklichkeit ist er nicht gleichen Ranges mit ihnen, sondern nimmt eine dienende, niedere Stellung ein. Bei Homer ist er der Wegweiser und der Bote der Götter, der nicht aus eigenem Antrieb handelt. Zeus sendet ihn im Ω , daß er den Priamos in das Lager der Griechen geleite; er geht zu Kalypso, um ihr den Befehl der Freilassung des Odysseus zu überbringen (ϵ 29 ff.; vgl. α 84 ff.), und zu Aigisthos, um ihn zu warnen (α 38 ff.); er überbrachte Pelops das Szepter im Auftrag des Zeus (B 103 ff.). In der zweiten Nekyia geleitet er die Seelen der ermordeten Freier in die Unterwelt. Diese Aufgaben sind ihm immer geblieben. Er ist ein alter Gott; er hat bei Homer Beinamen altertümlichen Gepräges, die zum Teil nicht sicher gedeutet werden können: $\delta\omega\tau\omicron\rho\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\omega\nu$ (ϑ 335), $\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\tau\omicron\rho\varsigma\ \text{'}\text{Ἀργειφόντης}$,¹ $\acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}\chi\eta\tau\alpha$, $\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\upsilon\acute{\nu}\iota\omicron\varsigma$,² $\sigma\acute{\omega}\kappa\omicron\varsigma$. Im Kult herrscht ein entsprechendes Verhältnis. Obgleich Hermes einer der populärsten und am häufigsten dargestellten Götter ist, hat er wenige Feste, Tempel und öffentliche Kulte; die vielen Kulte, die ihm später als dem Schutzgott der Schulen und Palästren zugewachsen sind, können füglich nicht hier in Betracht kommen. Von anderen Festen gibt es nur drei;³ dagegen scheint es freilich zu sprechen, daß der Monatsname Hermaios, Hermaion, recht verbreitet ist;⁴ vielleicht bezieht sich dieser Name auf ein Totenfest (vgl. u. S. 509). Wenn man das umfängliche Material, das für seinen Kult zusammengebracht worden ist,⁵ sichtet, bleibt recht wenig von einschlägiger Bedeutung übrig.

¹ Gewöhnlich als „Töter des Argos“ gedeutet; über das Formale P. Kretschmer, Glotta X, 1920, S. 45 ff. Nach Rhys Carpenter, Argeiphontes: A Suggestion, Amer. J. Arch. LIV, 1950, S. 177 ff., ist $\acute{\alpha}\rho\gamma\acute{\omicron\varsigma}$ ein altes Wort, das 'Hund' bedeutet, folglich bedeutet $\acute{\alpha}\rho\gamma\epsilon\iota\phi\acute{\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\eta\varsigma}$ einfach 'Hundetöter'. Dazu schreibt mir Professor Frisk: „Seine Deutung von $\acute{\alpha}\rho\gamma\epsilon\iota\phi\acute{\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\eta\varsigma}$ (eine von der Metrik veranlaßte Umbildung von $\acute{\alpha}\rho\gamma\omicron\phi\acute{\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\eta\varsigma}$) ist ganz ansprechend. Doch möchte ich nicht von einem vorgriechischen $\acute{\alpha}\rho\gamma\omicron\varsigma$ ausgehen, sondern von dem griechischen Wort $\acute{\alpha}\rho\gamma\acute{\omicron\varsigma}$, 'schnell', das oft von Hunden gesagt wird. Die übliche Annahme, daß $\acute{\alpha}\rho\gamma\acute{\omicron\varsigma}$ aus * $\acute{\alpha}\rho\gamma\acute{\omicron\varsigma}$ kommt, ist m. E. zweifellos. Es entspricht hinsichtlich seiner Form und Gebrauch vollständig Sanskr. $\check{r}i\acute{r}\acute{a}$ -; wie dies eine als Vorderglied von Zusammensetzungen vorkommende Nebenform $\check{r}i$ - hat, so hat auch das griechische Wort $\acute{\alpha}\rho\gamma\iota$ - z. B. $\acute{\alpha}\rho\gamma\iota$ - $\tau\omicron\upsilon\varsigma$. Am natürlichsten ist $\acute{\alpha}\rho\gamma\acute{\omicron\varsigma}$ als eine verkürzte Form von $\acute{\alpha}\rho\gamma\iota$ - $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ zu betrachten (vgl. $\sigma\tau\alpha\acute{\nu}\omicron\varsigma$ = $\sigma\tau\alpha\acute{\nu}\omicron\tau\acute{\omega}\gamma\omega\nu$ u. s. w.). $\acute{\alpha}\rho\gamma\iota$ - $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ mag als eine mehr oder weniger poetische Bezeichnung des Hundes verwendet worden sein, wie Sanskr. $\check{r}i$ - $\check{p}i\check{y}\acute{a}$ -, eig. 'schnell

fliegend' (vom Adler, Falken), das von dort ins Iranische und Armenische übernommen in ein reines Appellativum übergegangen ist: 'Adler', avestisch $\text{'}\text{ərəzi\acute{f}ya$ -, armenisch $\text{'}\text{arēvi$. Besonders das Epitheton des Hermes $\kappa\upsilon\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta\varsigma$ legt es nahe, $\acute{\alpha}\rho\gamma\epsilon\iota\phi\acute{\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\eta\varsigma}$ auf ähnliche Weise zu deuten.“ – $\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\tau\omicron\rho\varsigma$ zum Stamm $\kappa\tau\epsilon\rho$ -, $\phi\theta\epsilon\rho$ - den Todesgott bezeichnend. C. Østergaard, Hermes XXXVII, 1902, S. 333 ff.

² C. M. Bowra, JHS. LIV, 1934, S. 68, erklärt nach dem Vorgang Børgks, Philol. XI, 1856, S. 384, ansprechend dieses dunkle Epitheton mit dem Hinweis auf Hesych $\omicron\upsilon\acute{\nu}\epsilon\iota$ · $\delta\epsilon\upsilon\rho\omicron$ · $\delta\rho\acute{\alpha}\mu\epsilon$ · $\text{'}\text{Ἀρχάδες$ und $\omicron\upsilon\delta\omicron\nu\omicron$ · $\text{'}\text{Κύπριοι δρόμων$.

³ Nilsson, Gr. Feste S. 392 ff.

⁴ Ätolien, Böotien, Argos, Epidauros, Kreta, der gemeintheßalische Kalender und Thaumakoi, Magnesia in Thessalien, Keos, Halikarnassos; bemerkt von E. Bischoff, Berl. philol. Wochenschrift, 1907, S. 953. Das Alter der Kalender ist sicher nicht einheitlich; darüber wissen wir leider sehr wenig. Es ist schwierig anzunehmen, daß Hermesfeste verschollen sind, wie es z. B. den Gamelien und Elaphebolien erging.

⁵ Artikel in RL. von Roscher, der Her-

Abgesehen von Münzen und Weihungen ist kein Kult des Hermes aus Thessalien und dem westlichen Zentralgriechenland überliefert. In Böotien gibt es das unten (S. 506) zu erwähnende Fest in Tanagra, wo er zwei Tempel hatte,¹ einen Altar des Epimelios im Koroneia und einen Hain mit einem Bild in Korseia;² ob das von Thukydides erwähnte Hermaion nahe Mykalessos³ ein Heiligtum oder ein Steinhäufen war, ist nicht zu entscheiden. Aus dem gut bekannten Attika werden Hermen und eine Anzahl von Statuen erwähnt; im Kult tritt er dort neben anderen Göttern, besonders den Nymphen, auf.⁴ Die in den Inschriften der Inseln erwähnten Kulte gehören der Palästra oder den Vereinen an; Feste aus Chios und Kreta werden unten erwähnt (S. 508). Der Peloponnes ist ergiebiger. In Korinth hatte Hermes einen Tempel,⁵ in Pharai ein orakelgebendes Bildnis und eine Quelle,⁶ in Pellene war ein wohltätiges Bild des Hermes δέλιος und ein Agon, der vielleicht alt sein mag,⁷ in dem eleischen Kyllene war ein Phallos sein Bild,⁸ nahe Tegea lag der Tempel des Hermes Aipytos,⁹ in Megalopolis, wohin die Kulte der Umgegend zusammengebracht worden waren, hatte Hermes Akakesios einen Tempel, ein zweiter, in den er sich mit Herakles teilte, lag am Stadion und war agonistisch.¹⁰ In Pheneos wurde er besonders verehrt, hatte Tempel und Spiele; die Pheneaten hatten in Olympia den Hermes Kriophoros des Onatas geweiht.¹¹ Oberhalb Pheneos liegt Kyllene, an welchen Berg der Mythos von der Geburt des Hermes geknüpft ist; schon in den ersten Versen der zweiten Nekyia heißt er Kyllenios; die Spiele unterhalb der Kyllene, die Pindar erwähnt,¹² dürften mit den pheneatischen identisch sein; der Dichter fügt hinzu, daß Hermes viele Opfer erhielt und das männerreiche Arkadien ehrte. Auf dem Gipfel des Berges sah Pausanias einen verfallenen Tempel mit einem Holzbild des Gottes. Die Geburtslegende ist so fest wie kaum eine örtlich gebunden.¹³ Hermes wurde immer in besondere

mes als Wind- und Luftgott deutet und, wenn auch zögernd, an der etymologischen Verknüpfung mit dem indischen Sarameyas festhält, und Scherer; in PW. von Eitrem; Farnell, *Cults* V S. 1 ff.; J. Toutain, *Hermès, dieu social chez les Grecs*, *Revue d'histoire et de philosophie relig.* XII, 1932, S. 289 ff., hebt kurz seine kollektive und soziale Bedeutung hervor, was für die entwickeltere Stufe selbstverständlich ist. L. Deroy, *La sandale ailée et l'origine hittite du dieu Hermès*, *Athenaeum* XXX, 1952, S. 59 ff., hat seine These nicht wahrscheinlich machen können.

¹ Des Promachos und des mit dem Fest zusammenhängenden Kriophoros, Paus. IX 22, 1.

² Ebd. IX 34, 3 bzw. 24, 5.

³ Thuk. VII 29.

⁴ Agonistische Feste, Deubner, *Att. Feste* S. 217.

⁵ Paus. II 2, 8.

⁶ Ebd. VII 22, 2 u. 4.

⁷ Ebd. VII 27, 1; die Scholien finden eine Anspielung darauf in Aristoph., *Av.*

V. 1421.

⁸ Ebd. VI 26, 5. Hierauf und nicht auf die arkadische Kyllene müssen die übrigen Stellen bezogen werden, die von dem Phallos als dem Bild des Hermes sprechen, das von den Kylleniern verehrt wurde: Artemid. I 45; Philostr., *vita Apoll. Tyan.* VI 20; Lukian, *Jup. trag.* 42; Hippolyt, *refut. haer.* V 7, 29; er war zum Genius des Orts geworden.

⁹ Paus. VIII 47, 4.

¹⁰ Ebd. VIII 30, 6; 32, 3.

¹¹ Ebd. VIII 14, 10 bzw. V 27, 8; u. S. 506.

¹² Pind., *Ol.* VI V. 77 ff.

¹³ Die Zeit des homerischen Hymnus an Hermes, in dem die Legende ausführlich erzählt wird, ist sehr schwierig zu bestimmen. Der Versuch von S. Eitrem, *Der hom. Hymnus an Hermes*, *Philol.* LXV, 1906, S. 248 ff., ihn in das 5. Jahrh. hinabzudatieren, ist nicht glaublich. L. Radermacher, *Der hom. Hermes hymnus*, *Sitz.-Ber. Akad. Wien* 213, 1933, Nr. 1 rückt ihn nahe an die alte Komödie an. Der Vers 61 kann aber nur in der archaischen Zeit gedichtet worden sein. Ferner, *The Ho-*

Beziehung zu Arkadien gebracht;¹ die Pfeiler mit oder ohne Kopf, die nach ihm Hermes benannt wurden, waren in Arkadien äußerst populär (o. S. 206). Alles deutet darauf, daß Arkadien das Stammland des Hermes ist, oder wenigstens die Bedingungen, unter welchen sein Kult entwickelt worden ist, am getreuesten darstellt. Die mit Hermes gebildeten theophoren Namen sind in Arkadien besonders zahlreich und auch in Argolis häufig; auch Kylonios kommt als Personennamen vor.²

Aus dem Umstand, daß die Tempel und Feste des Hermes wenig zahlreich sind, den Schluß zu ziehen, daß sein Kult spärlich war, wäre sehr voreilig. Er gehört im Gegenteil zu den populärsten Göttern Griechenlands; seine Verehrung fand aber besonders in kleinen, ländlichen und privaten Kulturen statt. Das sprechendste Zeugnis dafür sind die zahlreichen Hermen, von denen viele auf uns gekommen sind. Die ländliche Seite seines Kults tritt in seiner engen Verbindung mit den Nymphen hervor, deren Reigen er führt; schon Eumaios trennt bei der Mahlzeit einen Teil als Opfer an Hermes und die Nymphen ab (ξ 435); er und die Silenen buhlen mit den Nymphen,³ und wenn Aristophanes die Frauen den Hermes Nomios, Pan und die Nymphen anrufen läßt,⁴ sind damit die athenischen Nymphenreliefs zu vergleichen, welche auch Acheloos hinzufügen (o. S. 247). Der Hirtengott Pan, der in dem homerischen Hymnus an Pan Hermes' Sohn genannt wird, teilt sich mit ihm in diese Seite seines Wesens. Hermes erscheint auf einigen bemerkenswerten Vasenbildern von Satyrn umgeben.⁵ Seine Verbindung mit Aphrodite ruht auf derselben Naturgrundlage; seine Beziehungen zu Apollon sind mehr mythologisch und diejenigen zu Herakles palästrisch.

Der Name kommt in vielen Spielarten vor: 'Ερμείας, 'Ερμάων, 'Ερμᾶν, "Ερμαιος, "Ερμανος u. a. Er gehört zu den sehr wenigen Götternamen, die etymologisch durchsichtig sind und außerdem Licht auf den Ursprung des Gottes werfen. ἔρμαξ, ἔρμαϊον, ἔρμαϊος λόφος bedeutet Steinhaufen,⁶ diese waren dem Hermes heilig;⁷ Hermes ist „der vom Steinhaufen“. Diese schon

meric Hymns² ed. by T. W. Allen u. W. R. Halliday, 1936, S. 267 ff.

¹ Z. B. im Hymnus V. 2, Κολλήνης μεδέοντα καὶ Ἀρκαδῆς πολυμήλου.

² E. Sittig, Nom. theoph. S. 111 ff.

³ Hymn. hom. in Ven. V. 262.

⁴ Aristoph. Thesm. V. 977 f.

⁵ Der leierspielende Hermes von drei bocksfüßigen Satyrn umtanzt, Oxybaphon der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. in Gotha, Mon. dell' Instituto IV Tf. 34; dieselbe Verbindung auf einem verschollenen Krater aus Chiusi, Arch. Zeitung XIII, 1855, Anzeiger S. 6; vgl. Hermes XXII, 1897, S. 293 f. Ebenso auf dem S. 447 A. 1 (Taf. 39, 1) erwähnten Krater mit der Anodos der Pherephatta. Hermes und ein panartig gebildeter Satyr bei dem Auftauchen der Aphrodite auf einer Pelike aus Rhodos, Clara Rhodos IV, 1931, S. 103 ff. Abb. 90, 91; vgl. E. Buschor, Sitz.-Ber. Akad. München 1937 Nr. 1 S. 16. Stark ithyphallische, bekleidete Hermesstatue mit

Zackenkrone, der Gott hat den Caduceus in der linken und einen großen Humpen in der rechten Hand, links ein tanzender Satyr, rechts eine ruhig dastehende Mänade auf einem Krater aus Kamarina, Mon. ant. XIV, 1905, Tf. LVI.

⁶ ἔρμακες, Schol. Nik. Ther. V. 150; ἔρμαϊον, Strab. VIII p. 343; ἔρμαϊος λόφος, π 471 u. die Kommentatoren z. St. Der Name wurde auf die römischen Meilensteine übertragen. ἔρμα bedeutet dasselbe und dazu Steinfundamente aus Feldsteinen, Dio Chrys. 78 p. 420 Reiske (von Orpheus), τῶν λίθων κινουμένων καὶ συνιόντων ὥστε μεγάλα ἔρματα ἀδροῦσθαι λίθων πηλείων αὐτοῦ; Plut., Lyk. 5, οἷον ἔρμα τὴν τῶν γερόντων ἀρχὴν ἐν μέσῳ θεμένη; Diodor. V 70, ἔρματα τῶν θεμελιῶν.

⁷ Suidas s. v. ἔρμαϊον: ἡ ἀπὸ τῶν σωρῶν τῶν λίθων, αἱ τῷ Ἑρμῇ ἀνέκειντο und ἐπειδὴ λίθων σωρούς ἀφιέρουν τῷ Ἑρμῇ ἐν ταῖς ὁδοῖς ταῖς ἀδελόαις.

von K. O. Müller und Preller aufgestellte Etymologie¹ ist so schlagend, daß nur das Vorhandensein vorausgefaßter Meinungen über das Wesen des Gottes es begreiflich machen, daß sie so lange auf die gebührende Anerkennung hat warten müssen. Steinhäufen und zugleich die Sitte, daß jeder Vorübergehende einen Stein auf den Haufen niederlegt, sind über die ganze Welt verbreitet; in Schweden finden sich solche noch heute häufig. Auf die Erklärungen der Sitte braucht hier nicht eingegangen werden, keine ist allseitig befriedigend; nur das häufige Vorkommen der Steinhäufen und ihre Bedeutung im alten Griechenland sind hervorzuheben.² Bei den aus der Literatur und der Archäologie bekannten Beispielen für den Steinhäufen handelt es sich um ein Grabmal.³ Mitten in dem Steinhäufen stand ein aufgerichteter Stein,⁴ die älteste Form der Herme, oder auch eine Herme. Nach Krinagoras, Cornutus und Babrius scheint es das Gewöhnliche gewesen zu sein, daß die Herme in einem Steinhäufen stand, und Cornutus erwähnt auch die Sitte, daß jeder Vorübergehende einen Stein hinwarf.⁵ Dadurch

¹ Nilsson, Gr. Feste S. 388 ff.; nach dem Vorgang von K. O. Müller, Handbuch der Archäol. § 379, 1, und L. Preller, Gr. Mythol., 1854, S. 250; vgl. L. Curtius, Die antike Herme, Diss. München 1903 S. 11; Wilamowitz, G. d. H. I S. 159. K. Meister, Die homerische Kunstsprache, Preisschriften der Jablonowskischen Gesellschaft, Leipzig XLVIII, 1921, S. 154 f., faßt die homerische Form 'Ερμείας als 'Ερμῆας und führt sie auf 'Ερμῆας zurück. Curtius geht von dem Steinhäufen und der Herme als Grabmal aus. E. Pfuhr, Arch. Jahrb. XX, 1905, S. 80, faßt ἔρμα nicht nur als Grabmal auf, sondern auch als den festen Markstein, der Haus und Hof, Feldmark, Weg und Grab abgrenzt und bezeichnet; so sei Hermes, der Gott von Tor, Grenze, Weg und Grab, entstanden.

² B. Schmidt, Steinhäufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland, N. Jahrb. f. klass. Philol. CXLVII, 1893, S. 369 ff., und nochmals N. Jahrb. f. klass. Altertum, XXVII, 1911, S. 662 f.; die antiken Belege bei de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, 1903, S. 102 ff. Oft behandelt in der ethnologischen und volkskundlichen Literatur, z. B. J. G. Frazer, The Golden Bough³ IX S. 8 ff. Seine Erklärung deckt lange nicht alle Fälle, und der Steinhäufen läßt sich im Altertum nicht als Fluchmal nachweisen (Eur. El. V. 327 f. ist etwas anderes), obgleich die Strafe der Steinigung wohl bekannt war. Die Erklärung, daß der Wanderer seine Müdigkeit in den Stein überzuführen und wegzuerwerfen glaubte, paßt nur für gewisse Gebräuche und erklärt nicht, warum die Steine immer auf dieselbe Stelle niedergelegt werden.

³ ἔρμα τυμβόχωστον, Soph. Ant. V. 849; bei Orchomenos über den im Krieg Ge-

fallenen, Paus. VIII 13, 3; Grab des Laios bei der Schiste, ebd. X 5, 4. Die archäologischen Beispiele sind sowohl vor- wie frühgeschichtlich, was für unsre Beweisführung wertvoll ist. Steinhäufen in der Mitte eines vormykenischen Grabhügels bei Drachmani und eines mykenischen bei Orchomenos, Athen. Mitt. XXXI, 1906, S. 403. Über kleinen spätmykenischen Tholosgräbern in Erganos auf Kreta sind Steinhäufen in solcher Zahl angehäuft, daß der Boden damit bedeckt scheint, Amer. J. Arch. V, 1901, S. 266. Auf Ithaka sind Steinanhäufungen gefunden, die als Grabmale zu deuten sind; die Scherben sind spätmykenisch und protogeometrisch, BSA. XXXIII, 1932-33, S. 22 ff. Ein Tumulus bei Halos in Thessalien bestand hauptsächlich aus Feldsteinen mit ein wenig Erde; er enthielt 16 Feuerbestattungen, deren jede von einem Steinhäufen bedeckt war; die Scherben waren geometrisch, BSA. XVIII, 1911-12, S. 8 f. Ein Grab bei Pikramygdalia in Lakonien bestand aus einem Haufen von Feldsteinen, in welchem ein Stein mit der Inschrift 'Ερμῆας (IG V: 1, 371) gefunden wurde; drei ähnliche Haufen, welche mit den von Pausanias II 38, 7 erwähnten Hermen an der Grenze zwischen Lakonien, Tegea und Argos identifiziert werden, wurden aufgefunden, ebd. XI, 1904-05, S. 137. Die Beispiele ließen sich sicher leicht vermehren, wenn genauer auf sie geachtet würde.

⁴ Vielleicht schon auf dem Tumulus, der die mykenischen Kuppelgräber deckte, wie auf den von Homer erwähnten Grabhügeln, s. o. S. 374.

⁵ Krinagoras, Anthol. pal. VI, 253, V. 6, λιθηλογέας θ' 'Ερμῆας ἰδρύσας, die Szene spielt in Arkadien. Cornutus 15 p. 24. Lang, προσσωρεύουσι δὲ τοὺς λίθους τοῖς 'Ερμῆας ἐκάστου τῶν παριόντων ἕνα τινά

erklärt sich der ätiologische Mythos, daß die Götter, als sie Gericht über Hermes wegen der Tötung des Argos hielten, die Stimmsteine auf ihn warfen;¹ so kam Hermes in einem Steinhaufen zu stehen. Ein mit Ἑρμᾶνος beschrifteter Stein ist in einem Steinhaufen in Lakonien gefunden (S. 504 A. 3), der auch ein Grab war; auch auf den Gräbern wurden Hermen aufgestellt;² ebenso wie die archaische hohe und schmale Stele sind diese ein Ersatz und eine Entwicklung des aufgerichteten länglichen Steines, der den Grabhügel krönte.

Daß Hermen und Steinhaufen als Grenzmarken dienten, wurde oben bemerkt (S. 205). Andere Zeugnisse sprechen die Steinhaufen als Wegezeichen an und geben für ihre Weihung die rationalistische Erklärung, daß Hermes die Wege von Steinen gereinigt hat.³ Ob die Steinhaufen für diesen Zweck angelegt worden sind, scheint sehr zweifelhaft; daß sie in einem pfadlosen Land zu Wegezeichen und Grenzmarken wurden, ist nur natürlich. An dem Steinhaufen wurden dem Hermes Opfer gebracht, die darauf niedergelegt wurden;⁴ die Hermen wurden gesalbt und geölt.⁵ Am vierten Monatstag, der schon in dem homerischen Hymnus der Geburtstag des Hermes ist, wurden ihm Kuchen dargebracht.⁶

2. Die Funktionen des Hermes. Wenn man von den in dem Vorhergehenden dargelegten beiden Voraussetzungen ausgeht, nämlich erstens, daß Hermes ursprünglich das dem Steinhaufen innewohnende Numen ist, und zweitens, daß er einem in einfachen Verhältnissen lebenden Volk, bei dem das Hirtenleben in dem Vordergrund stand, entstammte, lassen sich die vielen Funktionen des Gottes von diesen Ausgangspunkten unschwer verstehen und auf diese zurückführen. Von dem Hirtengott sind dem Hermes immer Spuren geblieben, und in den ältesten Zeugnissen wird diese Seite

αὐτοῖς προστιθέντος; Babr. 48, ἐν ᾧ τις Ἑρμῆς τετράγωνος εἰστίηται, λίθων δ' ὅπ' αὐτοῦ σωρὸς ἦν. Auf einem rotfigurigen böotischen Skyphos aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. steht eine Herme des Priapos in einem Steinhaufen (Taf. 33, 1); schlecht abgebildet bei V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, 1921, S. 53, gut bei G. Watzinger, Griech. Vasen in Tübingen, 1924, Taf. 41.

¹ Et. m. s. v. 376, 1, s. v. ἑρμαῖον nach Xanthos; Schol. π 471, das dafür Antikleides (der Exeget Autokleides, PW. II 2579) anführt; Eustath. z. St. p. 1809, 26 ff.

² Babrius 30. Zu den Gesetzen, durch welche Demetrios von Phaleron dem Grabluxus zu steuern suchte, gehörte das Verbot, Hermen auf dem Grab zu errichten, Cic. de leg. II 65. Archäologische Beispiele fehlen, wohl zufällig, dagegen finden sich Grabreliefs mit Hermen im Bildfeld vielerorts in der hellenistischen und römischen Zeit, E. Pfuhl, Arch. Jahrb. XX, 1905, S. 76 ff. Vgl. Hesych, κάτοχοι λίθοι · οἱ ἐπὶ μνήματα τιθέμενοι καὶ οἱ ἱερεῖς Ἑρμοῦ;

dazu ist zu bemerken, daß Hermes in attischen Fluchtafeln oft κάτοχος heißt.

³ Suidas s. v. ἑρμαῖον siehe o. S. 503 A. 7; Et. m. s. v. p. 375, 55, τὸν σωρὸν τῶν λίθων καὶ συνόλως τοὺς ἐνοδίους λίθους; Schol. π 471 die angedeutete Erklärung, Eustath. z. St. p. 1809, 35 ff. Strab. VIII p. 343, συγγὰ δὲ καὶ ἑρμαῖα ἐν ταῖς ὁδοῖς.

⁴ Vgl. das Sprichwort σῦχον ἐφ' Ἑρμῇ, Hesych. s. v.; vgl. Zenob. V 92; Eustath. zu η 116 p. 1572, 57. Suidas, Phot., Et. m. s. v. ἑρμαῖον · τὸ ἀπροσδόκητον κέρδος ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς ὁδοῖς τιθεμένων ἀπαρχῶν ἃς οἱ ὁδοιπόροι κατεσθίουσιν; diese Opfer wurden wie die δειπνα Ἑκάτης zur Nahrung armer Schlucker. Auf solche Darbringungen bezieht sich Aristoph., Plut. V. 1120 ff.

⁵ Das ist der Witz der unsauberen Babriosfabel 48. Über den Steinkult im allgemeinen s. S. 204 ff.

⁶ Hymn. hom. in Merc. V. 19; Aristoph., Plut. V. 1126 mit Schol.; vgl. Theophrast, Char. 16, 10. Im Hauskult wurden die Hermen und Hekatebilder am Neumondstag gereinigt und bekränzt, Porphy., de abst. II 16 aus Theophrast.

stark hervorgehoben. Nach Homer liebte er besonders den an Schafen reichen Phorbas (Ξ 490); die Tochter desselben Phorbas, die dem Hermes Eudoros gebar, hieß Polymele (II 179 ff.). In der in die Theogonie des Hesiod eingeschobenen Hekatepisode ist Hermes der Vermehrer der Herden von Kühen, Ziegen und Schafen,¹ und der homerische Hymnus endet mit dem Auftrag für ihn, für die Rinder, Pferde, Maulesel, Löwen, Eber, Hunde und Schafe zu sorgen, über die Schaf- und Ziegenherden zu herrschen und daneben der Bote in die Unterwelt zu sein.² Der Hymnus hat seine Aufgaben etwas breit und stattlich ausgemalt, denn wie aus dem letzten Vers hervorgeht und die allgemeine Vorstellung zeigt, sorgt Hermes besonders für das Kleinvieh. Darauf beziehen sich gewöhnliche Beinamen wie νόμιος, ἐπιμήλιος, μῆλοσσοός u. a., und das spiegelt sich in dem ältesten Kunsttypus wider, dem Kriophoros, dem ein langes Nachleben beschieden war. Für den Tempel des Hermes Kriophoros in Tanagra hatte Kalamis eine Statue geschaffen, die den Gott einen Widder auf den Schultern tragend darstellte. Dort trug jährlich bei dem Fest des Hermes der schönste der Epheben ein Lamm auf seinen Schultern um die Stadtmauer herum, ein Abwehrtritt, der wohl aus dem Hirtenleben stammt.³ Im Auftrag der Pheneaten hatte der äginetische Erzgießer Onatas für Olympia einen Hermes geschaffen, der unter dem Arm einen Widder trug; der Gott war in Chiton und Chlamys gekleidet und hatte den kegelförmigen Filzhut auf dem Kopf;⁴ er trägt das Tier, wie die Hirten es zu tun pflegen. Der Typus ist viel älter und u. a. durch eine archaische Kleinbronze aus Andritzana ausgezeichnet vertreten; Terrakotten von demselben Typus und dem zweiten, der den Widder auf den Schultern trägt, sind nicht selten, besonders in Böotien.⁵ Es ist durchaus wahrscheinlich, daß Hermes sich etwas von dem Erbe des minoischen πότης θεῶν angeeignet hat.⁶

Mit Bezug auf die Vermehrung und das Gedeihen der Herden wird oft die phallische Natur des Hermes hervorgehoben, die Herme trägt ja regelmäßig einen oft erigierten Phallos. Wenn man ihn mit dem anderen, urtümlicheren Hirtengott, Pan, vergleicht, merkt man, wie wenig diese Eigenschaft für ihn bestimmend ist; der Phallos, der an den Hermen angebracht wurde, ist ein Heiltum im allgemeinen Sinne; der auf einer Basis in dem eleischen Kyllene errichtete Phallos, der als Bild des Hermes verehrt wurde, steht vereinzelt da.⁷

¹ Hes., Theog. V. 444 ff.

² Hymn. hom. in Merc. V. 567 ff. Bezeichnend auch die Opferordnung aus Theben am Mykale, Inschr. v. Priene 362, Z. 6 ff. (Hermes Κτηνίτης, vgl. o. S. 247 A. 4).

³ Paus. IX 22, 1; über das Fest Nilsson, Gr. Feste S. 392 f. u. Arch. Jahrb. XXXI, 1916, S. 320 = Opusc. I S. 182 f.

⁴ Paus. V 27, 8.

⁵ P. Perdrizet, Hermes Criophore, BCH. XXVII, 1903, S. 300 ff.; F. Winter, Die Typen der figürlichen Terrakotten III: 1, 1903, S. 180; vgl. Athen. Mitt. XV, 1890, S. 359.

⁶ Dies wird energisch hervorgehoben von Jacqueline Chittenden, The Master of Animals, Hesperia XVI, 1947, S. 89 ff. Mit guten Gründen weist sie nach, daß auch in der minoischen Zeit der Steinhäufen ein Kultmal war; ihre stillschweigende Voraussetzung, daß die einwandernden Griechen ihn nicht kannten, ist bei der allgemeinen Verbreitung mehr als zweifelhaft. Den Ursprung des Hermes findet sie in dem dem Steinhäufen innewohnenden Numen, dem je nach den Bedürfnissen verschiedene Funktionen zugeschrieben wurden.

⁷ L. Deubner, Der ithyphallische Her-

Um so stärker tritt eine andere Seite hervor. Die Hirten suchten ihre Herden nicht nur durch sorgfältige Pflege, sondern auch durch Schlaueheit, List und Raub zu vermehren. Die Hauptidepisode des homerischen Hymnus, wie Hermes die Kühe des Apollon stiehlt und durch List die Spuren verwischt, ist im Grund eine echt volkstümliche Geschichte von dem Meisterdieb, an der die Hirten ihr Vergnügen hatten. Kein Wunder, daß Hermes zum Betrüger und Erzdieb geworden ist, wie ihn schon Homer darstellt. Den Großvater des Odysseus, Autolykos, lehrte er Diebstahl und Meineid (τ 395). Ares, den Otos und Ephialtes in einem kupfernen Faß eingesperrt hatten, befreite er listig (E 385 ff.); die Götter mahnen ihn, die Leiche des Hektor zu entwenden (Ω 24 und 109); in beiden Fällen steht das Wort κλέπτειν. Wie die Gestalt des Odysseus uns zeigt, sollte man Derartiges nicht vom strengen moralischen Gesichtspunkt aus beurteilen. Die Schlaueheit und die Kunst, trügerische Mittel zu verwenden, waren auch eine vorteilhafte Gabe der Götter. Hermes ist daher der diebische und schlaue Gott, δς ἐπι φρεσὶ πευκαλίμῃσι κέκασται (Υ 35); er weiß das Wort für schlaue Zwecke zu verwenden und ist daher schließlich zum Gott der Redekunst, der Kunst zu überreden, geworden. Er schenkt der Pandora ψεύδεα θ' αἰμυλούς τε λόγους καὶ ἐπικλοπον ἥθος.¹ Im Hymnus wird er stets φηλήτης genannt. Daher ist er auch der erfinderische Gott, der nach dem Hymnus das Feuerreiben, die Leier und die Syrinx erfindet. Zum Kulturheros ist er nicht geworden, denn dafür fehlt ihm der Ernst.²

Die Steinhäufen, in denen Hermes hauste, dienten als Wegezeichen; der Wegfahrer empfand sich als unter dem Schutz des Hermes stehend und legte auf den Haufen ein wenig von dem mitgebrachten Reisevorrat oder wenigstens einen Stein nieder. So ist Hermes zum Gott der Wanderer und selbst zum wandernden Gott geworden, ἔδιος, ἡγεμόνιος, ἀγήτωρ. Er schützt

mes, Corolla L. Curtius, 1937, S. 201 ff., postuliert den Phallos für das arkadische Bergeheiligtum auf Kyllene (s. o. S. 502; vgl. S. 502 A. 8) und meint, daß der Phallos eigentlich der so gedeutete Malstein des Steinhauens sei, der sich zur Herme entwickelte, welche in Erinnerung an ihre alte Bedeutung phallisch ausgestattet wurde. Es ist wenig wahrscheinlich, daß aus einem Phallosstein eine Herme geworden ist. Phallossteine auf dem Grab sind phrygisch (s. o. S. 419 A. 3), in Griechenland kann man nur an ein Vasenbild und an das Δακτύλου μνημα (Paus. VIII, 34, 2) erinnern, dieses wird aber nicht mit Hermes verbunden. Ein Grabphallos wurde gefunden in Makedonien nahe Strymon. Arch. Anz. 1939, S. 280; eine weiße Lekythos zeigt einen großen Phallos als Grabmonument, British Museum Quarterly III, S. 7 ff., zitiert von Buschor, Ein chorisches Denkmal, Athen. Mitt. LIII, 1928, S. 96 ff.

¹ Hes., Op. V. 78.

² N. O. Brown, Hermes the Thief, 1947, stellt ihn in anregenden, aber z. T. sehr

fraglichen Ausführungen als 'the Trickster', den verschmitzten Betrüger, hin, der in der Urzeit der Gott des sog. stummen Handels war und dann zum idealisierten Bild der Händler und Gewerbetreibenden wurde. Der Hymnus sei im Kreis des Hipparch um das J. 520 entstanden. Vgl. weiter die Besprechungen von Rose, Class. Rev. LXII, 1948, S. 153 f., u. Nilsson, Gnomon XXI, 1949, S. 258 f. - Mit Brown berührt sich etwas J. J. Orgogozo, L'Hermès des Achéens, Rev. hist. rel., CXXXVI, 1949, S. 10 ff. u. 139 ff., indem er Hermes, der bes. ein Gott des glücklichen Zufalls war, vor allem von den kleinen Leuten verehrt werden läßt, wodurch er zum Götterboten herabsank; seine Gestalt wurde durch das achäische Epos verdorben. ἔρμα sei ein vorgriechisches Wort, das das Grabmal bezeichnet, und Hermes wurde dadurch personalisiert, daß er mit dem anonymen Toten verschmolz. Es ist aber dunkel, warum der Widdergott auf den Namen des ἔρμα getauft wurde und mit dessen Gott verschmolz.

die Wegfahrer gegen die Gefahren, die ihnen begegnen, nicht nur gegen böse Menschen und wilde Tiere, sondern auch gegen Spukgestalten, die sich auf den Wegen herumtreiben. Denselben Schutz brauchen die Straßen der Stadt und die Wohnungen der Menschen, deshalb werden Hermen überall vor den Türen und Heiligtümern aufgestellt, was aus Athen besonders bekannt ist.¹ Hermes wird *προπύλαιος* usw. genannt. Er schützt auch die Haustür; bei Aristophanes bittet er, an der Tür als *στροφαῖος* aufgestellt zu werden.²

Daß Hermes der Gott der Wanderer und Wegfahrer ist, hat ihm in der Arbeitsteilung des homerischen Götterstaates die Stellung des Götterboten eingetragen, über die weiter nichts bemerkt zu werden braucht. *ἔρμαϊον* bedeutet Glücksfund; solche waren nicht nur die für den Hermes zurückgelegten kleinen Opfergaben, die Bettlern willkommen waren, sondern auch wertvollere Dinge, die man zufällig auf den Wegen fand. Der wandernde, listige Gott, der unerwarteten Gewinn brachte, wurde natürlich zum Gott des Verkehrs und des Handels; als solchen haben die Römer ihn übernommen und Mercurius genannt. Als Götterbote war er der Überbringer der Befehle der Götter, ihr Herold, gerade die Heroldsgestalt wird im Hymnus als charakteristisch angegeben.³ Der Herold war in der Gesellschaft der alten Zeit eine wichtige Figur und mußte sich durch gute Stimme, Redegabe und Gewandtheit auszeichnen; das lag dem Hermes ausgezeichnet. Einmal zum Boten der Götter geworden, war er in eine dienende Stellung verwiesen; schon in der Odyssee verleiht er dem Diener die Geschicktheit in seinen Beschäftigungen.⁴ Das ist in späterer Zeit weidlich ausgenutzt worden, Hermes wird mit den Zügen des schlechten Sklaven ausgemalt; bei Aristophanes, besonders am Ende des *Plutos*, spielt er eine derb komische, kläglichke Rolle.⁵ Hieraus wird es erklärlich, daß ein paar Feste, in denen das Verhältnis zwischen Herren und Dienern umgekehrt war, an ihn angeschlossen wurden,⁶ ebenso wie seine Geschicklichkeit im Stehlen ihm das samische Fest eingetragen hat, an dem zu stehlen erlaubt war.⁷

Die Steinhäufen in Griechenland waren, soweit ihr Zweck bekannt ist, Grabhügel, und der Grabhügel war von einem aufgerichteten Stein bekrönt. Es ist selbstverständlich, daß die Griechen das wußten, besonders in der alten Zeit, in der Grabhügel aus Steinen aufgeschüttet wurden. Das Numen, das in dem Steinhäufen hauste, erhielt dadurch eine besondere Beziehung zu den Toten, und daraus erklärt sich gerade eine hervortretende Funktion des Hermes, für die sein sonstiges Wesen keine Anknüpfung bietet.⁸ Er heißt

¹ Thuc. VI 27.

² Aristoph., *Plut.* V. 1153; Ω 446 öffnet er die Tür.

³ Hymn. hom. in Merc. V. 331.

⁴ ο 349 ff.; *ἀνδρὶ ἐταίρισσαι*, Ω 335, bezieht sich auf den homerischen *ἐταῖρος*, der zugleich *θεράπων* ist.

⁵ S. Eitrem, *De Mercurio Aristophaneo*, Philol. LXVIII, 1909, S. 344 ff.

⁶ Auf Kreta und in Kydonia, Athen. XIV p. 639 B, vgl. VI p. 263 F.

⁷ Plut., *quaest. graec.* 55 p. 303 D; W. R.

Halliday, *The Greek Questions of Plutarch*, 1928, S. 206 f. Alle drei gehören zu den sog. saturnalienartigen Festen, vgl. Nilsson, *Gr. Feste* S. 393 u. unten S. 512f.

⁸ S. Eitrem, *Hermes und die Toten*, Christiania Videnskabselskabs Forhandling, 1909, Nr. 5, mit manchen Überreibungen und reichem volkswundlichem Material; der ganze Kult des Hermes, auch der häusliche, wird aus dem Totenkult hergeleitet.

oft Chthonios; das Epitheton Psychopompos¹ wird in moderner Zeit oft gebraucht, um ihn in dieser seiner speziellen Funktion zu bezeichnen. Er ist nämlich der Seelenführer,² der den Toten den Weg in die Unterwelt weist, und als solcher ruft er in der zweiten Nekyia die Seelen der ermordeten Freier hinaus und geht ihnen voran, an dem Okeanos und dem Leukadischen Felsen, den Toren der Sonne und dem Volk der Träume vorüber bis auf die Asphodeloswiese. Er ist der Wegweiser und daher geeignet, den Seelen den Weg in das Totenreich zu weisen. In dem homerischen Hymnus wird er in zweiter Linie als der Bote nach dem Hades erwähnt. Bei den Tragikern heißt er daher κῆρυξ μέγιστος τῶν ἄνω τε καὶ κάτω, wird χθόνιος, πομπός und πομπάιος genannt und zusammen mit den Göttern der Unterwelt angerufen;³ er wird auch gelegentlich gebeten, jemanden im Totenreich zurückzubehalten oder von dort heraufzusenden zusammen mit dem βασιλεὺς ἐνέρων, nämlich den Schatten des Dareios bei Aischylos.⁴ Eine so hohe Stellung erhält er aber nur ausnahmsweise; in dem homerischen Hymnus an Demeter ist er Diener wie sonst, Wagenlenker des Hades, der Persephone in die Oberwelt zurückführt.⁵ Er hat einen festen Platz im Totenkult, Ἐρμάου χθονίου steht oft auf thessalischen Grabsteinen.⁶ An dem dritten Tag der athenischen Anthesterien, den Chytren, wurden dem Hermes Chthonios für die Toten Opfer gebracht.⁷ Es ist zu erwägen, ob nicht der Monat Hermaios, Hermaion (o. S. 501), sich auf solche Totenfeste bezieht. In Argos wurde dem Hermes Chthonios am dreißigsten Tag nach der Bestattung geopfert.⁸

Es ist nicht zu verkennen, daß dem Hermes als dem Gott der Toten etwas Zauberes anhaftet. Der Zauber war in der archaischen Zeit keineswegs verschwunden, worauf noch zurückzukommen ist (u. S. 797f.). Auch sonst ist der Zauber ihm nicht fremd; er verrichtet eine wirkliche Zauberhandlung, als er Keuschlamm emporsprießen läßt, um die Kühe des Apollon zu verbergen.⁹ Der Stab, den er trägt,¹⁰ ist ein Zauberstab wie derjenige, mit dem Kirke die Männer schlägt, um sie in Tiere zu verwandeln (x 238, 319); er braucht aber den seinigen in besonderer Weise; er schläfert die Menschen ein oder weckt sie (Ω 343f., ε 47f.). Man sagt, daß er Schlafgott sei, weil Tod und Schlaf Brüder sind; es mag auch sein, daß er diese Macht braucht, um seine

¹ Diodor I 96; Cornutus 16 p. 22 Lang, auch von Charon, Eur. Alk. V. 361.

² P. Raingeard, *Hermès Psychagogue, essai sur les origines du culte d'Hermès*, Thèse Paris 1934, eine breite Darstellung; K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer*, das Mythologem des männlichen Lebensursprunges, *Albae Vigiliae* N. F. I, 1944.

³ Aischyl., *Choeph.* V. 1, 124f.; *Soph. Oed. Col.* V. 1548; *Aias* V. 832; κηρύττει δὲ τὸν Ἐρμῆν bedeutet bei Aischylos, *Choeph.* V. 622, sterben.

⁴ Aristoph. *Pac.* V. 648 f.; bzw. Aischyl., *Pers.* V. 629.

⁵ Hymn. hom. in *Cer.* V. 377.

⁶ IG. IX: 2, Index.

⁷ S. oben S. 181 u. unten S. 595 f.

⁸ Plut., *quaest. graec.* 24 p. 296 F mit dem Kommentar von Nilsson, *Class. Rev.*

XLIII, 1929, S. 122 f. = *Opusc.* I S. 410 ff.

⁹ Hymn. hom. in *Merc.* V. 409 ff.; vgl. S. Eitrem, *Rh. Mus.* LXIV, 1909, S. 334; L. Radermacher a. oben S. 502 A. 13 a. O. S. 145 f. Nachdem er die Wächter eingeschläfert hat, schließt er die Tore auf und stößt die Riegel weg, Ω 445 f. Das erscheint zwar dort als ein natürlicher Hergang, kann aber in den Zusammenhang gestellt werden, der behandelt wird von O. Weinreich, *Türöffnung in Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben*, *Genethliakon* W. Schmidt, *Tübinger Beiträge zur Altortumswiss.* V, 1929, S. 200 ff., obgleich dort nicht herangezogen; vgl. auch den Hymnus V. 146.

¹⁰ R. Boetzké, *Das Kerykeion*, Diss. Gießen 1913; F. J. M. de Waele, *The Magic Staff or Rod*, Nijmegen 1927.

Diebereien ausführen zu können, wie er Schlaf über die Wächter des Schiffslagers ausgießt (Ω 445). Weil er Schlafgott ist, sendet er auch die Träume.¹ Die homerischen Dichter, die mehr der Vornehmtheit als dem Zauber gewogen waren, machten den Stab zu einem goldenen; Hermes heißt χρυσόραπις. In dem homerischen Hymnus schenkt der Stab Reichtum und Wohlergehen in Wort und Tat.² Der Stab heißt ῥάβδος bei Homer und im Hymnus; diesem zufolge hat er drei Zweige und auf Vasen wird er zweigabelig dargestellt.³ Diese zweigabelige Form wurde schon in dem 6. Jahrhundert zu der ineinandergeschlungenen, achtförmigen stilisiert, die den Namen Kerykeion hat, weil der Herold der Götter diesen Stab trägt. Das Kerykeion wurde zum Attribut des Gottes und verlor die zauberische Bedeutung, die der Stab gehabt hatte, so daß man, wenn der Maler der vielberufenen Lekythos in Jena den Hermes darstellte, wie er die Seelen durch die Mündung des Grabpithos hinauf- und hinabzwingt,⁴ das Bedürfnis empfand, dem Gott nicht nur das Kerykeion in die eine Hand, sondern dazu den Zauberstab in die andere zu geben. Aus demselben Grunde trägt Hermes wohl auch auf dem Dresdener Krater (Taf. 39, 1) bei der Anodos der Pherephatta assistierend nicht das Kerykeion, sondern einen zweigabeligen Stab.

Die klassische Gestalt des Hermes ist dadurch bestimmt, daß der gewandte, schnelle Götterbote jugendlich gedacht wurde – auf den rotfigurigen Vasen wird er bald nicht mehr bärtig dargestellt; seine Eigenschaften machten ihn zum Gott der Jugend, der Palästra und der Schule, als welcher er später verehrt wurde.

J. Kronos und die Titanen

Im vorhergehenden ist der Versuch gemacht worden, eine Reihe von griechischen Göttern auf ihre Abstammung aus alter Zeit zu prüfen und besonders zwischen den griechischen und vorgriechischen Elementen zu sondern. In diese Diskussion werden oft auch Kronos und die Titanen einbezogen; das führt zu überaus schwierigen und verwickelten Fragen, die mehr die Mythologie und die Kosmogonie als den Kult betreffen. In ein paar hervorragenden Aufsätzen, die ein jeder, der sich ein Urteil über das Problem bilden will, zur Hand nehmen muß, sind diese Probleme einer eindringenden Untersuchung unterzogen worden.⁵ Pohlenz suchte die Ansicht,

¹ Hymn. hom. in Merc. V. 14, ἡγήτορ' δνειρών.

² A. a. O. V. 529 ff.,

ἔλβου καὶ πλούτου δῶσω περικαλλέα ῥάβδον, χρυσεῖην, τριπέτῃλον, ἀκήριον ἢ σε φυλάξει πάντας ἐπικραίνουσα θεμὸς ἐπέων τε καὶ ἔργων.

Ich gestehe, die Stelle nicht recht zu verstehen. τριπέτῃλον ist wohl „mit drei Zweigen“ richtig gedeutet.

³ So auf dem Krater in Dresden mit der Anodos der Pherephatta, o. S. 476 A. 3; (Taf. 33, 1) auch beide Waele, S. 19 Abb. 2.

⁴ Oben S. 196f.; auch beide Waele Abb. 3 zu S. 64. Anders die o. S. 503 A. 5 erwähnte

Lekythos aus Rhodos, wo Hermes mit Kerykeion und Rute erscheint; vgl. Buschor a. dort a. O.

⁵ Älteres Hauptwerk M. Mayer, Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst, 1887; ders., Artikel in RL.; G. Kaibel, Δάκτυλοι Ἰδαῖοι, Nachr. Ges. d. Wiss. Göttingen, 1901, S. 488 ff.; hier werden Kronos und die Titanen als ältere Götter einer durch die Zeusreligion verdrängten Religion gedeutet und es wird zu zeigen versucht, daß die Titanen phallisch waren. Gegen die Ansicht Ed. Meyers (Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern, Genethliakon

daß die Titanen ältere, von den Olympiern verdrängte Götter¹ sind, mit großer Gelehrsamkeit in umsichtiger Erörterung zu begründen. Eigentlich gilt das nur von Kronos, denn die Titanen sind eine kollektive Gruppe ohne deutlich hervortretende Individuen. Homer nennt unter ihnen nur Iapetos (© 479), und wenn Hesiod auch Okeanos, Koios, Krios, Hyperion, Iapetos, Theia, Rhea, Themis, Mnemosyne, Phoibe und Tethys² zu ihnen rechnet, so liegt die künstlich systematisierende Mache auf der Hand; viele dieser Namen würde man in solch gottesfeindlicher Gesellschaft nicht erwarten. Von den Späteren sind mythologische Gestalten, welche in Gegnerschaft zu den Göttern geraten sind, vor allen Prometheus und Atlas, der bei Homer *δοῶφρων* heißt, hinzugerechnet worden. Der Titanenkampf bei Hesiod ist wenig anschaulich nach dem Vorbild des Gigantenkampfes geschildert und wird später selten erwähnt. „Es ist der Gegensatz zwischen Zeus und Kronos, der den zwischen der olympischen Götterfamilie, die von Kronos, aber nicht den Titanen abstammt, und den *θεοὶ Κρόνον ἀμφὶ ἐόντες* (O 225) nach sich gezogen hat“, sagt Pohlenz. Seine Ansicht suchte er durch den Nachweis zu begründen, daß Kronos ein älterer, auf den Bergeshöhen thronender Wettergott gewesen ist, der von Zeus verdrängt wurde.³ Als Hauptbeweis gilt ihm der Kronoshügel im Olympia und das auf dem Gipfel dem Kronos von den Basilai an der Frühlings-Tagundnachtgleiche gebrachte Opfer.⁴ Diese Beweisgründe sind, wie Wilamowitz bemerkt, hinfällig. Die Kronoshöhen, welche im Westen erwähnt werden, hängen mit der Identifikation des Kronos mit Baal zusammen, von der es sich erübrigt zu sprechen. Was das Opfer auf dem Kronoshügel im Olympia betrifft, so zeigt die Zeitbestimmung nach dem Sonnenjahr eine nachcäsarische Regelung, vielleicht Ursprung; allegriechischen Riten werden nach dem Lunisolarkalender bestimmt.

Kronos scheint im Kult keinen festen Platz zu haben, er ist ein Schatten. Er hat keinen alten, echten Kult, keine Statue außer einer Lebadeia neben Zeus und Hera⁵ – seine Ikonographie blieb immer spärlich –, keinen Tempel außer dem von Peisistratos nach dem Vorbild von Olympia gegründeten (s. S. 512 A. 9), keine Riten. Er ist mythologisch, nicht kultisch. Kein Gewicht kann darauf gelegt werden, daß bei der Befragung des Traumorakels

C. Robert, 1910, S. 171 ff.), daß die Titanen in der Tiefe der Erde waltende fruchtbarkeitsspendende, aber auch vernichtende Mächte sind, spricht die Vorstellung vom Tartaros als einem Schauerort tief unten. Grundlegend sind die Aufsätze über Kronos und die Titanen von M. Pohlenz, N. Jb. f. klass. Alt. XXXVII, 1916, S. 549 ff., und Wilamowitz, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1929 S. 35 ff. Ferner K. Ma-rot, Studi e mat. VIII, 1932, S. 48 ff.

¹ K. v. Fritz, Pandora, Prometheus, and the Myth of the Ages, Rev. of Religion, XI, 1947, S. 227 ff., meint, daß die Titanen in diesen Mythos einbezogen wurden, weil Platz für eine geschichtlich ältere Göttergeneration geschaffen werden mußte und die Titanen z. T. mit den indogermanischen Giganten identifiziert wurden;

hierzu vergleiche altertandnordische Mythologie.

² Hesiod, Theog. V. 133 ff.

³ Nach Kretschmer, Die phrygische Episode in der Geschichte von Hellas, Miscellanea academica Berolinensia II: 1, 1950, S. 176 ff., ist Rhea die phrygische Erdmutter, Kronos ein phrygischer Höhengott, Akrisios sein Doppelgänger.

⁴ Paus. VI 20, 1; vgl. Dionys. Hal. I 34, 3. Es sind die βασιλῆες von Elis, SGDI. 1152, die mit dem Opfer beauftragt worden sind, weil Kronos immer βασιλεύς genannt wird im Gegensatz zu Zeus, der selten diesen Namen trägt. Die Mythen von der Stiftung der olympischen Spiele, in die auch Kronos hineingezogen worden ist (Ringkampf mit Zeus usw.), sind sämtlich jung.

⁵ Paus. IX 39, 4.

des Trophonios außer diesem und seinen Söhnen auch dem Apollon, Kronos, Zeus Basileus, der Hera Henioche und Demeter geopfert wurde,¹ denn hier handelt es sich um eine Aneinanderreihung von Göttern nach späterem Geschmack. Porphyrios erzählt, daß auf Rhodos am 6. Metageitnion dem Kronos ein Mensch geopfert wurde; später wurde der Brauch, wie er sagt, dahin geändert, daß man an dem Fest einen verurteilten Verbrecher vor die Stadt führte und ihn, nachdem man ihn mit Wein berauscht hatte, vor dem Bild der (Artemis) Aristobule tötete.² Der Tag, der 6., auf den alle Artemisfeste fallen, und der Monat, der wie die der Artemis geheiligten Monate in den Frühling fällt, zeigen, daß das Opfer Artemis betrifft; gerade Artemis Aristobule hatte in Athen ein Heiligtum am Schindanger.³ Nachdem Kronos als der Gott galt, dem Menschenopfer dargebracht wurden, wurde dieses Opfer auf ihn gedeutet. Der Brauch ist eher dem Pharmakos der Thargelien verwandt. Es bleibt das Fest der Kronien übrig.⁴ Nach dem Ausweis des Monatsnamens, der sich auf Amorgos, Naxos, Samos, in Priene, Notion, Magnesia a. M. und Perinthos findet, war es im jonischen Gebiet verbreitet; der Monat entspricht in ein paar Fällen, aber nicht immer, dem Skirophorion.⁵ Daß Hekatombaion in Athen einst Kronios geheißen habe,⁶ ist eine Erfindung, die keinen anderen Schluß zuläßt, als daß die Kronien in diesem Monat gefeiert wurden. Der Tag war der der alten Feste, der 12.⁷ Plutarch erwähnt die Feier neben den ländlichen Dionysien als frohes und lärmendes Fest, an dem die Diener schmausten.⁸ Die nähere Beschreibung verdanken wir lateinischen Verfassern, welche sich für die Verwandtschaft des Festes mit den Saturnalien interessieren. Accius sagt, daß auf dem Land und in den Städten frohe Mahlzeiten stattfanden, und dasselbe ist einem Philochoros-zitat zu entnehmen.⁹ Nach den attischen Privatfasti aus der Kaiserzeit wurde dem Kronos am 15. Elaphebolion ein Kuchenopfer dargebracht.¹⁰ Es ist hinzuzufügen, daß es in Theben Kronia mit einem musischen Agon gegeben haben soll.¹¹ Den Kronien ähnliche, aber anderen Göttern zugeteilte

¹ Paus. IX 39, 5.

² Porphyr., de abst. II 54, nicht aus Theophrast. Metageitnion ist eine Verschreibung für den rhodischen Monat Pedageitnyos.

³ Plut. Themist. 22; vgl. H. Usener, Götternamen S. 51.

⁴ Nilsson, Gr. Feste S. 35 ff.

⁵ Priene, Samos; in Magnesia dagegen ἀργομένων σπόρου (o. S. 154), also im Herbst.

⁶ Plut., Thes. 12; Et. m. s. v. Ἐκατομβαιών p. 324, 4.

⁷ Demosth., c. Timocr. XXIV, 26; dazu das Scholion, Κρόνια ἑορτὴ ἀργομένη Κρόνων καὶ Μητρί θεῶν.

⁸ Plut., non posse suav. vivi sec. Epic. p. 1098 B. Vgl. Aristoph. Nub. V. 398, Κρονίων ἔζων καὶ βεκκεσέληνε. Vielleicht bezieht sich Theopomp bei Athen IV p. 149 D. auf ein ähnliches Fest.

⁹ Bei Macrobi I 7, 37 bzw. 10, 22: *Philochorus Saturno et Opi primum in Attica stituisse aram Cecropem dicit eosque deos pro Iove Terraque coluisse instituisseque, ut*

patres familiarum et frugibus et fructibus iam coactis passim cum servis vincerentur. Ops bzw. Terra stimmt zu Μητρη θεῶν in dem A. 7 angeführten Scholion. Wilamowitz a. a. O. S. 36 sieht in *pro Iove Terraque* eine Fehlübersetzung von πρὸ Διὸς καὶ Γῆς, d. h. Tempel des Zeus Olympios und dem Heiligtum der Ge in Athen, neben dem Kronos und Rhea einen Tempel hatten (Paus. I 18, 7), ein Kult, der mit dem des Zeus Olympios aus Olympia eingeführt wurde. Die theologische Mache ist mit den Händen zu greifen. Eine offenbare Flüchtigkeit ist es, daß Getreidernte und Fruchtlese, die zu sehr verschiedener Jahreszeit stattfinden, zusammengeworfen werden. Die Angabe ist für den Kult wertlos; nur sieht man, daß die Mythologie in den von Peisistratos gegründeten Kult des Kronos dessen Gemahlin, Rhea, die ja Mutter der Götter war, hineinbezogen hatte.

¹⁰ IG. III² 1367 = F. S. 3 Z. 23 ff.

¹¹ Ps.-Plut., vita Homeri 3.

Feste wurden auch anderswo in Griechenland gefeiert.¹ In Thessalien wurden bei einem zu Ehren des Zeus Pelorios² gefeierten Fest, den Pelorien, Fremde bewirtet, Gefangene befreit und die Sklaven von den Herren bewirtet. In Troizen würfelten im Monat Geraistios Bürger und Sklaven zusammen, und die Sklaven wurden von den Herren bewirtet. Auf Kreta geschah dasselbe bei einem Fest des Hermes. Auch diese Notizen verdankt man dem Interesse für die Saturnalien, doch sind die Feste ursprünglich griechisch; die Gewährsmänner, der Pergamener Karystios und Baton aus Sinope, lebten in der Mitte der hellenistischen Zeit. Schon Ephoros erzählte, daß es in Kydonia auf Kreta ein Fest gab, bei dem die Freien nicht in die Stadt durften, sondern die Klaroten über alles walteten und sogar die Freien prügeln.³ Hiermit ist weiter das samische Fest zu vergleichen, an dem es zu stehlen erlaubt war (o. S. 508). Bei diesen Festen kommt die allgemein menschliche Neigung, sich einmal frei die Zügel schießen zu lassen und die gewöhnlichen, durch Sitte und Gesetz gebotenen Verhältnisse auf den Kopf zu stellen, zu ihrem Rechte. Derartige Perioden der Zügellosigkeit kommen bei primitiven und Halbkulturvölkern recht häufig vor; in der Ackerbaukultur sind sie zu einem fröhlichen Fest herabgemildert worden, bei dem der Unterschied zwischen Herren und Dienern aufgehoben wird. Die Spuren davon sind in den deutschen Erntefesten und dem Weihnachtsfest im Norden nicht ganz geschwunden. Das komplizierte Hypothesengebäude Frazers von einem jährlichen saturnalienhaften Fest, an dem die Bande des Gesetzes und der Sitten gelöst wurden und ein Saturnalienkönig präsierte, der zuletzt getötet wurde als Vertreter des Königs, der durch einen neuen, kräftigeren ersetzt werden sollte,⁴ ist zum Verständnis dieser Feste entbehrlich. Von einem Saturnalienkönig gibt es keine Spur in Griechenland.

Die kosmogonischen Mythen von Kronos werden in maßgebender Weise in der Theogonie des Hesiod erzählt. Uranos versteckte seine und der Gaia Kinder Γαίης ἐν κυθρῶνι und ließ sie nicht ans Tageslicht hinauf. Auf den Rat der bedrückten Gaia nahm Kronos eine ἀρπην καρχαρόδοντα und schnitt dem Uranos seine Genitalien ab, die er ins Meer warf. Kronos zeugte mit Rheia Kinder, die er sogleich nach ihrer Geburt verschlang, damit keines sich des Himmelskönigtums bemächtige, bis Rheia ihn täuschte und ihm einen in Wickeln eingewickelten Stein⁵ statt des letzten Kindes, des Zeus, darreichte. Zeus wuchs auf und zwang Kronos, den Stein und die übrigen Kinder wieder von sich zu geben. Schließlich kam es zum Kampf zwischen den Titanen und den Olympiern, in dem jene besiegt und in den Tartaros verbannt wurden. Der erste Teil dieses Mythos hat bekanntlich Entsprechungen in Mythen anderer Völker, welche erzählen, wie der Himmel anfangs über der Erde dicht gelagert lag und wie er von ihr getrennt wurde, ein kosmogonischer Mythos, der besonders den Halbkulturvölkern eigen zu

¹ Athen. XIV p. 639 B ff.

² Nach einer Münze von Pharsalos lautet der Beiname Πελορις, Heichelheim, HThR. XL, 1947, S. 67.

³ Athen. VI p. 263 F.

⁴ J. G. Frazer, The Golden Bough³ IX S. 306 ff.; vgl. S. 9 ff.; zur Kritik A. Lang, Magic and Religion, 1901, S. 82 ff.

⁵ Cook, Zeus III S. 927 ff. über den Stein des Kronos.

sein scheint.¹ Daß er bei den Griechen alt ist, zeigt, wie Pohlenz und Wilamowitz hervorheben, das Epitheton des Kronos ἀγκυλομήτης, das sich nur auf diesen Mythos beziehen kann. Bei den Griechen hat der Mythos eine Fortsetzung. Daß Kronos seine Kinder verschluckt und wieder von sich geben muß, ist ein Märchenmotiv, das besonders durch das Märchen von Rotkäppchen bekannt ist. Es ist nicht zu verkennen, daß das Einsperren der Kinder des Kronos in seinem Leib eine deutliche Parallele zu dem von denen des Uranos ἐν κευθμῶνι Γαίης ist.

Das Problem besteht darin, wie diese beiden Teile des Mythos und der dritte, der Kampf, sich zueinander verhalten. An das göttliche Kind der minoischen Religion ist dieser Mythos nur äußerlich angegliedert worden, und moralische Motive, daß Kronos durch seine Untat die Herrschaft verwirkt, sind fernzuhalten. Hier setzt die Deutung Marots ein. Er scheidet zwischen zwei Kronosgestalten, dem Helden der Weltschöpfung, und dem Gottkönig, einem Vegetationsgott, dessen jährlich sich erneuerndes Ebenbild Κρονίων genannt wurde.² Die Wiederaufnahme des Frazerschen Saturnalienkönigs mag auf sich beruhen, es ist aber festzustellen, daß Kronos von Anfang an ein Erntegott war; das bezeugt sein Attribut, die Getreidesichel.³ Daher wurden Erntefeste an ihn angeschlossen, wozu die gewöhnliche Lage des Monats Kronion paßt, der dem Skrophorion entspricht. Das Datum des athenischen Festes, der 12. Hekatombaion, fällt zu spät. Da aber dieses Fest wie das Erntefest der Thalsien eine frohe Privatfeier war, ein fast profanes Freudenfest, von dem keine Riten überliefert sind, konnte es zu beliebiger Zeit gefeiert werden, wenn man gerade Gelegenheit hatte, und da Kronos ein Gott ohne Kult war, konnte ein solches Fest auch anderen Göttern zugeschrieben werden. Das durch die Monatsnamen bezeugte Alter des Festes macht es nicht möglich, Wilamowitz beizustimmen, nach dem die Feste sekundär wären, auf der Vorstellung von dem ἐπὶ Κρόνου βίος gegründet, die erst im achten Jahrhundert entstanden sei, und sich von Ionien nach dem Mutterland verbreitet hätten.

Die Frage, warum der weltverbreitete Mythos von der Trennung vom Himmel und Erde gerade mit dem Erntegott verbunden wurde, kann nur vermutungsweise beantwortet werden. Für die Zuteilung dieser Rolle an den Erntegott scheint kein Anlaß vorzuliegen außer dem äußerlichen Um-

¹ Z. B. Keb und Nut bei den Ägyptern, Rangi und Papa bei den Maoris; Nachweise bei Marot a. a. O. S. 55 A. 1; vgl. S. 60 f. W. Staudacher, Die Trennung von Himmel und Erde, Diss. Tübingen 1942, trägt noch mehr Material zusammen und sucht den Ursprung des Mythos in der indomediterranen Kulturgemeinschaft. Gegen ihn, den Mythos als einen Elementargedanken hinstellend, K. Marot, Die Trennung von Himmel und Erde, Acta Ant. Hung. I, 1951, S. 35 ff. An einen solchen erinnert noch mehr Euripides, Melanippe, fr. 484 N². Der Entmannung des Uranos darf man keinen philosophischen Gedanken unterschieben, wie Pohlenz a. a. O. S. 589 es tut; den Zweck bezeichnet He-

siod, Theog. V. 176 f., mit klaren Worten. Nachdem sie geschah, sind Himmel und Erde getrennt.

² Ähnliche Gedanken entwickelt S. Eitrem, König Aun in Upsala und Kronos, Festschrift til Hj. Falk, Oslo 1927 S. 245 ff. Aun opferte dem Odin neun Söhne, um sein Leben zu verlängern, wurde aber verhindert, den zehnten zu opfern, und starb vor Alter. Eitrem meint, daß ein Sohnesopfer von alters her zu dem Erntegott Kronos gehöre und im Kult begründet sei und daß das Zeuskind die neu emporkeimende Saat verkörpere.

³ Den Beweis dafür siehe bei Nilsson, The Sickle of Kronos, BSA. XLVI, 1951, S. 122 ff.

stand, daß er mit einem schneidenden Werkzeug versehen war, der Sichel, denn ein solches war nötig, um die Tat auszuführen; in dem unten angeführten hethitischen Mythos ist es ein Messer. Eine neue Wendung erfuhr das Problem durch die Entdeckung eines hethitischen, sicher aus dem Hurritischen übertragenen Texts in Boghaz-köi, der auch babylonische Götternamen nennt, und die durch diese Entdeckung veranlaßte zuversichtliche Zurückführung des griechischen Mythos auf den hethitisch-hurritischen.¹ Die Tafeln, die leider z. T. sehr fragmentarisch sind, enthalten zwei Mythen; der erste kann „Das Königtum des Himmels“ genannt werden. Zuerst war Alalu König, er wurde von Anu besiegt, dieser floh aber vor Kumarbi, der seine Männlichkeit abbiß und verschlang, so daß er mit drei fürchterlichen Göttern schwanger wurde, dem Wettergott (?), dem Fluß Aranzah (Tigris) und Tašmišu (einem Begleiter des Wettergottes). Die Fortsetzung ist hoffnungslos zerstört, es scheint aber von der Geburt des Wettergottes die Rede gewesen zu sein. Der zweite trägt den Titel „das Lied von Ullikummi“. Der Wettergott (Teschub) ist König, Kumarbi versucht ihn zu entthronen. Auf seinen Befehl holen die Irširra-Götter ein Kind aus seinem Knie, einen Dioritstein, den er als einen Rebellen aufbrachte. Das Kind wuchs bis in den Himmel, im Meer stehend. Schließlich findet man den Dioritstein auf der rechten Schulter des Riesen Upelluris stehen. Ea befiehlt ihn wegzuschneiden mit demselben Messer, mit dem der Himmel von der Erde weggeschnitten wurde.

Eine unleugbare Ähnlichkeit mit dem griechischen Mythos ist der Kampf der einander ablösenden Göttergenerationen. Anu entspricht Uranos, Kumarbi Kronos, der Wettergott Teschub Zeus: es gibt aber noch eine von Alalu vertretene ältere Generation, die in Griechenland fehlt. Die Situation im zweiten Text entspricht einigermaßen dem Typhoeusmythos; der Kampf ist lokalisiert nahe dem Berg Casius in Syrien. Es wird vermutet, daß diese Mythen über Phönizien nach Griechenland kamen. Sanchuniaton erzählt bei Philon von Byblos von einem Kampf zwischen den Göttergenerationen, und man vergleicht auch die vielbesprochenen Texte aus Ugarit. Es ist zu befürchten, daß man in der Freude über diese wichtige Entdeckung ihre Reichweite überschätzt hat. Die markanteste Übereinstimmung, der Kampf zwischen älteren und jüngeren Göttergenerationen, ist kaum zwingend, er kann unter gewissen Umständen in verschiedenen Ländern unabhängig entstehen. Das Kernstück des griechischen Mythos, die Trennung von Himmel und Erde, fehlt. Daß Kumarbi das Zeugungsglied des Anu abbeißt und verschluckt und davon schwanger wird, entspricht eigentlich recht schlecht dem griechischen Mythos, daß Kronos das Glied des Uranos abschneidet

¹ Zuerst E. Forrer, Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hattireiche, *Mélanges Cumont*, 1936, S. 687 ff., dem sich F. Dornseiff, *Altorientalisches in Hesiods Theogenie*, *L'Antiquité classique* VI, 1937, S. 248 ff. anschließt. Diese Aufsätze sind jetzt überholt durch die ausführliche Behandlung von H. Güterbock, Kumarbi, Mythen vom churriti-

schen Kronos, *Istanbuler Schriften* XVI, 1946, und ders. *The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths*, *Oriental Forerunners of Hesiod*, *Amer. J. Arch.* LII, 1948, S. 123 ff.; ausführliche Besprechung von A. Götz, *Journ. of the American Oriental Society*, LXIX, 1949, S. 178 ff. Siehe auch Bianchi (zitiert o. S. 361 A. 2) S. 150 ff.

und ins Meer wirft. Es wäre wichtiger zu wissen, wer bei der in dem Gesang von Ullikummi sehr kurz angedeuteten Trennung von Himmel und Erde der Handelnde ist. Oder zielt dies auf den Gott, der in dem babylonischen Schöpfungsepos (dort Bel-Marduk) das Ungeheuer Tiamat wie einen Fisch in zwei Hälften spaltete und aus diesen Himmel und Erde machte? Es ist wohl möglich, daß der Mythos, der uns in der hethitischen Version vorliegt, den Kronosmythos beeinflußt hat, sein Ursprung kann er nicht sein. Denn es fehlt das Kernstück des griechischen Mythos, die Trennung von Himmel und Erde.

Gegeben ist der alte kosmogonische Mythos von der Trennung des Himmels und der Erde durch einen ihrer Söhne, der weder einen Götterstaat noch einen Götterkönig voraussetzt, er ist aber so gedeutet worden, daß Uranos durch seinen Sohn vom Himmelsthron gestürzt wurde. In dieser Weise konnte der Mythos erst aufgefaßt worden sein, nachdem in mykenischer Zeit die Vorstellung von dem Götterstaat und seinem König entstanden war. Damals lag eine solche Deutung nahe. Herrscher im Himmel war aber Zeus; also ergab sich die Konsequenz, daß Kronos durch Zeus vom Himmelsthron gestürzt worden war. Wie Kronos Sohn des Uranos war, wurde Zeus Sohn des Kronos und wurde daher, da er im epischen Stil ein Patronymikon brauchte, Kronion genannt. Der Mythos von dem Sturz des Kronos wurde mit einem Märchenmotiv ausgeschmückt, das, wie schon bemerkt, zu der Erzählung von Uranos eine Parallele bietet. Zeus ist von anderen Göttern umgeben, ebenso mußte Kronos andere um sich haben. Die der Zeit geläufigen Vorstellungen brachten es mit sich, daß der Sturz des Kronos als ein Kampf zwischen seinem Gefolge und dem des Zeus dargestellt wurde. Von den Genossen des Kronos gab es kaum Individualnamen außer vielleicht Iapetos; diejenigen, die später aufgezählt werden, sind freie Erfindungen. Sie wurden Titanen genannt. Um diesen Namen zu erklären, sind die verschiedensten Versuche gemacht worden, von denen keiner überzeugend ist, auch nicht der letzte, der die Titanen auf Thrakien zurückführt.¹ Wir müssen hier einen alten Namen unerklärt hinnehmen.

Die alte homerische Vorstellung, nach der Kronos und seine Genossen in das Gefängnis des Tartaros verbannt sind – als Götter konnten sie nicht den Tod erleiden –, wurde von einer anderen abgelöst, die Kronos in den Gefilden der Seligen herrschen läßt. Ihre Entstehung kann verfolgt werden; sie hängt von der Lehre des Hesiod über die Weltalter ab. Weltalter und Göttergenerationen, die aufeinanderfolgende Herrschaft verschiedener Götterkönige bieten sich von selbst als Parallelen an. Das erste Anzeichen findet sich schon an der Stelle der Werke, nach der das goldene Geschlecht von den Göttern unter Kronos geschaffen wurde.² Dann ist der ἐπὶ Κρόνου βίος gleich dem goldenen Zeitalter ein geläufiger Ausdruck geworden, der sogar eine verächtliche Nebenbedeutung des Altmodischen erhielt.

¹ Siehe bes. Wilamowitz a. a. O. S. 51.

² Hes., Op. V. 109 ff.; Kronos Herrscher auf den Inseln der Seligen in der Zudichtung V. 169 mit der Fortsetzung des Papyrus Naville, wo die Befreiung der Titanen erzählt wurde.

II

DIE JÜNGEREN GÖTTER

A. Ares

Ares, der griechische Kriegsgott,¹ ist nach der allgemeinen Ansicht des Altertums, die schon bei Homer erscheint, aus Thrakien gekommen, und dieser Einstimmigkeit ist gewiß Gewicht beizulegen, obgleich es wenig ausmacht, ob Ares ein Einwanderer oder eine zum Gott erhobene Personifikation ist. Homer läßt ihn und seinen Sohn Phobos von Thrakien kommen (N 301); als Ares und Aphrodite aus den Fesseln des Hephaistos gelöst werden, geht sie nach Kypros, er nach Thrakien (ᾠ 361). Ares hat viele Mythen, aber sehr wenige Kulte,² und noch seltener sind charakteristische Kultgebräuche an ihn angeknüpft, obgleich es naheliegen würde, auf den Krieg bezügliche Riten mit seiner Gestalt zu verbinden; diese sind aber überhaupt bei den Griechen spärlich. Der einzige Tempel, der in Nord- und Zentralgriechenland erwähnt wird, ist derjenige unterhalb des Areopags in Athen, auch Opfer und ein Priester werden erwähnt;³ es ist durchaus nicht sicher, daß der Hügel seinen Namen von dem Gott hat (vgl. S. 518 A. 6). Laut einer Inschrift des vierten Jahrhunderts aus Acharnai wurde auf Weisung des delphischen Orakels ein Kult des Ares und der Athena Areia eingerichtet. Eine zweite Inschrift enthält den Eid der Epheben, wo den Schwurgöttern als ἱστορες hinzugefügt sind: ὄροι τῆς πατρίδος, πυροί, κριθαί, ἀμπελοι, ἐλάαι, συκαί,⁴ also das, was bei einem feindlichen Einfall verheert wurde. Auf dem Peloponnes gab es Altäre in Lykosura und Megalopolis,⁵ einen Doppeltempel des Ares und der Aphrodite in Argolis auf dem Weg nach Mantinea, sowie auch auf Kreta in dem Gebiet von Lato,⁶ Tempel in Hermione, Troizen,⁷ Geronthrai und Sparta.⁸ Von eigentümlichen Kultgebräuchen werden zwei erwähnt. Es ist leicht zu verstehen, daß es bei dem zu Ehren des kriegerischen Gottes in Geronthrai gefeierten Fest den Frauen verboten war,

¹ Artikel von Stoll in RL. und von Sauer in PW.; Farnell, *Cults* V S. 396 ff. F. Schwenn, *Afrw.* XXII, 1924, S. 224 ff.; Wilamowitz, *G. d. H. I* S. 321 ff.; vgl. *Nachr. Ges. d. Wiss. Göttingen* 1895 S. 226 A. 14.

² Der Monatsname Areios bei den thessalischen Magneten beweist nichts, weil ihre Monate in späterer Zeit nach den zwölf großen Göttern benannt worden sind (Nilsson, *Entsteh. u. rel. Bed. d. griech. Kal.* S. 54), mehr aber bei den Bithyniern (Wilamowitz, *G. d. H. I* S. 322 A. 2); diese sind aber keine Griechen, sondern Thraker.

³ Paus. I 8, 4; vgl. 28, 6; IG. III² 1072; 948 Z. 12; Ruinen Amer. J. Arch. XLII, 1938, S. 1 f.; *Hesperia* VII, 1938, S. 320 ff.

⁴ Mit gelehrtem Kommentar veröffentlicht von L. Robert, *Etudes d'épigr. et philol.* 1938, S. 293 ff.

⁵ Paus. VIII 37, 12 bzw. 32, 3.

⁶ BCH. LXII, 1938, S. 387 ff.

⁷ Paus. II 25, 1 bzw. 35, 10 und 32, 9; Priester des Ares Enyalios in Hermione, IG. IV 717.

⁸ Paus. III 22, 6 bzw. 19, 7, Ares Thereitas; Wide, *Lak. Kulte* S. 151 A. 1, stellt die ansprechende Vermutung auf, daß dieser Tempel mit dem Phoibaion identisch ist, wo dem Enyalios geopfert wurde; dieser tritt weit mehr als Ares in Sparta hervor. Dazu Wilamowitz, *G. d. H. I* S. 104 A. 3. Der Gott hieß in Wirklichkeit Enyalios, Hesych. s. v. Ἐνυάλιος· ὁ Ἐνυάλιος παρὰ Λάχωσιν.

seinen Hain zu betreten.¹ Eigentümlicher ist, daß in Tegea, wo am Markt ein Reliefbildnis des Ares war, die Frauen ihm unter Ausschluß der Männer opferten und ihnen nicht einmal etwas vom Opferfleisch übrigließen. Der Gott hieß daher γυναικοθόινας. Als Aition wurde erzählt, daß die Frauen einmal die Lakedaimonier zurückgeschlagen hätten,² was an die an das Fest der Hybristika anknüpfende Legende von Telesilla erinnert.³

Kultgott war Ares nur in sehr beschränktem Maß; es gibt keine ihm gewidmeten Inschriften oder Weihgeschenke. Bei einem Gott, der zu den zwölf großen gerechnet wird, ist dies auffällig. Kehren wir zu Homer zurück, so schildert er besonders in der Diomedie den Ares sehr unsympathisch; er kennt kein Gesetz (E 761); er wird μαινόμενος, τυκτὸν κακόν, ἄλλοπρόσ-αλλος (831) genannt, Zeus nennt ihn den verhaßtesten aller Götter, er wäre der niedrigste aller Götter, wenn er nicht sein Sohn wäre (896 ff.). Er heißt ἄτατος πολέμοιο, ἀνδρείφοντης, μαιφόνος, βροτολογίος. Er vertritt die wilde Kampfwut. Seine Feindschaft mit Athena ist eine geläufige Vorstellung. Er schreit wie zehntausend Männer, als Diomedes ihn verwundet, und deckt sieben Plethren, als er zu Boden stürzt (Φ 407); das sind derart maßlose Übertreibungen, wie sie sonst nicht vorkommen. Bei späteren Dichtern fährt er nicht viel besser, Sophokles nennt ihn z. B. einmal τὸν ἀπότιμον ἐν θεοῖς θεόν.⁴

Bei der Neigung Homers für metonymischen Brauch einiger Götternamen ist es nicht erstaunlich, daß er vielfach „Ares“ statt „Kampf“ sagt, ξυνάγειν Ἀρηα, κρίνεσθαι Ἀρηι, ἐγείρειν ὄζυν Ἀρηα. Im vorliegenden Fall ist dieser Gebrauch häufiger als je, und es gibt zu denken, daß Ares bei Homer von offensichtlichen Personifikationen umgeben ist, Eris ist seine Schwester, Phobos⁵ und Deimos seine Begleiter; dazu ist auch Kydoimos (Σ 535) zu rechnen. Es ist die Frage, ob nicht Ares auch inhaltlich zu dieser Gesellschaft gehört. Schon in der Antike wurde Ἀρης als „der Schädiger“ gedeutet, und diese Etymologie ist von modernen Forschern aufgenommen worden.⁶ Daraus erklärt sich, daß das Wort in Eidesformularen vorkommt;⁷ wie ζημία von der Bedeutung „Schaden“ in die von „Strafe“ übergegangen ist, so nahm dieses Wort die Bedeutung von „Strafer“, „Rächer“ an. Ares ist nicht viel mehr als eine Personifikation des tobenden Kampfes,⁸ nicht in dem

¹ Paus. III 22, 6.

² Paus. VIII 48, 4 f.; Nilsson, Gr. Feste S. 403, erklärt die Sitte durch den Vergleich mit primitiven Bräuchen, welche die Frauen vornehmen, um das Kriegsglück ihrer ausgezogenen Männer zu fördern.

³ Plut., virt. mul. p. 245 C; das Fest bezieht sich nicht auf Ares, vgl. Nilsson, a. a. O. S. 371 f.; der Sieg gab Anlaß zur Errichtung einer Statue des Enyalios.

⁴ Soph., Oed. Rex V. 215.

⁵ Siehe den gehaltvollen Artikel von Deubner in RL.

⁶ W. Schulze, Quaest. epicae, 1892, S. 454 ff.; P. Kretschmer, Glotta XI, 1921, S. 195 ff. u. a.

⁷ In dem Synoikismosvertrag zwischen Erchomenos und Euaimon, IG. V: 2, 343 C

Z. 42 ff., *καὶ τὸν Δία τὸν Ἀρ[η]α, καὶ τὰν Ἀθάναν τὰν Ἀρειαν, καὶ τὸν [Ἰ]νυάλιον τὸν Ἀρηα*. Danach ist in dem Eid der attischen Epheben, Pollux VIII 106, abzutheilen, Ἀγραυλος, Ἐνυάλιος, Ἀρης, Ζεὺς, Θεαλλώ, Ἀδξώ, Ἥγεμόνη, und der Name des Hügels Ἀρειος πάγος zu verstehen. Ἀθηναῖ Ἀρεια ferner in der Vertragsurkunde von Smyrna und Magnesia a. S. SIG. 3137 = OGI. 229 Z. 60 und 70 und Inschr. von Pergamon I 13 Z. 24 und 52, ein Vertrag Eumenes' I. mit den Söldnern. Ich kann Wilamowitz (G. d. H. I S. 322) nicht glauben, daß dies Metonymie ist.

⁸ So Wilamowitz a. a. O., ihn mit dem Polemos in dem Frieden des Aristophanes vergleichend. Die Versuche, eine konkrete Grundlage für Ares ausfindig zu machen,

blassen Sinn, wie man jetzt eine Personifikation zu fassen pflegt, z. B. Justitia, Aeternitas, sondern in demjenigen Sinn, der oben (S. 220 f.) besprochen wurde, sozusagen ein gedachter Kraftträger, ein Dämon. Über diese Stufe hinaus ist Ares nicht gelangt, weil es ihm an Kult gebrach. Seine Einordnung unter die großen Götter verdankt er Homer, und vielleicht verdankt er demselben auch das wenige an Kult, das er hat, weil man, wo ein Kult zum Krieg Beziehung hatte, den großen homerischen Gott heranzog.

Mit Ares ist Enyalios auswechselbar. Schon die Alten stritten, ob die beiden identisch oder zwei getrennte Götter seien.¹ Enyalios ist ganz besonders mit dem Kriegsgeschrei verbunden; neben ihm steht Enyo, deren Name eine Kurzform ist. In Erythrai gab es einen Priester beider.² In Tymnos in Karien ist ein Volksbeschluß über Opfer an Enyalios gefunden worden, zu denen die Soldaten Beiträge zahlen mußten.³ Enyalios erscheint in den o. S. 518 A. 7 erwähnten Schwurformeln, eine Statue wurde ihm in Argos errichtet, Solon stiftete ihm ein Heiligtum auf Salamis,⁴ und in Sparta wurde er verehrt; es gab dort eine gefesselte Statue von ihm und einen Tempel, den Pausanias den des Ares Thereitas nennt (s. o. S. 517 A. 8); die beiden Scharen der Epheben opferten ihm einen Hund vor dem Wettkampf auf dem Platanistas.⁵ Dieses Opfer ist dasjenige, das zwecks Reinigung des Kriegsheeres gebracht zu werden pflegt (o. S. 106 f.) und daher auch bei einem spartanischen Wettkampf der Jugend angebracht schien. Bedeutsam ist, daß in Argos ein Votivgeschenk an Enyalios gefunden wurde, eine archaische Bronzeplatte mit einer Inschrift und eingeritzter Zeichnung, die auf der einen Seite einen Reiter und auf der anderen einen Mann mit einer Lanze darstellt.⁶

B. Aphrodite

1. Orientalische Herkunft. Daß die Göttin der Liebe, Aphrodite,⁷ aus dem Orient stammt, ist eine verbreitete, obgleich nicht unbestrittene⁸ Meinung. Man hat sogar vermutet, daß ihr Name eine Umbildung des Namens der

sind so schwach begründet und hinfällig, daß eine Diskussion sich erübrigt, es sei, daß man ihn als chthonischen Gott, Gewittergott, Sturmgott oder wie Schwenn a. a. O. als Vegetationsgott deutet.

¹ Charakteristisch ist, daß noch Sauer in seinem Artikel Ares in PW. die beiden zusammen behandelt; Art. Enyalios von Jessen ebd., Wilamowitz, G. d. H. I S. 103 ff.

² SIG.³ 1014 Z. 34.

³ SEG. IV, 171, c. 400 v. Chr., vielleicht rhodisch.

⁴ Plut., Sol. 9; Deubner, Att. Feste S. 218 f.

⁵ Paus. III 15, 7 bzw. 14, 9 f.

⁶ W. Vollgraff, Une offrande à Enyalios, BCH. LVIII, 1934, S. 138 ff.; die Inschrift του Ευχαιωταρα deutet er: τῷ (Ἐ)νυάλῳ ἱερά oder τῷ Ἐνυάλῳ ἄρα, d. h. *votum*.

⁷ Artikel von Tümpel in PW.; Farnell, Cults II S. 618 ff.; eine neuere Gesamt-

behandlung fehlt, abgesehen von der kurzen Skizze bei Wilamowitz, G. d. H. I S. 95 ff.

⁸ A. Enmann, Kypros und der Ursprung des Aphroditekultes, Mém. acad. St. Pétersbourg XXXIV, 1886, Nr. 13, ist besonders in geschichtlicher Hinsicht veraltet. Um den von Tümpel behaupteten thessalischen Ursprung der Göttin zu beweisen, reichen die Monatsnamen Aphrios und Aphrodision nicht aus; letzterer gehört dem künstlich zurechtgemachten Zwölfgötterkalender an (s. o. S. 517 A. 2), und es ist zweifelhaft, ob Aphrios mit Aphrodite zusammenhängt; die Kürzung wäre sehr auffällig. Anders steht es mit Aphrodisios auf Cypern und in Bithynien und Aphrodision in Iasos, wo es auch einen Adonion gibt. Auch die Mutter der Aphrodite, Dione, kann nicht für deren thessalische Herkunft zeugen, s. u. S. 522.

semitischen Göttin des Sexuallebens und der Fruchtbarkeit, Aschtoret, ist,¹ und diese Ansicht kann nicht ohne weiteres abgewiesen werden, wenn man bedenkt, wie z. B. die Namen der Buchstaben umgebildet worden sind, um dem Griechischen angepaßt zu werden,² und die volksetymologische Anlehnung an ἀφρός, Schaum, hinzunimmt. Die Herleitungen aus dem Indogermanischen sind zu gezwungen, um ernstlich in Betracht zu kommen.³ Die nackte, vogelumflatterte Frau, welche einige Goldblätter aus den Schachtgräbern Mykenais zeigen (Taf. 23, 3; o. S. 300f.), ist nicht ganz ohne Grund Aphrodite genannt worden. Zwar sind die Blätter zum Aufnähen bestimmt, ihre Eigenart verbietet aber, ihnen eine tiefere Bedeutung abzusprechen. Diese Darstellung einer nackten Frau steht in der minoischen Kunst vereinzelt da; die Vögel – sie mögen hier mit Recht Tauben genannt werden – zeigen, daß die Gestalt eine Göttin ist, die Nacktheit und die stark betonte Scham charakterisieren das Wesen dieser Gottheit. Wahrscheinlich hängen diese Darstellungen mit der orientalischen Fruchtbarkeitsgöttin zusammen. Oben (S. 333) wurde die Frage gestellt, ob nicht die Mykenäer auch in religiöser Hinsicht etwas vom Orient angenommen haben. Wahrscheinlich darf man die Frage in bezug auf Aphrodite bejahen. Schon bei Homer erscheint sie in ihrer charakteristischen Eigenart und als volles Glied der griechischen Götterwelt. Ob die Griechen sie gerade auf Cypern kennengelernt haben, ist nicht als ganz sicher anzusehen; sie sind auch weiter gekommen, und die phönizische Kolonisation Cyperns ist später als die griechische. Es ist aber verständlich, daß die Griechen sie auf ihrem am weitesten gegen den Osten vorgeschobenen Vorposten besonders verehrten, daß sie demnach früh den Namen Κύπρις erhielt⁴ und daß Cypern bei Homer und Hesiod als ihre Heimat gilt.⁵ Als die Phönizier sich auf Cypern angesiedelt hatten, wurde ihr Kult verstärkt und ging vielleicht damals in absonderliche orientalische Formen über (vgl. u. S. 524).

Auf die orientalische Herkunft der Aphrodite sind ihr Beiname Urania, ihre Fahrt über die See und ihre Beziehungen zum Meer bezogen worden. Das Epitheton Οὐρανία ist in der Tat höchst auffällig, kein anderer Gott trägt es, bis in der alexandrinischen Zeit bei der Arbeitsteilung unter den Musen die Muse des astronomischen Lehrgedichts so genannt wurde, obgleich sonst oft mehrere Götter sich in einen Beinamen teilen. Es gibt weder im Kult

¹ F. Hommel, N. Jahrb. f. klass. Philol. XCXV, 1882, S. 176.

² Z. B. *daleth* δέλτα, *gimel* γάμμα; dabei muß man den Einfluß in der Reihe benachbarter Namen in Anschlag bringen nebst dem Umstand, daß es unbekannt ist, welcher Sprache die Griechen die Namen entliehen haben, also auch, wie die zugrunde liegenden semitischen Formen lauteten.

³ P. Kretschmer, Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung XXIII, 1893, S. 267, „auf dem Schaum wandelnd“ (ὀδύτης) u. a., die noch gekünstelter sind.

⁴ Dieser Beiname kommt bei Homer nur in E vor. Wilamowitz, Die Ilias und Homer, 1916, S. 286, zweifelt an der Zu-

gehörigkeit, da die Cyprierin Κύπρις heißen müßte; G. d. H. I S. 95 erkennt er sie an mit der Begründung, daß der Akzent lehrt, daß der Name als voller Eigenname empfunden wurde. Nach J. Wackernagel, Nachr. Ges. d. Wiss. Göttingen 1914 S. 109, liegt äolische Barytonese vor. K. Meister, Die homerische Kunstsprache, Preisschr. d. Jablonowskischen Gesellschaft zu Leipzig XLVIII, 1921, S. 227 A. 6, faßt ihn als eine Kurzform von Κύπρογενεία auf, die wie andere Namen auf -ις akzentuiert wurde.

⁵ § 362 f. nebst Paphos; Hesiod, Theog. V. 193, der Kythera einschleibt.

noch in der Mythologie einen ersichtlichen Grund für einen solchen Namen. Schon Herodot leitete die Aphrodite Urania von dem Orient her; der Tempel in Askalon sei der älteste, und ihr Tempel auf Cypern sei, nach Angabe der Kyprier, eine Filiale von diesem und derjenige auf Kythera von den Phöniziern gegründet.¹ Aphrodite Urania hatte Tempel in Athen und Elis, Megalopolis und Argos, eine Kultgemeinschaft in Piräus, ein Bild in Theben und Kulte an mehreren Orten.²

Ihr Kult war also recht verbreitet. Von der späteren Umdeutung, die sie in Gegensatz zu der als *vulgivaga* gedeuteten πάνδημος setzt, muß selbstverständlich abgesehen werden. Das Epitheton Urania muß alt sein, da der Mythos von der Geburt der Aphrodite in der hesiodeischen Theogenie es voraussetzt.³ Es scheint für diesen Mythos von der Entstehung der Göttin aus den ins Meer geworfenen Schamteilen des Uranos (s. unten) in der Tat keine andere Erklärung möglich als die Beziehung auf die semitische, in Beziehung zum Himmel stehende Göttin. Durch diese Herkunft wird auch die der griechischen Sitte widerstrebende Tempelprostitution in ihrem Tempel in Korinth⁴ erklärt werden. Ob die bewaffnete Aphrodite⁵ auf die bewaffnete orientalische Göttin zurückgeht, mag unsicher sein, obgleich darauf der Umstand zu deuten scheint, daß gerade das alte Xoanon auf Kythera bewaffnet war.

Die Beziehung der Aphrodite zum Meer wird durch ihren Beinamen Εὔροια am stärksten verdeutlicht; gerade für diese Göttin schuf Praxiteles seine berühmte Statue, und ihr gründete Kimon einen Tempel im Piräus; sie begegnet auch sonst.⁶ In Hermione hatte die Aphrodite Ποντία und Λιμενία einen Tempel, der vielleicht wie in Aigai und Patrai seinen Namen der Lage verdankt;⁷ diese mag aber symptomatisch sein. Wenn die aus dem Orient Heimkehrenden die Göttin auf ihren Schiffen mitführten, versteht man, daß sie sie um gute Fahrt baten. Diese Funktion der Aphrodite ist jedoch nicht so häufig, wie man gemeiniglich annimmt.

Es gibt zwei Mythen von der Geburt der Aphrodite. Nach Hesiod entstand sie aus dem Schaum, der sich um die im Meer einhertreibenden

¹ Herodot I 105; nach I 131 nennen die Assyrer Aphrodite Urania Mylitta, die Perser Mitra, die Araber Alilat.

² Belege in dem Artikel Urania in RL. Im Metageitnion 333/32 gab die Volksversammlung Leuten aus Kition, die in Piräus wohnten, Erlaubnis, ein Heiligtum der Aphrodite zu gründen, IG. II² 337 = SIG.³ 280 = LS. 30; auf diesen Kult bezieht sich die ungefähr gleichzeitige Statuenbasis mit einer Weihinschrift der Kitierin Aristoklea, IG. II² 4636.

³ Erkannt von Gruppe, Gr. Myth. S. 1364.

⁴ Zitate in PW. I S. 2741, bes. Pindar fr. 122 Bergk.⁴

⁵ Die einschlägigen Beispiele stammen aus Lakonien; der Tempel der Aphrodite Ἀφεία mit Xoana Paus. III 17, 5; vgl. Plut. inst. Lac. p. 239 A; IG. V: 1, 602, Aphrodite ἐνότλιος (Anfang des 3. Jahrh. v. Chr.);

bewaffnetes Xoanon der Aphrodite Urania auf Kythera, ebd. 23, 1.

⁶ Paus. I 1, 3; IG. II² 2872 aus dem J. 97/96 v. Chr.

⁷ Paus. II 34, 11; vgl. VII 21, 10 u. 24, 2. H. Usener, Legenden der hl. Pelagia, Festschr. f. die XXXIV. Versammlung deutscher Philologen zu Trier 1879, hat nachweisen wollen, daß diese Aphrodite im christlichen Gewand fortlebte. In diesen Legenden spielt die Mannweiblichkeit eine Rolle wie in den Kulte und Mythen der Aphrodite besonders auf Cypern. Der Hermaphroditismus ist den ursprünglichen griechischen Vorstellungen so fremd, daß es nicht nötig ist, hier darauf einzugehen. Davon zu trennen sind die Bräuche des Kleidertausches; s. Nilsson, Gr. Feste S. 369 ff.

Genitalien des Uranos bildete, die Kronos abgeschnitten und ins Meer geworfen hatte.¹ Sie näherte sich Kythera und kam daher nach Kypros, wo sie ans Land stieg. Die Voraussetzungen dieses Mythos ist erstens, wie oben (S. 520 f.) bemerkt wurde, das Epitheton Urania, aus dem sich der Anschluß an den Mythos von der Verstümmelung des Uranos ergab; Aphrodite wurde so durch eine wunderbare Geburt zu seiner Tochter; zweitens die volksetymologische Deutung ihres Namens auf ἀφρός, Schaum; drittens ihre Beziehung zum Meer. Daraus erklärt sich der Mythos restlos.

Bei Homer ist Aphrodite Tochter des Zeus und der Dione (E 370). Welcher von diesen beiden Mythen der ältere ist, ist schwer zu sagen, obgleich jener einen rohen Eindruck macht. Jedenfalls darf man den Umstand, daß Aphrodite als Tochter der Dione gilt, nicht als Beweis für ihren thessalischen Ursprung heranziehen; sie müßte dann aus Dodona gekommen sein, dem einzigen Ort, wo Dione eine gewisse Rolle spielt; doch fehlt dort Aphrodite. In der homerischen Götterwelt mußte Aphrodite wie die jüngeren Götter überhaupt (vgl. u. S. 603) zum Kind des Zeus werden, und da man den rohen Mythos von ihrer Geburt aus den Genitalien des Uranos vermied, wenn man auch davon gehört hatte, mußte eine Mutter für sie ausfindig gemacht werden. Warum man auf Dione verfiel, ist nicht zu sagen, abgesehen davon, daß ihr Name sie schon an und für sich als Gattin des Zeus passend erscheinen ließ.²

Noch eine andere orientalische Göttin hat einen Beitrag zu der Gestalt der griechischen Aphrodite geliefert, die kleinasiatische Große Mutter; denn daß ihr Kult dem Mythos von der Liebschaft der Aphrodite mit Anchises, dem sie Aineias gebiert, zugrunde liegt, ist längst erkannt worden.³ Die Ilias nennt Aphrodite öfters als Mutter des Aineias; sie rettet diesen aus dem Kampf mit Diomedes in E, dessen Dichter ihr keinerlei Sympathie entgegenbringt. In Y begegnet der Stammbaum der verwandten troischen und dardanischen Herrschergeschlechter und die auffallende Prophezeiung (V. 302 ff.) von dem Nachleben des Hauses der Dardaniden. Da ein Herrschergeschlecht in Skepsis an den Abhängen des Idagebirges, das seinen Stammbaum auf Aineias zurückführte, bekannt ist,⁴ so nimmt man an, daß sowohl die Einlage in Y wie der homerische Hymnus an Aphrodite diesem

¹ Hesiod, Theog. V. 188 ff. Es ist durchaus Wilamowitz, G. d. H. I S. 95 A. 5, beizustimmen, daß die Partie nicht abgelöst werden darf. Sachlich ist es völlig in Ordnung, die Blutropfen fallen auf die Erde, welche die Giganten und Nymphen gebiert, die Genitalien selbst ins Meer.

² Et. m. s. v. p. 280, 41, Διώνη· ἡ θεός, ἀπὸ τοῦ Διός; vgl. Eustath., zu E 370 p. 558, 14.

³ Z. B. Ed. Meyer, Geschichte von Troas, 1877, S. 26; Wilamowitz, Die Ilias und Homer, 1916, S. 83; ausführlicher H. J. Rose, Anchises and Aphrodite, The Classical Quarterly XVIII, 1924, S. 11 ff.; L. Maltin, AfRw. XXIX, 1931, S. 33 ff. Der

Name Anchises ist ungrisch, Aineias ist von Maltin als thrakisch, von Wilamowitz als nichtgrisch bezeichnet worden; Einwände von K. Meister, Die hom. Kunstsprache (zitiert o. S. 520 A. 4) S. 156. Wenig wahrscheinlich ist, daß, wie C. Robert, Gr. Heldensage S. 999, meint, der Name von der in Akarnanien und Ambrakia verehrten Aphrodite Aineias abgeleitet ist; seine Verbindung mit der Stadt Ainos scheint dagegen besser begründet, und damit die thrakische Herkunft (Maltin a. a. O. S. 41 ff.). Dazu ist ferner zu erinnern, daß Thraker sich in vorgeschichtlicher Zeit in Kleinasien angesiedelt haben.

⁴ Strab. XIII p. 607.

zu Ehren gedichtet worden sind.¹ Der Hymnus, der den Einfluß auch des nachhomerischen Epos deutlich verrät, jedoch nicht allzu spät in der archaischen Zeit angesetzt werden kann, ist die Hauptquelle. Er beruht auf einer Grundlage, die schon in der Ilias vorhanden ist, so daß der Mythos und die besondere Ausprägung der Aphroditegestalt älter sein müssen.

Zeus flößte der Aphrodite Liebe zu einem sterblichen Mann ein, damit sie sich nicht wegen ihrer Macht über Götter und Menschen überhebe – dies ist die rationalistische griechische Begründung der griechischen Religion fremden Verbindung einer Göttin mit einem Sterblichen –, zu dem schönen Anchises, der seine Rinderherden auf dem Ida weidete. Ihre Epiphanie erinnert in ihrer sinnlichen Glut an die Große Mutter, Löwen, Bären und Panther folgen ihr schweifwedelnd nach, sie flößt ihnen Liebesverlangen ein und sie paaren sich. Aphrodite gibt sich für eine sterbliche Frau aus, offenbart sich aber nach der Liebesvereinigung, teilt dem Anchises mit, daß sie ihm einen Sohn gebären werde, und verbietet ihm zu erzählen, was ihm geschehen sei, denn sonst werde Zeus ihn mit seinem Blitz treffen. Selbstverständlich hat er das Geheimnis nicht verschweigen können: die Strafe, die ihn getroffen hat – er deutet darauf hin mit dem dunklen Wort *βιοθάλαμος* V. 189 –, wird verschieden angegeben, am häufigsten wird die Lähmung erwähnt.

Die Verbindung der Göttin mit einem sterblichen Liebhaber, die schwüle Stimmung, die uns aus dem Hymnus entgegenschlägt, und die Szenerie zeugen dafür, daß diese Aphrodite in Wirklichkeit die Große Mutter ist, die auf dem Ida wohnte und oft nach diesem Berg benannt wird. Der Mythos ist griechisch umgebogen worden; so entspringt der Verbindung ein Sohn, der zum Ahnherrn eines Herrschergeschlechts gemacht wurde. Man ist versucht, die Äneaden in Skepsis wie die Kinyraden in Paphos u. a. als Priesterkönige zu betrachten, wie uns solche aus Kleinasien bekannt sind.

2. Kulte der Aphrodite. Der Charakter der Aphrodite ist schon bei Homer scharf ausgeprägt und hat sich später nicht verändert. Sie ist die Göttin der Schönheit und sinnlichen Liebe. Es gibt keine ausreichenden Beweise dafür, daß sie etwas mehr oder anderes gewesen ist; selbstverständlich konnte ihr Machtbereich erweitert werden; bei ihr ist dies aber weniger als bei anderen Göttern geschehen. Sie ist selbst das Urbild der Schönheit, und schöne Frauen werden mit ihr verglichen (I 389, T 282, Ω 699, δ 14, ρ 37), die Schönheit des Paris ist ihre Gabe (Γ 54, 64); sie salbt sich, als sie sich zum Chor der Chariten begibt (σ 193). Ihr Name steht einmal (χ 444) metonymisch für Buhlen, und besonders berüchtigt ist die Szene (Γ 380 ff.), wo sie die ablehnende Helena zum Umgang mit dem aus dem unrühmlichen Kampf mit Menelaos zurückgekehrten Paris zwingt. Als Hera den Zeus zu der Schäferstunde auf dem Ida zu verlocken wünscht, geht sie Aphrodite um Hilfe an und bittet sie um das Liebesverlangen, das alle Menschen und Götter bezwingt, und Aphrodite gibt ihr ein Zaubermittel, ihren gestickten

¹ Die Stelle in Y wird von anderen dem Schadewaldt, Iliasstudien, Abh. Akad. Homer zugeschrieben; zuletzt von W. Leipzig XLIII Nr. 6, 1938, S. 124 A. 2.

Gürtel, in welchem enthalten sind Liebe, Verlangen, Flüstern, Überreden, die auch dem Verständigen die Besinnung rauben (Ξ 190 ff.). Einmal (E 429) heißt es, daß sie sich mit den ἔργα γάμοιο beschäftigt; die Worte sind aber kaum als auf eine Hochzeitsfeier bezüglich zu verstehen, sondern betreffen den ehelichen Umgang. Daß sie dem Hephaistos zur Gattin gegeben wurde, beruht auf derselben Ideenassoziation, die ihm die Charis zugesellte (Σ 382), auf der Kostbarkeit und Schönheit seiner Werke; die Verwandtschaft der Aphrodite mit den Chariten liegt auf der Hand und erscheint auch sonst (z. B. E 338, § 364). Andererseits ist der Spruch, daß das Starke des Schönen wert ist, in der menschlichen Natur tief begründet. Aus der Gegenüberstellung des rußigen, hinkenden Schmiedes und dem Miles gloriosus ergab sich das Schwankmotiv, das Demodokos ausführte. Kultische Gründe für die Verbindung der Aphrodite mit Ares verlohnt es sich nicht zu suchen, auch wenn sie in Theben besonders hervortritt.

Aphrodite hat viele Tempel und ist viel verehrt worden, sie trägt mitunter eigentümliche Beinamen, welche zu meist wertlosen ätiologischen Legenden Anlaß gegeben haben, z. B. ἀνδροφόνος, ἀνοσία, μελαινίς, μέλαινα, ἐφ' Ἰππολύτῳ, ἐπιστροφία, πᾶξις; bemerkenswert ist Aphrodite Μορφώ in Sparta, weil sie einen Schleier und um die Füße Fesseln hatte, was verschieden erklärt wird.¹ Die Kulte sind durchgängig uninteressant, keine bedeutsamen Bräuche sind überliefert, und Feste sind selten; nur Cypern, wo orientalische Einflüsse wirksam waren, bildet eine Ausnahme. In Paphos gab es eine große Panegyris,² und von den Kirchenvätern werden Aphroditemysterien erwähnt;³ auf Cypern bestand die orientalische Sitte, daß die Jungfrauen sich vor der Ehe einem Fremden preisgaben.⁴ Aus Athen sind die Veranstaltungen für das Fest der Aphrodite Pandemos bekannt; das einzig Bemerkenswerte ist, daß der Tempel durch das Opfer einer Taube gereinigt wurde.⁵

Aphrodite ist nicht die Ehegöttin, aber es ist selbstverständlich, daß die Göttin des Sexuallebens eine Rolle in Beziehung auf die Ehe spielt. In Hermione hatte sie einen Tempel, wo Jungfrauen und auch Witwen, die zu einem Mann gehen wollten, vor der Ehe ihr opferten.⁶ In Naupaktos wurde in einer Grotte eine Aphrodite von Witwen verehrt, die eine neue Ehe wünschten;⁷ man kann den Verdacht hegen, daß diese Aphrodite eine umbenannte Nymphe ist. Wenn die Aphrodite ἐν κήποις in Athen die älteste der Moiren genannt wird,⁸ so erinnert dies daran, daß die Moiren bei der Geburt erscheinen. In Sparta gab es einen Tempel der Hera Hypercheiria und ein altes Xoanon der Aphrodite Hera, der die Mutter bei der Ehe einer Tochter zu

¹ Paus. III 15, 11; Schol. und Tzetzes zu Lykophron V. 449; über gefesselte Götterbilder vgl. o. S. 82 f.

² Strab. XIV p. 683.

³ Clem. Alex., Protr. II, 14 p. 13 P; Arnob. adv. nat. 5, 19; Firm. Mat., de err. prof. rel. 10; Lact. Plac., div. inst. 1, 17; Nilsson, Gr. Feste S. 364 f.; vgl. dazu die Propoities in Amathus, die Aphrodite damit bestrafte, daß sie sich allen hingaben, Ovid.,

Metam. X V. 221; vgl. Plut., an seni etc. p. 777 D.

⁴ Herodot I 199; Justin XVIII 5, 3; Nilsson a. a. O.

⁵ IG. II² 659 Z. 20 ff.; Deubner, Att. Feste S. 215 f.

⁶ Paus. II 34, 12.

⁷ Ebd. X 38, 12.

⁸ Ebd. I 19, 2.

opfern pflegte.¹ Vielleicht gehört hierher die Aphrodite Nymphia, die auf dem Weg von Troizen nach Hermione einen Tempel hatte, den Theseus gegründet haben sollte, als er Helena zur Frau erhielt.² Am Hymettos gab es einen Κολλοῦ πῆρα genannten Ort mit einem Tempel der Aphrodite und einer Quelle, aus der Frauen tranken, um leichte Geburt und, wenn sie unfruchtbar waren, Leibesfrucht zu erlangen.³ Auf dem Vorgebirge Kolias, wo der Tempel der Aphrodite Kolias stand, scheint Aphrodite die Genetyllis ersetzt zu haben, deren Name sprechend ist; Aristophanes, der das dortige Fest als eine ziemlich lose Frauenversammlung darstellt, spricht nur von der Genetyllis, Pausanias erwähnt dagegen die Aphrodite Kolias neben den Genetyllides in Mehrzahl;⁴ diese stehen der Eileithyia nahe.

Im Kult der Götter des Sexuallebens möchte man sexuelle Symbole erwarten; sie scheinen aber zu fehlen, und zwar weil sie für die Griechen nicht Selbstzweck waren, sondern als Förderer der Fruchtbarkeit ihre Rolle spielten; in dem Fruchtbarkeitskult sind sie zu Hause. Das Fehlen ist aber nur scheinbar; zwar kommt der Phallos als Attribut nicht der Aphrodite zu, wohl aber den männlichen Dämonen in ihrer Umgebung, wenn auch nicht oft. Bei der Ausgrabung des Heiligtums des Eros und der Aphrodite an der Nordseite der Akropolis⁵ wurde eine große Zahl von Altärchen gefunden, auf denen ein Phallos in der Form eines ovalen Steine befestigt war, und außerdem ein naturalistisch gearbeiteter Phallos.⁶ Ferner ist an einen länglich-ovalen Stein (Taf. 32, 2) zu erinnern, der in Antipolis in Südgallien gefunden wurde und eine Inschrift in Buchstaben des frühen 5. Jahrhunderts trägt, in der dieser Terpon, Diener der Aphrodite, genannt und Kypris um Belohnung gebeten wird.⁷ Unwillkürlich wird man geneigt sein, den Eros in Thespiä, der ein unbearbeiteter Stein war,⁸ ebenso zu verstehen.

Sehr eigentümlich ist die Vorschrift, die von einem Tempel in Sikyon überliefert wird: nur die Priesterin, welche sich des Umgangs mit dem Mann enthalten mußte, und eine Lutrophoros genannte Jungfrau, die für ein Jahr diente, durften ihn betreten; zu vergleichen ist, daß der Tempel der Aphrodite Urania in Aigeira überhaupt niemandem zugänglich war.⁹ Die vielen Kulte und Erzählungen, auch Aitien, die Aphrodite in Verbindung mit berühmten Hetären setzen, verdienen keine Erwähnung; sie zeugen nur davon, wie man die Göttin zur Zeit der Erfindung dieser Erzählungen auffaßte.

Aphrodite wird oft für eine Göttin des vegetativen Naturlebens gehalten, welche Auffassung Wilamowitz nicht ohne Berechtigung bestreitet. In der Tat sind die Anzeichen dafür recht schwach. Wenn sie in Athen „die in den

¹ Ebd. III 13, 8 f.; Wide, Lak. Kulte S. 27 f., will zeigen, daß die Göttin eigentlich Hera ist. Vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder, RGVV. VIII: 1, 1909, S. 12 f.

² Paus. II 32, 7.

³ Suidas, Phot. s. v.; Tümpel in PW. I S. 2735 f.; S. Solders, Die außerstädtischen Kulte Attikas, Diss. Lund 1931, S. 35. Vgl. Schmidt, Volksl. S. 79 f.

⁴ Aristoph., Lys. V. 2; Nub. V. 51 f.; Paus. I 1, 5. Bequeme, aber nicht vollständige Sammlung der Belege bei Solders a. a. O.

S. 32 f.; die ätiologische Legende von der Gründung des Heiligtums fehlt.

⁵ Die Beziehung ist gesichert durch zwei Felseninschriften, Hesperia I, 1932, S. 43 f.; besonders wichtig Nr. 1, τοῦ Ἐροῦ ἢ εὐπρέ τετραδί ὑσταμένον Μουνιχιδνός μινός, die auf eine Neustiftung des 5. Jahrh. deutet; Nr. 2 Ἀποδίδται.

⁶ O. Broneer, Hesperia II, 1933, S. 342 f.; S. 346 Abb. 18; IV, 1935, S. 118 f.

⁷ IGA. 551; Broneer a. a. O. S. 125 f.

⁸ Paus. IX 27, 1.

⁹ Ebd. II 10, 4 bzw. VII 26, 7.

Gärten“ heißt, wenn sie in Paphos einen heiligen Garten hatte,¹ ist dies eine Lokalbezeichnung; es ist an sich natürlich, daß die Göttin der Schönheit in einem schönen Garten verehrt wurde. Es gibt eine Wahlverwandschaft, die anschaulich in Strabons Worten über das wasser- und blumenreiche Tiefland an der Alpheiosmündung zum Ausdruck kommt: dieses wäre von Heiligtümern der Artemis, der Nymphen, der Aphrodite erfüllt. Mehr Gewicht könnte man darauf legen, daß der Maizweig in ihrem Kult vorkam;² er war aber bei allen Festen allgemein. Nur in Amathus wird in später Zeit ein Opfer zum Besten der Früchte der Erde wahrscheinlich an einem Aphroditefest erwähnt.³

C. Hephaistos

Über diesen Gott dürfen wir uns hier kurz fassen, da über ihn die vorzüglichen Arbeiten Maltens vorliegen, welche die Ausführungen seiner Vorgänger, besonders Wilamowitz und Sittig, ergänzend und berichtend den Ursprung und Charakter des Gottes klargelegt haben.⁴ Hephaistos vertritt das Element des Feuers besonders anschaulich in der großartigen Schilderung bei Homer von dem Kampf zwischen ihm und dem Fluß Skamandros (Φ 330 ff.); sein Name wird oft und durch alle Zeiten metonymisch für Feuer (B 426) verwendet, und der Ausdruck φλόξ Ἑφαίστειο kommt mehrmals bei Homer vor. Vor allem ist er aber der kunstfertige Schmied, der die schönen, von den Helden so sehr geschätzten und begehrten Waffen und Kostbarkeiten herstellt. Er verfertigt die Waffen des Achill (in Σ), die Ägis (O 310), den Panzer des Diomedes (Θ 195), das Zepter des Agamemnon (B 101), den Thron, den Hera dem Hypnos verspricht (Ξ 239), Schmucksachen, Spangen und Halsketten bei seinem Aufenthalt bei Okeanos (Σ 401), das Mischgefäß, das Menelaos dem Telemachos schenkt (δ 617), die Urne, in welche die Gebeine des Achill und des Patroklos niedergelegt werden (ω 75), die goldenen und silbernen Hunde, die zu jeder Seite des Tores vom Palast des Alkinoos stehen (η 91), was an die hethitischen und assyrischen Palasttore erinnert.

¹ Strab. XIV p. 683; vgl. W. Baudissin, Stud. z. Semit. Religion II, 1878, S. 210. Das oben erwähnte Heiligtum des Eros und der Aphrodite am Nordabhang der Akropolis wird mit demjenigen der Aphrodite ἐν κήποις identifiziert, weil die Lage zu der Beschreibung des Weges der Arrhephoren (Paus. I, 27, 3; o. S. 441) vorzüglich stimmt. Das Heiligtum nahe dem Ilissos (Paus. I, 19, 2) sei eine spätere Gründung. Der Name ἐν κήποις beruhe auf der Beziehung des Kults auf die vegetative Fruchtbarkeit, dieser sei von Cyprien gekommen oder vielmehr der orientalische Kult sei einem älteren aufgepropft. Brooner, Hesperia I, 1932, S. 31 ff.; IV, 1935, S. 126 f.; vgl. II, 1933, S. 346 f.; Meritt, ebd. IV, 1935, S. 574 f.

² Hesych s. v. φύλλα· κλάδους ἢ φύλλα ἢ ἑορτὴ Ἀφροδίτης; vgl. αἰῶνα· δένδρα κοπτό-

μενα καὶ ἀνατιθέμενα τῇ Ἀφροδίτῃ, ὡς ἱστορεῖ Νάσσαυδρος, πρὸς ταῖς εἰσόδοις. Das letzte bezieht sich vielleicht auf den Kult des Adonis; Et. m. p. 117, 33, Ἀῶος ποταμὸς τῆς Κύπρου. Ἀῶ γὰρ ὁ Ἀδωνίς ὠνομάζετο.

³ Nilsson, Griech. Feste 369 A. 1

⁴ L. Maltens, Hephaistos, Arch. Jahrb. XXVII, 1912, S. 232 ff. und der Artikel in PW., auf welche für alle Einzelheiten zu verweisen ist. Wilamowitz, Hephaistos, Nachr. Ges. d. Wiss. Göttingen, 1895, S. 217 ff. Er beginnt damit einen homerischen Hymnus an Hephaistos, der auch die Fesselung Heras umfaßt, zu rekonstruieren, der die Voraussetzung für das Lied des Demodokos in der Odyssee sein soll. E. Sittig, Nom. theoph. S. 96 ff.; Farnell, Cults V S. 374 ff.; Cook, Zeus III S. 190 ff.

Es wird sogar gesagt, daß er den Thalamos und den Palast des Zeus (Σ 167, 339, Υ 12) sowie sein eigenes Haus (Σ 369 ff.) erbaut hat, was vielleicht auf die metallene Ausschmückung der mykenischen Palaäste hindeutet.¹ Er hat sogar goldene Jungfrauen gefertigt, die ihn bei seinem mühsamen Gehen stützen (Σ 417 f.). Hephaistos wird ausdrücklich χαλκεύς (O 309) genannt; der Goldschmied lernt seine Kunst von ihm und Athena (ζ 233 = ψ 160). Besonders die Schilderung seiner Erscheinung bei dem Besuch der Thetis ist sehr realistisch. Schwitzend müht er sich an den Blasebälgen, um Dreifüße zu verfertigen (Σ 372 ff.); hinkend steht er vom Amboß auf, legt Blasebälge und Geräte beiseite, wäscht sein Gesicht, seinen starken Nacken und seine haarige Brust mit einem Schwamm ab, nimmt einen dicken Stab und geht hinkend zur Tür hinaus, von den beiden wunderbaren goldenen Jungfrauen gestützt.

Der Gott hinkt, und zwar an beiden Beinen. Entgegen den Darstellungen der Vasen² ist daran festzuhalten, daß bei Homer seine Füße nicht verkrüppelt sind. Der zweimal wiederholte Formelvers lautet: χαλεῶν· ὅπο δὲ κνήμαι ῥώοντο ἀραιαί (Σ 411, Υ 37). Das Wort ἀραιός bedeutet „dünn“, „schmal“; es wird gesagt von der Hand der Aphrodite (E 425), von den Zungen der Wölfe, mit denen sie Wasser auflecken (Π 161), und von der engen Einfahrt in den Hafen der Laistrygonen (κ 90). Es ist eine wohlbekannte Tatsache, daß der Schmied, der stets am Amboß stehend arbeitet, schwache Beine, aber kräftige Arme und eine kräftig entwickelte Brust erhält; dem Gott ist das Äußere des Schmieds gegeben worden. Wilamowitz und etwas zögernd Malten sehen in der Verkrüppelung eine Hindeutung auf eine ursprüngliche Zwerggestalt des Gottes, da die Schmiede des Mythos oft Zwerge sind, wie die Telchinen und die schmiedekundigen Zwerge der germanischen Sage. Es ist möglich, daß ein Zusammenhang besteht, aber dies ist nicht sehr wichtig; jedenfalls beruht diese Annahme auf einem Rückschluß. Schon bei Homer wurde die Lahmheit des Hephaistos anders aufgefaßt und mythologisch durch einen Sturz vom Himmel, also durch einen äußeren Schaden erklärt. Der ätiologische Mythos wird verschieden erzählt. A 590 ff. wird Hephaistos von Zeus auf Lemnos hinabgeschleudert, weil er Hera beizustehen versuchte. Σ 394 ff. wird dagegen sein mißgestalteter Körper vorausgesetzt; Hera, die ihn gebär, schleuderte ihn deswegen hinab, um ihn zu verbergen. Der Mythos ist nicht fest, wohl aber sein Ausgangspunkt, die Mißgestaltung. Tiefere Bedeutung ist schwerlich in dem Sturz zu suchen.

Wegweisend für die Herkunft des Hephaistos sind die Kulte und die theophoren Namen, die seine Verehrung bezeugen. In dem Mutterland hat er fast keine Kulte, und auch sonst sind seine Spuren sehr schwach und gering außer in Athen, wo er neben Athena von den Handwerkern als ihr Schutzpatron sehr verehrt wurde (o. S. 440); ihm gehört der schöne Tempel, der gewöhnlich Theseion genannt wird,³ im Erechtheion hatte er einen Altar,

¹ W. Helbig, Das homerische Epos², 1887, S. 100.

² Gesammelt und besprochen von Malten, Arch. Jahrb. a. a. O. S. 252 ff.; PW. VIII S. 333 ff.

³ Hesperia VI, 1937, S. 65 und 342 ff. Geleugnet von Ch. Picard, Comptes rendus acad. inscriptions, 1938, S. 382 ff., der den Tempel mit dem Eleusinion ἐν ἑστέρι unrichtig identifiziert.

ihm wurden die Hephaistien mit Fackellauf gefeiert; in das Schmiedefest, die Chalkeen, ist er erst später eingedrungen; es gehört eigentlich der Athena an,¹ was für seine fremde Herkunft beweisend ist. Theophore Namen sind in Attika nicht selten, sonst im Mutterland aber sehr spärlich. Besondere Umstände haben den Hephaistos in Athen zu Ehren gebracht. Sobald man nach Kleinasien und zu den ihm voranliegenden Inseln kommt, verschiebt sich das Bild. Schon die Ilias (E 10) erwähnt seinen Priester in Troja, der den un griechischen Namen Dares trägt. Auf Hephaistos bezügliche Personen-namen und Münzbilder sind zahlreich, was auf einen verbreiteten Kult deutet, wenngleich Kultstätten nicht sehr oft erwähnt werden; es ist auch daran zu denken, daß es unter den Handwerkern und kleinen Leuten einen Privatkult gab, der keine Spuren nachgelassen hat. Schon dies macht den Schluß unabweislich, daß Hephaistos aus dieser Gegend stammt.

Nach der Erzählung, wie Zeus ihn vom Himmel herabschleuderte (A 590 ff.), fiel er auf Lemnos nieder; nach dem Lied des Demodokos begab er sich nach Lemnos, das ihm von allen Ländern am liebsten war. Eine Stadt auf Lemnos, die vor der Besitzergreifung der Insel durch Miltiades existierte, war nach ihm Hephaistias benannt. Südlich von dieser Stadt liegt der Berg Mosychlos, wo die als Heilmittel seit dem Altertum bis in unsre Tage berühmte rote lemnische Erde ausgegraben wurde. Antike Nachrichten lehren, daß auf Mosychlos ein Erdfeuer gelodert hat.² Spätere Quellen erwähnen den Tempel und die Werkstatt des Hephaistos ebendort.³ Das Erdfeuer scheint früh erloschen und die Erinnerung daran nur durch literarische Tradition erhalten worden zu sein; der Ursprung des Kultes muß also bei der vorgriechischen Bevölkerung, den sogenannten Tyrsenern, gesucht werden, welche eine eigentümliche Keramik und Terrakotten⁴ und dazu die vielbesprochene Inschrift⁵ hinterlassen haben. Ein anderes, noch vorhandenes Erdfeuer gab es auf dem lykischen Olympos nahe Phaselis,⁶ in welcher Stadt Hephaistos der Hauptgott gewesen zu sein scheint; auf Grabinschriften aus der Kaiserzeit wiederholt sich die Bestimmung, daß die Buße für unbefugte Benützung einer Grabstätte dem Hephaistos zufallen soll. Daß der ursprüngliche Sitz des Gottes hier sein sollte, wie Malten meint, ist möglich, aber nicht sicher. Zwar konnten die Griechen wohl schon in der mykenischen Zeit das lykische

¹ Deubner, Att. Feste S. 212 f. bzw. 35 f.

² Herakleitos, quaest. Hom. 26, ἐνταῦθα γὰρ ἀνιένται ἔργγεοὺς πυρὸς αὐτόματοι φλόγες; Eustath zu A 592 p. 157, 37, ὅτι πῦρ καὶ ἐκεῖ γῆθεν ἀνεδέδοτό ποτε αὐτόματον; vgl. Antimachos, Thebais, fr. 44 Kinkel: Soph., Phil. V. 986 f. Die irrigte Ansicht, daß Mosychlos ein Vulkan war, ist richtiggestellt bei Neumann-Partsch, Physikalische Geographie von Griechenland, S. 377; vgl. C. Friedrich, Ath. Mitt. XXXI, 1906, S. 72 und 254 f. Der lemnische Brauch, das Feuer auszulöschen und neues Feuer von Delos zu holen (o. S. 97 A. 6), ist nach Friedrich die Abänderung einer älteren Sitte, das neue Feuer von dem Erdfeuer auf Mosychlos zu holen; sie müßte dann nach dem frühen Erlöschen des Erd-

feuers und der Verbreitung der apollinischen Religion eingetreten sein.

³ Tempel, Accius nach einem griechischen Tragiker (Aischylos?) bei Varro, de l. lat. VII 11, fr. 525 Ribbeck; Werkstatt, Cic., de nat. deor. III 55; Schol. Townl. E 231; Val. Flacc., Arg. II V. 88 ff.

⁴ Friedrich a. a. O.; vgl. G. Karo, ebd. XXXIII, 1908, S. 65 ff.

⁵ E. Nachmanson, Ath. Mitt. XXXIII, 1908, S. 47 ff.; J. Friedrich, Kleinasiatische Sprachdenkmäler (Lietzmanns Kleine Texte Nr. 163) S. 143 f.

⁶ Ps.-Skylax, Periplus 100 p. 39 H; Ktesias bei Photios, Bibl., cod. 72 p. 46 A Bekker, und Antigonos von Karystos, 166 Keller u. a.

Erdfeuer und seinen Gott kennenlernen; es gibt aber keine Spur davon bei Homer, der nur von Lemnos zu erzählen weiß. Sicher ist dagegen, daß Hephaistos un griechischen Ursprunges ist und zum griechischen Gott geworden ist, weil Homer ihn als Gott des Feuers und der Schmiedekunst aufgegriffen hat.¹

Der Ausgangspunkt ist das Erdfeuer. Wie mächtig das aus der Erde hervorbrechende Feuer auf die religiöse Phantasie einwirkt, kennen wir aus der Anbetung solcher Feuer in Persien und aus anderen Beispielen, die Malten anführt. Dieses Feuer hat nicht den zufälligen, verwüstenden Charakter eines Vulkanausbruches, der in großen Zwischenräumen erfolgt; es wurde selbstverständlich als die Manifestation eines unter der Erde hausenden Dämons aufgefaßt. Wenn ein Handwerk sich entwickelte und nach einem göttlichen Vertreter drängte, kam es von selbst, daß der Dämon des Erdfeuers zum Schutzgott derjenigen Handwerker wurde, die vor allen anderen das Feuer in ihrer Arbeit brauchten und es anfachten. Homer, für dessen Helden der Schmied, der Waffen und Kostbarkeiten verfertigte, der größte und am meisten bewunderte Künstler war, hat ihm seine Stellung in dem griechischen Olymp geschenkt, und von ihm übernahmen ihn die Handwerker Athens und statteten ihn mit einem Kult aus.

D. Apollon

1. Apollon im Vegetationskult. Apollon, die strahlendste und lichtumflossenste Gestalt des griechischen Olymps, ist zum griechischsten aller Götter geworden.² Der Schwerpunkt seines Wesens hat sich im Lauf der Zeiten mehr als der irgendeines anderen Gottes verschoben, auch noch in geschichtlicher Zeit; in archaischer Zeit war er vor allem der Prophet, der dem Volk und den Völkern Orakel erteilte und Gesetze vorschrieb, in der klassischen Zeit wurde er zum Gott der musischen Künstler und des Lichtes und wurde sogar mit dem Sonnengott identifiziert. Daß dies sein ursprüngliches Wesen war, hat man lange ebenso leidenschaftlich geglaubt, wie man jetzt wieder an seinen hellenischen Ursprung glaubt; heute braucht man gegen jene Annahme nicht mehr anzukämpfen.³ Wenn wir einen noch ursprünglicheren

¹ R. Hennig, Griechische Sagengestalten als Personifikation von Erdfeuern und vulkanischen Vorgängen, Arch. Jb. LIV, 1939, S. 230 ff., zieht auch Prometheus, die Chimäre, die er auf das Erdfeuer in Lykien bezieht, Typhon, die Kyklopen und Talos heran.

² Artikel von Wernicke in PW.; Farnell, Cults IV S. 98 ff.; die Feste, Nilsson, Gr. Feste S. 105 ff.; Deubner, Att. Feste S. 179 ff. Der Aufsatz L. Weber, Apollon, RhM. LXXXII, 1933, S. 165 ff., der auf eine Analyse der Mythen gestützt, verschiedene Wanderungen des Kults, welche die älteste Geschichte Griechenlands widerspiegeln, nachzuweisen sucht, ergibt nichts Sicheres. W. F. Otto, Die Götter

Griechenlands, 1929, S. 83, trägt seine Ansicht so vor: „Die eigentümliche Gottesidee, die den Namen Apollon trägt und eine so bedeutende geistige Macht in Griechenland gewesen ist, muß schon lange vor dem homerischen Epos hervorgetreten sein und gehört zu den Offenbarungen, die den Inhalt der olympischen, d. h. der im eigentlichen Sinne griechischen Religion ausmachen.“ Meinestils kann ich nicht auf den Versuch eines geschichtlichen Begreifens verzichten. K. Kerényi, Apollon, Studien über antike Religion und Humanität, 1937, eine Sammlung meistens am entlegenen Ort veröffentlichter Vorträge.

³ Zuletzt ausführlich behandelt von Farnell, Cults IV S. 136 ff.

und volkstümlicheren Apollon suchen wollen, müssen wir die alten Kulte befragen.

Apollon hat Beziehungen zum Vegetationskult und zum Hirtenleben. Die Epitheta, welche auf jenen hindeuten, sind sehr vereinzelt, spät oder dichterisch. Φυτάλμιος steht in einer sehr späten Quelle, ἀρότριος in einem orphischen Hymnus,¹ ἐρίφυλλος und ἔναγρος bei Hesych.² Viel mehr bieten die Kulte; Apollon ist aber überall ein Eindringling, der sich alter prädeistischer Bräuche bemächtigt hat. Er ist besonders mit dem Maizweig oder richtiger dem Erntemai verbunden. Das Fest der Pyanopsien ist im jonischen Gebiet verbreitet; der Monatsname kommt außer in Athen in Milet, Priene, Kyzikos und Olbia vor; die Festbräuche sind nur aus Athen bekannt.³ Das Fest wurde am 7. des Herbstmonats Pyanopsion, etwa Oktober/November, gefeiert, den Namen hatte es von einer Art Bohnenbrei, der aus allerlei Hülsenfrüchten gekocht und dem Apollon dargebracht wurde; es ist also eine Panspermie.⁴ An demselben Fest wurde die Eiresione, ein mit allerlei Früchten behangener Erntemai, umhergetragen und dazu ein Lied gesungen. Die Begehung war an sich eine private, man feierte sie in jedem Haus, wobei die Eiresione vor dem Hause aufgepflanzt wurde.⁵ Noch loser ist der Bettelumzug mit der Eiresione auf Samos mit Apollon verbunden. Der Umzug fand am Neumondtag statt⁶ und Apollon wurde in dem Lied angerufen.⁷ Die Eiresione spielte vielleicht auch bei den Thargelien eine Rolle. Die Panspermie und das Umhertragen der Eiresione sind unzweifelhaft Fruchtbarkeitsriten; warum sie an Apollon angeknüpft worden sind, ist unklar; man muß auch mit Nebenbeziehungen rechnen. Dabei kann man nicht umhin, an diejenige Auffassung zu denken, die in den Erntebräuchen die Aufhebung eines Tabus findet (o. S. 128). Obgleich diese Vorstellung, soweit wir wissen, bei den Griechen verschwunden ist, muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß die Erntebräuche einmal auch den Zweck hatten, das Verzehren der Früchte einzuleiten und freizugeben, was zum Charakter des Apollon passen würde. Ein reich aus-

¹ Anon. Laur., de XII deor. cogn. bei Studemund, Anecd. I 267. Hymn. orph. 34 V. 3.

² Hesych. s. v. ἐρίφυλλον· τὸν Ἀπόλλωνα καὶ τὸν Ἑρμῆ, bezieht sich vielleicht auf den Maizweig. ἔναγρος hieß er auf Siphnos, es ist wohl ein lokaler Name eines Apollon, dessen Heiligtum auf dem Lande lag. Daß die Hermen der Athena Ergane und des Apollon Agyieus ἐργάται genannt wurden (Paus. VIII 32, 4), gehört nicht hierher.

³ Deubner a. a. O. S. 198 ff. Der Knabe mit dem Zweig (die zweite Figur von links) auf dem Ausschnitt aus dem Kalenderfries von der Kirche des hl. Eleutherios in Athen (Taf. 34, 5) bezieht sich auf die Pyanopsien, die folgenden Figuren auf die Oschophorien (s. o. S. 125 und u. S. 586). Dagegen Deubner, Das attische Weinlesefest, Abh. Akad. Berlin, 1943; 12 S. 8.

⁴ Vgl. o. S. 125; Pollux VI 61; nach Sosibios bei Athen. XIV p. 648 B ist τὸ πῦλον --- πανσπερμία ἐν γλυκεῖ ἡψυμένη. In den attischen Privatfasti aus der Kaiser-

zeit, IG. III² 1367 = FS. 3 Z. 9 ff., wird am 7. Pyanopsion dem Apollon und der Artemis ein πῶπανον χ[οιν]ικαῖον ὀρθόν-φαλον καὶ καθήμε[ον] δωδεκόνφαλον gebracht.

⁵ Die Quellenstellen für diese und verwandte Begehungen o. S. 122 ff. Vgl. noch die beiden Ammen des Apollon, Aletheia und Korythaleia, Plut., quaest. symp. p. 657 E.

⁶ ταῖς νομηνίαις, Ps.-Herodot. vita Hom. 33. Der Plural ist auffallend, wenn daraus geschlossen werden soll, daß der Umzug an jedem Neumondtag stattfand; man sollte erwarten, er sei ein Jahresbrauch. Entweder muß das Wort *cum grano salis* verstanden werden, oder die Kinder haben den Brauch verallgemeinert.

⁷ Den sehr zerrütteten Vers 13 des Liedes πέρσαι τῷ Ἀπόλλωνος γυῖατιδος, in dem man einen Hinweis auf Apollon Agyiatis findet, emendiert Wilamowitz, Die Ilias und Homer, 1916, S. 434 A., in einen Trimeter: ὑπέρ σε τ' Ὀπλόωνος ὦ γύναι τι δός.

gestatteter Maizweig war die $\kappa\omega\pi\acute{\omega}$, die bei den Daphnephorien in Theben unter Gesang umhergetragen wurde und nach dem Tempel des Apollon Ismenios und Chalazios gebracht wurde.¹ Apollon Chalazios kann nur der Abwender des Hagels sein. Da ein Lorbeerzweig oft als Maizweig verwendet wurde,² ist es zu erwägen, ob nicht die Verbindung des Apollon mit dem Lorbeer von diesem Brauch ausgegangen ist.

In Sparta und auch in anderen dorischen Gegenden wurde Apollon in so starkem Grade verehrt, daß es den Anschein erwecken konnte, er sei ein speziell dorischer Gott – dies die alte These K. O. Müllers, die jetzt nicht mehr widerlegt zu werden braucht. Die größten Feste Spartas waren ihm gewidmet und gewisse Kulte waren unter den Dorern allgemein verbreitet. Apollon hat den vorgriechischen Gott Hyakinthos, der, wie oben (S. 316f.) dargelegt wurde, das Absterben und Wiederaufleben der Vegetation verkörperte, beiseite geschoben und sich seines Festes, der Hyakinthien, bemächtigt, das jedoch den alten Namen bewahrte. Das häufige Vorkommen des Monatsnamens Hyakinthios in den dorischen Kalendern zeigt die Verbreitung des Kults, Einzelheiten sind nur aus Sparta überliefert.³ Das Fest umfaßte drei Tage, von denen der erste, an dem dem Hyakinthos ein Opfer dargebracht wurde, den Charakter einer Trauerfeier hatte – man bekränzte sich nicht beim Mahl und sang nicht den Pāan –; wenn Polykrates bei Athenäus diesen Charakter auf das ganze Fest auszudehnen scheint, muß das ungenau sein, denn am zweiten Tag fanden großen Schmausereien und Gastereien statt, und der Pāan erscheint bei Xenophon als ein Hauptstück des Festes;⁴ er wurde wohl am zweiten (oder dritten) Tag vorgetragen. Das Mahl des ersten Tages, das eine $\kappa\omicron\pi\acute{\iota}\varsigma$ genannt wird, hatte altertümliche Züge; es fand in Laubhütten oder Buden statt, das Lager wurde aus Reisig bereitet und mit Teppichen gedeckt, nur Ziegen wurden geschlachtet, Brot und Backwerk waren verboten, dagegen genoß man frischen Käse, Bohnen, grüne Bohnen und getrocknete Feigen. Alles das ist für die Bedeutung des Festes wenig erhellend; man darf nur sagen, daß Derartiges einem Vegetationsfest nicht unangemessen ist und daß der Charakter der Trauerfeier zum Wesen des Hyakinthos paßt. Ein erschwerender Umstand ist, daß die Zeitlage nicht genau feststeht; es ist nur sicher, daß das Fest in den Sommer fiel.

Noch weniger wissen wir über die eigentliche Bedeutung des zweiten Hauptfestes der Spartaner, der Karneen, die unter den Dorern noch

¹ Oben S. 120; ausführlicher Nilsson, Gr. Feste S. 164 ff., und Symbolique astronomique et mystique dans certains cultes publics grecs, Collection Latomus, II, Hommage à F. Cumont et J. Bidez, 1949, S. 127 ff. Der vornehmste Tempel in Eretria gehörte dem Apollon Daphnephoros, Eph. arch. 1911, S. 1 ff.; Prakt., 1900, S. 53. Unexpl. ist die Inschrift, IG. IX: 2, 1027, "Ἀπὸνι λεσχά[ι]ο[ι] 'Ἀριστίον ὀνέθεκε κοῖ συνδαιχναφόροι,

² Hesych s. v. $\alpha\lambda\sigma\alpha\kappa\omicron\varsigma$ und $\kappa\omicron\rho\upsilon\theta\alpha\lambda\acute{\iota}\alpha$; Et. m. p. 531, 53, s. v. $\kappa\omicron\rho\upsilon\theta\alpha\lambda\acute{\iota}\eta$, angeführt o. S. 123 A. 3 u. S. 123 A. 5.

³ Nilsson, Gr. Feste S. 129 ff.; Ziehen

in PW. 2. Reihe III S. 1518 f. Die Hauptquelle ist Athenäus IV p. 138 E ff. Die Ansetzung des Festes in den Thargelion muß zurückgezogen werden, seitdem ein Monat Hyakinthios aus Sparta bekannt worden ist, IG. V: 1, 18 B Z. 8; dieser fällt in den Sommer, wohl dem Hekatombaion entsprechend; leider herrscht Ungewißheit im einzelnen über den spartanischen Kalender; vgl. Nilsson, Timbres amphoriques de Rhodes, K. Danske Videnskabernes Selskab, Meddelelser, 1909, Nr. 1 S. 123 A. 1.

⁴ Xenoph., Hell. IV 5, 11; Ages. 2, 17.

verbreiteter waren. Das Fest kehrt wieder in Argos, auf Kos und wohl auch auf Thera.¹ Der Monat, Karneios, der in den dorischen Kalendern sehr häufig ist, war bei den Dorern ein heiliger Monat, während dessen die Waffen ruhen sollten; er entsprach dem Metageitnion (August/September). Als Monatstag ist in Kyrene der 7., in Sparta die Vollmondszeit bezeugt.² Da die Dauer des spartanischen Festes auf neun Tage angegeben wird,³ kann man zwischen diesen Angaben so vermitteln, daß das Fest vom 7. bis zum 16. dauerte; es geht aber aus den Worten des Euripides über das Fest deutlich hervor, daß das Hochfest in die Vollmondszeit und nicht auf den apollinischen 7. fiel; dadurch wird erwiesen, daß das Fest schon älter als Apollon ist. Auch hier hat Apollon einen älteren Gott verdrängt, den Karnos oder Karneios. Pausanias sagt, daß Karneios mit dem Epitheton *Οἰκέτας* vor der Einwanderung der Herakliden im Hause des Krios verehrt wurde; er spielt eine ähnliche Rolle wie das Palladion. Aus der Kaiserzeit stammt eine von einem erblichen Priester des *Κάρνειος βοικέτας καὶ Κάρνειος δρομαῖος* gesetzte Inschrift, und schließlich ist vor einigen Jahren eine archaische agonistische Weihung an den Karneios gefunden worden.⁴ Zwei Festbräuche sind überliefert.⁵ Es fand ein Mahl in Laubhütten unter strengem Komment statt.⁶ Der zweite interessante Brauch ist der Wettlauf der Staphylodromen,⁷ deren Name auf die Weinlese hinweist. Diese wurde aus den Karneaten, unverheirateten Männern, die zum Dienst an den Karneen ausgelost wurden, gewählt. Einer legte Binden an und lief voraus, indem er Segenswünsche für die Stadt aussprach, die anderen verfolgten ihn, und wenn sie ihn einholten, galt es als ein gutes Vorzeichen, wenn sie ihn nicht einholten, als ein schlechtes. Wide hat diesen Brauch mit der modernen Sitte verglichen, am Ende der Ernte ein Tier, in dem der Erntedämon verkörpert ist, zu verfolgen und zu töten.⁸ Diese Deutung gründet sich auf die Bedeutung des Wortes *κάρνος*,

¹ Nilsson, Gr. Feste S. 118 ff.; Ziehen a. a. O. S. 1458 f.; 1513 f.; 1521 f.; für die Verbreitung des Kultes s. den Artikel Karneios in PW. Oft in theophoren Namen, wobei das Fest mitgewirkt hat; vgl. Thargelios; Sittig, Nom. theoph. S. 42.

² Plut., quest. symp., p. 717 D, bzw. Eur., Alk. V. 445 ff.

³ Athen. IV p. 141 F.

⁴ Paus. III 13, 3; IG. V: 1, 497 bzw. 222; vgl. BSA. XV, 1908–09, S. 81 ff.

⁵ P. Wuilleumier, Gratière inédit de Ceglie, Rev. arch. 1933 II S. 3 ff., veröffentlicht einen Krater, dessen eine Seite in der unteren Zone einen Tanz und Vorbereitungen dazu darstellt; einige Tänzer sind nackt und tragen einen Kopfschmuck von steil aufgerichteten schmalen Blättern, zwei Mädchen, von denen die eine tanzt, tragen einen ganz eigentümlichen Kopfschmuck, der am ehesten einem großen, flachen Korb ähnelt, dessen Rand mit von schmalen, auswärts gekrümmten Spitzen (Blättern?) geziert ist. Da an der Seite ein Cippus mit der Inschrift *Κάρνειος* steht, bezieht sich die Szene auf die Karneen, ob

in Sparta, ist bei der Verbreitung des Festes sehr unsicher, obgleich der Vergleich mit den Kalathiskostänzerinnen sich von selbst einstellt.

⁶ Athen. IV p. 141 E; vgl. Eustath. zu Ω 802 p. 1376, 45. Zu vergleichen ist, daß das Fest nach Hesych s. v. ἀγήτης auch Ἀγητόριον hieß, der ἀγήτης war der Priester. Schol. zu Theokr. V V. 83 b (den Seher Karnos) καὶ Δία καὶ Ἡγήτορα καλοῦσιν Ἀργεῖοι διὰ τὸ κάκεινον ἡγήσασθαι τοῦ στρατοῦ (vgl. das Aition). In Sparta gab es einen Zeus Ἀγήτωρ, Xenoph. resp. lac. 13, 2; Nicol. Dam., F. Gr. Hist. 90, 103 z 14 Jacoby. Wenn Zeus mit Apollon in betreff des Karnos konkurrierte, wird die Angabe, daß die Karneen ein Fest des Zeus waren, verständlich (Schol. Theokr. V. 83 d). Schließlich hängt dieses mit Karnos als dem Führer der Dorer zusammen.

⁷ Bekker, Anecd. I p. 305; Hesych. s. v. σταφυλοδρόμοι· τινὲς τῶν Καρνεατῶν παρορμῶντες τοὺς ἐπὶ τρύγῃ. Inschriften der Staphylodromen IG. V: 1, 650 f.

⁸ Wide, Lak. Kulte S. 76 ff.

Widder;¹ dazu kommt, daß der Mann, in dessen Haus Karneios Oiketas verehrt wurde, Krios, Widder, hieß. Auf Münzen wird Apollon Karneios in einem widderhörnigen und unbärtigen Gott erkannt, neben dem Pan steht.² Karnos sei also einmal widdergestaltig gewesen und mithin eigentlich das Tier, das bei dem Ernteritus verfolgt und getötet wurde. In der ätiologischen Legende ist Karnos ein Seher, der dem Heer der Herakliden folgte und getötet wurde;³ zur Sühne wurde der Kult eingesetzt. Wide schließt seine Beweisführung durch einen Hinweis auf den Κράνιος Στεμματίας, der einen Bezirk auf dem Weg nach Arkadien hatte,⁴ sieht in ihm den mit Binden verzierten Daimon und stellt damit einige Hesychglossen zusammen,⁵ denen er entnimmt, daß bei den Karneen ein als Tier verummelter Mensch auftrat. Diesem scharfsinnigen Hypothesenbau wird man jetzt etwas kritisch gegenüberstehen; Zweifel erweckt schon, daß das Fest nicht zur Zeit der Ernte, sondern der Weinlese stattfand. Die Beziehung des Karnos zu dem Widder kann man jedoch nicht abtun, obgleich sie sich mit einem Weinlesefest schwer zu reimen scheint; vielleicht ist eine Kontamination eingetreten.

Eine entfernte Ähnlichkeit bietet ein arkadischer Brauch bei dem Fest des Apollon Agyieus in Tegea. Das Aition erzählt, daß Leimon von seinem Bruder Skephros erschlagen, dieser aber sogleich von Artemis erschossen wurde; das Orakel schrieb vor, den Skephros zu beweinen, und bei dem Fest geschah auch noch anderes dem Skephros zu Ehren, besonders verfolgte die Priesterin der Artemis jemanden, wie Artemis den Skephros verfolgt hatte. Auch hier kommt also eine Verfolgung vor, und der Name λειμών, Wiese, ist bezeichnend.⁶ Eine weitere Diskussion würde auf das vielbehandelte und nicht sicher zu entscheidende Problem der Erntefeste im Sinne Mannhardts führen; in diesem Zusammenhang genügt es zu konstatieren, daß die Verknüpfung der Bräuche mit Apollon eine sehr lose ist, und es mag dazu bemerkt werden, daß das tegeatische Fest dem übelabwehrenden Apollon Agyieus gewidmet ist. Schließlich sei bemerkt, daß die nach Delos gesandten hyperboreischen Erntegaben, auf die noch zurückzukommen ist (u. S. 548ff.),

¹ Hesych s. v. κάρνος· φθείρ, βόσκημα, πρόβατον; vgl. H. Usener, RhM. LIII, 1898, S. 360 = Kleine Schr. IV S. 288. S. Eitrem, Der vordorische Widdergott, Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandling, 1910, Nr. 4; J. Vürtheim, Mnemosyne XXXI, 1903, S. 234 ff. Vgl. den Hermes Kraniaos auf Kreta, o. S. 261.

² Imhoof-Blumer, Rev. suisse de numismatique XXI, 1917, S. 5 ff.; B. Schröder, Athen. Mitt. XXIX, 1904, S. 22, sieht in einer widderköpfigen in Las in Lakonien gefundenen Herme den dort verehrten Apollon Karneios. Woodward, BSA. a. a. O. hält für wahrscheinlich, daß ein Relief über der o. S. 532 A. 4 angeführten archaischen Inschrift Widderhörner darstellt.

³ Paus. III 13, 3; Schol. Theokr. V V. 83 mit vielen Varianten.

⁴ Paus. III 20, 9.

⁵ Hesych s. v. στεμματιαῖον· δίκηλόν τι ἐν

ἐορτῇ πομπέων δαίμονος (ms. πομπέων). δίκηλον bedeutet φάσμα, μίμημα, ζώδιον (Hesych s. v.), δίκηλικάτ sind μίμοι, Plut., Apophth. Lac. p. 212 F; Hesych a. a. O. und Karnos ist nach Konon, 26, F. Gr. Hist. 26 F 1 Jacoby, ein φάσμα des Apollon, das den Herakliden als Seher diente.

⁶ Paus. VIII 53, 2 f.; Nilsson, Gr. Feste S. 166. Vgl. die Klage über Linos in Argos an dem Fest Arnis, den Lämmertagen, das auch κυνοφοντίς genannt wurde, weil an ihm Hunde totgeschlagen wurden; s. Nilsson, a. a. O. S. 435 ff.; Wilamowitz, Griech. Heldensage II, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1925 S. 230 ff.; H. Scholz, Der Hund in der griech.-röm. Magie und Religion, Diss. Berlin 1937 S. 20 f. Die Fluchtzeremonie kehrt in dem Sleperton in Delphi wieder, das dem Verständnis große Schwierigkeiten bereitet; vgl. Nilsson a. a. O. S. 150 ff.

in die Reihe der agrarischen Riten gehören; für die hyperboreischen Jungfrauen Opis und Arge veranstalteten die Frauen einen Bettelzug.¹

Sowohl die ursprüngliche Bedeutung der bisher besprochenen Riten wie der Anlaß ihrer Anknüpfung an Apollon sind dunkel; festeren Boden betreten wir mit den Thargelien.² Das Fest war gemeinjonisch, die Herumführung des Pharmakos fand außer in Athen in Kolophon, Abdera und auch in Massilia statt; das Fest ist für Milet und Theben am Mykale bezeugt.³ Der nach dem Fest benannte Monat gehört zu den allgemeinsten der jonischen Kalender, und der Personennamen T(h)argelios ist auf den Inseln und in Kleinasien verbreitet.⁴ Die Herumführung des Pharmakos, die oben (S. 107ff.) besprochen wurde, ist ein Sühnritus, obgleich er mit Fruchtbarkeitsriten verquickt worden zu sein scheint. Den Namen hat das Fest von den θάργῃλα, die teils ein Brot, teils eine Panspermie genannt werden;⁵ nach griechischer Anschauung war es ihr Zweck, die Fruchtbarkeit zu fördern, da aber die Thargelien nach ihrer Zeitlage ein Vorerntefest waren, mischte sich auch der Gedanke an den Schutz der der Ernte entgegenreifenden Früchte hinein. So wird man es auch auffassen, wenn der Maizweig an dem Fest umhergetragen wurde (o. S. 125), was zu seiner ganzen Art passen würde. Daß der Sühnecharakter dieses Festes, der für ein Vorerntefest angemessen ist und am deutlichsten in der Herumführung des Pharmakos zum Ausdruck kommt, den Anschluß an Apollon bewirkt hat, kann nicht zweifelhaft sein. Denn in einer Reihe von Kulturen tritt Apollon als Abwehrer der Schäden auf, welche der Ernte drohen.

Am bekanntesten ist Apollon Smintheus oder Sminthios, der schon in der Ilias angerufen wird (A 39). Der Kult war besonders in der Troas heimisch, findet sich auch auf Lesbos, Keos, Rhodos und der Monatsname auf Rhodos, Chios, Nisyros und in Kleinasien;⁶ zugehörige Personennamen treten auf den Inseln und sonst vereinzelt auf.⁷ Sminthia werden aus dem nordwestlichen Kleinasien als Agone erwähnt, in Lindos gehören sie Dionysos;⁸ das Aition sagt, daß sie gefeiert wurden, weil Apollon und Dionysos die Mäuse, welche die Trauben schädigten, vertilgt hatten.⁹ Das Wort σμῖνθος bedeutet Feldmaus;¹⁰ das Kultbild in Alexandria Troas hatte eine Maus in der Hand. Die

¹ Herodot IV 35.

² Nilsson, Gr. Feste S. 105 ff.; Deubner, Att. Feste S. 179.; U. Pestalozza, Le Thargelie ateniesi, Stud. e mat. VI, 1930, S. 232 ff.; VII, 1931, S. 59 ff. = Religione mediterranea, 1951, S. 261 ff., betont in weitausholender Untersuchung die Doppelschichtigkeit des Festes.

³ Inschr. von Priene 362 Z. 7. W. H. Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen, Abh. Ges. d. Wiss. Leipzig XXIV, 1904, I S. 5 A. 7, bemerkt, daß sich auf eine Thargelienfeier in Ephesos und Klazomenai aus dem Umstand schließen läßt, daß die Thargelien bei dem in Ephesos und Klazomenai lebenden Hipponax eine so große Rolle spielen. Die von ihm auch herangezogene Inschrift des Vibius Salutaris (am besten Forschun-

gen in Ephesos II, 1912, S. 127 ff.) erwähnt nur den Geburtstag der Artemis am 6. Thargelion.

⁴ Sittig, Nom. theoph. S. 57.

⁵ Siehe oben S. 127. Ob θάργῃλα mit Kretschmer, Glotta X, 1920, S. 108 ff., in τὰ ἀργήλια (vgl. ἀργματα, Erstlingsopfer, § 446) zu zerlegen ist, scheint zweifelhaft und macht zur Sache nichts aus.

⁶ Sminion in Magnesia a. M., Antiocheia (in Pisidien?), Chios, Wilamowitz, Nordionische Steine, Abh. Akad. Berlin 1909 S. 70 (archaisch); Eph. arch. 1913 S. 8.

⁷ Sittig, Nom. theoph. S. 47.

⁸ IG. XII: 1, 762; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 307 und 142 f.

⁹ Apoll., lex. Hom. p. 143 Bekker.

¹⁰ Hesych s. v.; Schol. Lykophr. V. 1303.

totemistische Deutung, die nicht ausbleiben konnte, ist abzulehnen; für die Griechen war Apollon Sminthios der Abwehrer der Feldmäuse,¹ die viel größeren Schaden an der Ernte anstellen, als wir uns denken. Sie erscheinen schon im Winter, in größter Zahl im Mai, wo sie den Halm abnagen, um an die Ähren zu gelangen. Leider läßt sich die Lage des Monats im Jahre nicht genau feststellen.²

Ebenso wie Apollon Sminthios die Feldmäuse, so wehrte Apollon Parnopios eine andere Plage ab, die Heuschrecken. Er war kein ganz unbedeutender Gott, obgleich er nur selten erwähnt wird; auf der Akropolis befand sich eine Bronzestatue von ihm von der Hand des Pheidias;³ in Aiolis erhielt er ein Opfer, und ein Monat war dort nach ihm benannt.⁴

Dem römischen Robigus, dem zu Ehren im Frühling die Robigalia gefeiert wurden, um den Getreiderost abzuwehren, entspricht Apollon Ἐρυσθίσιος, der auf Rhodos ein Heiligtum hatte.⁵ Der Kult des Apollon Ἐρεθύμιος war der Hauptkult von Kameiros,⁶ und in Lykien treffen wir Apollon Ἐρεθύμιος und ein nach ihm benanntes Fest.⁷ Es ist möglich, daß der Kult aus Lykien stammt und daß der fremde und daher unverständliche Name volketymologisch umgedeutet wurde, aber auch dies ist für die Auffassung von Apollon bezeichnend. Den Namen Σιτάλλας trug schließlich eine Kolossalstatue in Delphi, welche die Amphiktyonen errichtet hatten, als sie die Phoker mit einer Buße wegen der Bearbeitung des heiligen Landes gestraft hatten;⁸ es liegt ein Wortspiel in dem Epitheton.

Ein agrarischer Gott im eigentlichen Sinn war Apollon nicht, darauf bezügliche Epitheta fehlen eigentlich. Wie wir deutlich sehen können, hat er sich als übelabwehrender Gott agrarischer Bräuche angenommen, welche eine Schädigung der Saaten abzuwehren bezweckten. Mit dem Maizweig, der fast überall anwesend war, ist er, wie man vielleicht vermuten kann, deshalb verbunden, weil dieser als ein Heilmittel aufgefaßt wurde. Warum die großen Feste Spartas ihm zugeteilt worden waren, läßt sich leider nicht sicher sagen; selbst über ihre Bedeutung herrscht Unklarheit.

¹ Aelian, N. A. XII 5 u. a.; s. PW. II S. 68 f. Eine Diskussion über die Bedeutung des Apollon Sminthios wurde geführt, Class. Rev. XV, 1901. A. D. Godley sprach ihn S. 194 als Krankheitssender an, da die Mäuse Pestträger sind: ihm schloß sich A. T. C. Cree an, ebd. S. 284 f., und später F. Schwenn, Gebet und Opfer, 1927, S. 22 ff. Diese Ansicht wurde bestritten von A. Lang a. a. O. S. 319 f., da Ratten, nicht Mäuse Pestträger sind; daß die Mäuse die Bogensehnen der Feinde durchnagen (Herodot II 141), ist ein geläufiges Sagenmotiv. A. v. Blumenthal, Hesychstudien, 1930, S. 31 f., deutet den Smintheus als „zum Hause gehörig“, „Beschützer des Hauses“, was sehr wenig glaublich ist. A. H. Krappe, Apollon Σμινθεός and the Teutonic Mýsing, AfRw. XXXIII, 1936, S. 40 ff., betrachtet ihn auch als den Pestgott und sucht eine weite Verbreitung nachzuweisen. H. Grégoire in dem o. S. 213 A. 6 zitierten

Buch S. 52 vermutet, daß die Maus den Maulwurf ersetzt hat; S. 127 ff. handelt R. Goossens über die ursprüngliche Identität des indischen Gottes Rudra mit Apollon und die dämonische Natur der Maus und des Maulwurfes.

² Nilsson, Timbres amphoriques de Lindos, Bull. de l'acad. de Danemark, 1909: 1, S. 136 mit A.

³ Paus. I 24, 8.

⁴ Strab. XIII p. 613; Πορνόπιος in Kyme, BCH. LI, 1927, S. 375 f. und A. 14.

⁵ Strab. XIII p. 613.

⁶ Priesterliste IG. XII: 1, 730 = SIG.³ 724; κοινὸν τῶν Ἐρεθιμιαζόντων 733; 735; Clara Rhodos II, 1932, S. 105 Nr. 2; vgl. Hiller v. Gaertringen, Hermes XXIX, 1894, S. 16 ff. und L. XI, 1926, S. 477; Götting. gel. Anz. 1933 S. 19 f.

⁷ Hesych s. v. Ἐρεθύμιος.

⁸ Paus. X 15, 1 f.

2. **Apollon als Hirtengott.** Auf Apollon als Hirtengott weist eine Reihe von Beinamen hin. Drei, ἐπιμήλιος, ποιμνιος, ἀρνοκόμης, stehen zusammen bei Macrobius,¹ ὁπάονα μῆλων nennt ihn Pindar,² öfters tritt νόμιος auf, in Arkadien,³ in Epidauros, wo ihm ein Altar von einem Feuerträger gewidmet wurde,⁴ u. ö. Apollonios Rhodios erwähnt ein Heiligtum der Nymphen und des Apollon Nomios in Orikos in Epeiros,⁵ und zusammen mit diesen und Pan erscheint er in der Legende von der Geburt Platons.⁶ Hiermit vergleicht man die Mythen von dem Hirtendienst des Apollon bei Admetos, Eumelos (B 766) und Laomedon und die Geschichte, wie Hermes die Rinder des Apollon listig entwendete. In Patrai gab es ein Standbild des Apollon, der den Fuß auf einen Stierschädel setzte.⁷ Zwar hat Apollon viele Beziehungen zum Hirtenleben, von einem Kult verlautet aber nichts, so daß nicht klar wird, ob er Hirtengott im allgemeinen Sinn oder Schützer der Herden und Übelabwehrer wie in den agrarischen Kulturen war.

Es wäre nur natürlich, daß ein so beliebter und allgemein verehrter Gott wie Apollon auch von den Hirten und Herdenbesitzern verehrt wurde, so daß diese Funktion ihm mehr akzessorisch als dem Hermes beigelegt worden ist; diese Kulte erhalten aber eine ganz besondere Bedeutung dadurch, daß man in ihnen den Ursprung des Apollon zu finden geneigt ist. Er soll als ein Gott der einfachen Hirten seine Laufbahn begonnen haben und allmählich immer mehr zu Macht und Glanz aufgestiegen sein. Erstens meint man, daß Karneios (o. S. 532), dessen Name ein Epitheton des Apollon wurde, weil er widdergestaltig war, ein Hirtengott gewesen sein muß; man vergleicht Apollon Κερεάτας, den Gehörnten.⁸ Viel wichtiger und oft besprochen ist Apollon λύκειος, den Wilamowitz als den Lykier aufgefaßt wissen will. Er wurde an mehreren Orten verehrt.⁹ In Argos hatte er einen Hauptkult, der von den Tragikern oft erwähnt wird; sein Tempel lag am Markt,¹⁰ und er hatte eine wahrsagende Prophetin.¹¹ Auf die Stiftungslegende ist nicht viel zu geben, ebensowenig auf die Angabe, daß Wölfe dem Apollon geopfert wurden; auch die Vermutung wird vorgetragen, daß der Wolf dem Apollon heilig war.¹² Sophokles faßte Apollon als den Wolfstöter auf, und so auch Aischylos.¹³ Ganz klar wird das gleiche in der Stiftungslegende seines Tempels

¹ Macrob. I 17, 45, *aedes ut ovium pastoris sunt apud Camirenses* ἐπιμήλιου, *apud Nazios* ποιμνίου, *itemque deus ἀρνοκόμης colitur*. Über Μαλδείς und Μαλεάτας, die anders zu erklären sind, s. u. S. 539. Τράγιος, der in Tragaia auf Naxos verehrt wurde, ist eine Lokalbezeichnung, Steph. Byz. s. v.

² Pind., Pyth. IX V. 64.

³ Clem. Alex., protr. II 28 p. 24 P.; Cic., de nat. deor. III 57; die Herleitung der Alten von νόμος, Gesetz, ist selbstverständlich falsch, ebenso Macrobius I 17, 43, *quia sol pascit omnia quae terra generat*.

⁴ IG. IV: 1^a, 447, *Ἀπόλλων ergänzt.

⁵ Apoll. Rhod. IV V. 1216.

⁶ Olympiodor, vit. Plat. 19; vgl. Aelian, V. H. X 21; vgl. o. S. 248. In der Inschrift IG. I^a 783, aus der Nymphengrotte in Vari tritt Apollon Ἐρσος auf.

⁷ Paus. VII 20, 3.

⁸ Paus. VIII 34, 5; nach I. Pantazides, Eph. arch. 1885 S. 58 ff., ist die Beziehung lokal, was wahrscheinlich ist; es gab eine Ortschaft Κερέα in der Gegend.

⁹ PW. II S. 58 f. RL. s. v. Lykeios, dazu Apollon λυκῆος in Milet neben Artemis Lykeia in Didyma, 7. Bericht über die Ausgrabungen in Milet und Didyma, Abh. Akad. Berlin, Anhang, 1911, S. 18.

¹⁰ Paus. II 19, 3 f.; die dort und Plut., Pyrrh. 32, erzählte Stiftungslegende ist wohl aus der a. l. a. O. erwähnten Erzgruppe herausentwickelt, die einen Stier und einen Wolf kämpfend darstellte.

¹¹ Plut. a. a. O. 31.

¹² Soph. El. V. 6 mit Scholion.

¹³ Aisch., Sept. V. 145, καὶ σύ, λύκει' ἄναξ, λύκειος γενοῦ στρατῷ δαίω, d. h. Abwehrer.

in Sikyon ausgesprochen; er hatte eine Art Rinde angewiesen, womit die Wölfe, welche die Herden schädigten, getötet wurden.¹ Der athenische Kult ist nichtssagend; eine Nachricht, daß die Athener einen getöteten Wolf bestatteten, wurde als Stütze für eine grundlose totemistische Erklärung aufgegriffen.² Die Wolfsverwandlungssagen sind alle spät, sehr variierend und wenig in Aufnahme gekommen, was sie als künstliche Mache erweist. Auffallenderweise knüpfen sie zuerst an Leto an; der Gott war zu einer solchen Höhe gestiegen, daß man sich nicht recht an ihn heranwagte. Schon Aristoteles erzählt, daß Leto aus Furcht vor Hera in der Gestalt einer Wölfin, von Wölfen begleitet, von den Hyperboreern her nach Delos kam, ein Mythos, der nach dem Vorbild der Iosage gedichtet ist. Bei den Späteren gebiert sie in Gestalt einer Wölfin den Apollon.³ Zögernd wagt man sich an eine Wolfsverwandlung des Apollon selbst heran; er soll in Wolfsgestalt sich mit Kyrene vereinigt oder die Telchinen getötet haben.⁴ Es ist keine Frage, daß alle diese Geschichten nach dem Vorbild der geläufigen Verwandlungsmymen erst spät aus dem Epitheton λύκειος, das, wie man meinte, Apollon als einen Wolfsgott bezeichnete, herausgesponnen sind. Sie sind rein literarisch.

Es ist ausgeschlossen, daß Apollon einmal in Wolfsgestalt auftrat. Um den Namen zu deuten, hat sich Wilamowitz mit einem Machtspruch für den Lykier entschieden, ohne auf die Wortformen einzugehen. Man kommt aber um die Tatsache nicht herum, daß der Gott in älterer Zeit regelmäßig λύκειος heißt: der Lykier heißt Λύκιος. Es wäre möglich, daß Λύκιος volksetymologisch als λύκειος verstanden wäre und daß dadurch die Beziehungen des Gottes zum Wolf entstanden wären; es ist aber auch möglich, daß λύκειος als Λύκιος verstanden worden ist und die Beziehungen zu Lykien dadurch entstanden sind, und zwar müßte dies früh geschehen sein, denn λυκηγενής kann nur so gedeutet werden.⁵ Der λύκειος scheint fest im Mutterland zu wurzeln.

¹ Paus. II 9, 7.

² Schol. Apoll. Rhod. II V. 123, ὁ γὰρ ἀποκτείνων λύκον ἀγείρει αὐτῷ τὰ πρὸς τὴν ταφὴν.

³ Aristot., Hist. an. VI 35 p. 580 A; Antigonos von Karystos, Mirab. 56; Aelian, H. A. X 26, nebst der Geschichte von dem Wolf, der aus dem Heiligtum in Delphi gestohlenes Gut anzeigte (auch bei Paus. X 14, 7); Schol. Apoll. Rhod. II V. 123 nach Philostephanos; dasselbe Et. m. s. v. πολλοὶ λύκοι p. 680, 25. Die Erzählung bei Anton. Lib. 35, daß Wölfe die Leto nach Lykien begleiteten, knüpft an die athenische Legende an, die Lykien nach dem Heros Lykos benannt werden läßt.

⁴ Auch Serv. in Aen. IV V. 377; um die Sache zu beurteilen verlohnt es sich, die Stelle hinzusetzen: *Apollinem Lyceum appellari dicunt sive de Lyco, quem vicit, et in victoriae suae testimonium hoc nomen induit; sive quod est λευκός a candore, idem enim et sol creditur; sive quod transfiguratus in lupum cum Cyrene concubuit; sive quod in lupi habitu Telchinas occiderit, sive quod lupus ei primus post interemptum Pythonem*

ex eo loco, qui appellatur Tempe, laurum attulit; sive quod pastoralis deus lupos interemerit. Mangels eines feststehenden Aitionis erdichtet man allerlei. Vollends wertlos ist Script. rer. myth. ed. Bode, p. 209, 23 ff., *nam Apollo apud Delphos humana effigie, apud Lyciam lupina fingitur, apud Delon vero formam habet draconinam.*

⁵ Δ 104, 119; die Deutung „von einer Wölfin geboren“ (Farnell, Cults IV S. 114 A. c) ist unzulässig; andere haben das Epitheton auf das Licht gedeutet. P. Kretschmer, Glotta XXIV, 1936, S. 235 f., meint, daß Griechen, welche den Wolf verehrten, aus Argolis nach Lykien auswanderten; es fehlt aber der Beweis dafür, daß ein griechischer Stamm nach einem Tiergott benannt ist. Nach dem s., Kleinasiatische Forschungen I, 1930, S. 15 ff., ist Lykaios (Lykeios, Lykios) ein ursprünglich theriomorpher Wolfsgott, Lykaon, der Verehrer des Lykaios. – Auf den Heros Lykos einzugehen ist keine Veranlassung. Lykos ist auch im Mythos ein nicht seltener Personennamen. – Rätselhaft ist die Vorschrift in der Labyadeninschrift, SIG.² 438 Z. 202

Der Kult muß recht alt und verbreitet sein, es muß Feste gegeben haben nach dem Ausweis des Monatsnamens Lykeios.¹ Der Tempel in Argos muß alt sein, und aus Megara stammt eine Weihung des 6. Jahrhunderts.² Dies würde zwar nicht die Annahme verhindern, daß der Lykier sehr früh, wie Homer zeigt, nach Griechenland gekommen ist und in den Wolfsgott umgedeutet wurde. Es scheint aber vorsichtiger, anzunehmen, daß die griechischen Hirten seit alters das Bedürfnis des Schutzes gegen das gefährlichste Raubtier, das ihren Herden drohte, gehabt und diese Funktion dem übelabwehrenden Apollon übertragen haben und daß der *λύκειος* so entstanden ist. Daß Apollon als Hirtengott in diesem Sinn aufzufassen ist, stimmt vorzüglich zum Charakter des Gottes und seiner Rolle in den schon besprochenen Vegetationskulten.

3. Apollon als Heil- und Sühnegott. Apollon ist immer Krankenheiler gewesen, obgleich ihm von vielen Seiten erfolgreiche Konkurrenz gemacht wurde. Hierzu sei nachdrücklich auf die eigentümliche Lage der Heilgötter hingewiesen, die sich von der der anderen Götter merklich unterscheidet. Es gibt überall Kranke, und da es oft keinen besonderen Heilgott in der Nähe gibt, so wenden sich die Kranken an die lokalen Götter, welcher Art sie auch sein mögen. Es wurde oben (S. 250) bemerkt, daß das einfache Volk seine Bedürfnisse nicht so stark spezialisiert, wie man oft unter dem Eindruck der Lehre von den Sondergöttern meint, sondern mit den lokalen Göttern, wer sie auch sind, auskommt. Besonders gilt dies von den Krankenheilern, und zwar nicht nur im alten Griechenland, sondern auch unter anderen Völkern; die mohammedanischen Heiligen sind oft auch Krankenheiler und ihre Gräber werden mit Lappen behängt, die von den Kleidern der Bittsteller stammen.

Dies ist der einfache Grund, warum so viele griechische Heroen als Krankenheiler auftreten; Gorgasos und Nikomachos in Pharai, Polemokrates in Eua in Thyreatis; es kommt auf dasselbe heraus, daß Alexanor den Asklepioskult in Titane und Sphyros den in Argos gegründet hat;³ sie sind alte, von Asklepios verdrängte Heilheroen. Denselben Prozeß kennen wir aus Athen, wo Sophokles als Priester des Amynos, des Abwehrrers, den Asklepios im Jahre 420/19 in Empfang nahm und in dem Bezirk des Amynos installierte;⁴ der ältere Heros wurde bald bedeutungslos. Außerdem kennen wir aus Attika Aristomachos, einen einfach *ἥρως ἱατρός* benannten Heilheros⁵ und Amphiaraos in Oropos. Der Personenname Iatrokles ist häufig, andere Zusammensetzungen kommen vereinzelt vor;⁶ sie beziehen sich wohl, wenigstens außerhalb Attikas, nicht auf den spezifisch attischen *ἥρως ἱατρός*, sondern eher auf Apollon Iatros, da Personennamen sehr oft von den Epitheta dieses

(dieser Teil auch LS. 74 D Z. 36) τὰ τῷ Λυκεῖῳ δῶματα; vgl. S. Eitrem, Die La-byaden und die Buzyga, *Eranos* XX, 1922, S. 91 ff.

¹ In Epidauros Limera, Lamia, Chaleion (ozolische Lokris), Byzantion und Chersonesos.

² IG. VII 35; K. Hanell, *Megarische Studien*, Diss. Lund 1934, S. 83 f., möchte den

Kult aus Argos herleiten.

³ Paus. IV 30, 3; vgl. 3, 10; II 38, 6; 11, 5; 23, 4.

⁴ F. Kutsch, *Attische Heilgötter und Heilheroen*, *RGVV*. XII: 3, 1913, S. 12 ff.; mehr u. S. 754 und 806 f.

⁵ Demosth., de falsa leg. XIX 249; s. ferner Kutsch a. a. O.

⁶ Sittig, *Nom. theop.* S. 49.

Gottes gebildet werden. Usener hat diese Heilheroen als Sondergötter erklären wollen,¹ was nicht richtig ist. Denn wie gesagt, wandten sich die Kranken um Heilung an den lokalen Heros, der nahe war. Diese Neigung, in Krankheitsfällen lokale Heroen und Götter anzurufen, zeigt sich auch darin, daß viele Götter, die an sich nichts mit Krankheiten zu tun haben, gelegentlich als Heilgötter erscheinen, z. B. Poseidon auf Tenos (S. 452), Artemis (S. 492), Dionysos (S. 569), Demeter in Eleusis und Athena Hygieia auf der Burg zu Athen (S. 440).

Die eingangs erwähnten Heilheroen sind dem Asklepioskult dadurch angegliedert worden, daß sie zu Söhnen des Machaon gemacht wurden oder vollends zu Kultstiftern hinabsanken. Sicherlich gab es noch viele andere Heroen, die um Heilung angegangen wurden, die kleinen, lokalen Kulte haben aber sehr wenige Spuren hinterlassen. Anders wurde es in der Zeit, in der einige Heilungsheiligtümer sich zu Wallfahrtsorten entwickelten, wohin die Menschen pilgerten, um einen berühmten Heilgott anzurufen. Dieser Gott wurde Asklepios, der nicht nur die lokalen Heilgötter, sondern auch seinen Vater Apollon austach. Apollon ist älter als Asklepios in Epidauros. Die ältesten Weihinschriften nennen Apollon und Asklepios, und beide erscheinen in der Vorschrift für das Hauptopfer.² Nahe dem Heiligtum liegt der Berg Kynortion mit einem Heiligtum des Apollon Maleatas, dem auch Weihungen gewidmet sind.³ Er wurde auch in Lakonien verehrt; in Sparta hatte er eine Statue,⁴ aus der Kynuria stammt eine Weihung, in der Maleatas selbständig auftritt,⁵ und schließlich erscheint er auch selbständig zusammen mit Asklepios und einer Reihe von Heilgöttern in einer Inschrift aus Piräus.⁶ Der Hymnus des Isyllos erwähnt Bezirk, Altar und Opfer des Apollon Maleatas und fügt hinzu, daß man in Triikka in das Adyton des Asklepios⁷ nicht eintreten darf, ohne dem Apollon Maleatas ein Voropfer gebracht zu haben. Die Glaubwürdigkeit dieser Behauptung über den Kult in Triikka mag dahingestellt bleiben, sie zeigt Apollon Maleatas zu Asklepios in demselben Verhältnis wie z. B. Hyakinthos zu Apollon. Der Maleatas wird ein an mehreren Orten des Peloponnes verehrter Heilgott gewesen sein, der in Asklepios aufging, und dieser Apollon Maleatas war der ursprüngliche Inhaber des epidaurischen Heiligtums, der dann wieder von Asklepios verdrängt wurde.⁸

¹ H. Usener, Götternamen, 1896, S. 147f.

² G. Karo, Athen. Mitt. XXXI, 1906, S. 371. Die Opferordnung IG. IV: 1², 40 und 41 = SIG.³ 998 = LS. 54.

³ Paus. II 27, 7; s. Index IG. IV: 1, Plan Taf. 3. Ergebnisreiche neue Grabungen J. Papadimitriou, Le sanctuaire d'Apollon Maléatas à Epidaure, BCH. LXXIII, 1949, S. 361 ff.; Prakt. 1948, S. 90 ff.; 1949, S. 91 ff.; 1950, S. 194 ff.

⁴ Paus. III 12, 8.

⁵ IGA. 57 = IG. V: 1, 927; 929 ein Bronze-widder mit der Inschrift Μαλεάτα Μαλέας.

⁶ IG. II² 4962.

⁷ L. Weber, Asklepios, älteste Zeugnisse aus Thessalien und dem Peloponnes, Philol.

LXXXVII, 1932, S. 389 ff. E. and L. Edelstein, Asclepius, 2 Bde., 1945; der erste Band enthält eine vollständige Sammlung der literarischen Zeugnisse und eine etwas willkürliche Auswahl von Inschriften, der zweite die Erörterungen, die sich hauptsächlich auf die schriftliche Überlieferung stützt; die Kulte sind kürzer behandelt und das wichtige archäologische Material fast vollständig beiseite gelassen. Eingehende Besprechung, gegen die Beurteilung des Gottes gerichtet, von G. Vlastos, Rev. of Religion XIII, 1949, S. 269 ff.; Nilsson, Amer. J. of Philology LXVIII, 1947, S. 215 ff.

⁸ Wilamowitz, Isyllos von Epidauros,

Mehrere Beinamen zeichnen den Apollon als Heilgott aus, ἀκέσιος, der auf dem Markt in Elis einen Tempel hatte,¹ ἐπικούριος, dessen Tempel nahe Phigalia wegen der Errettung von der Pest gestiftet wurde,² λοῖμιος in Lindos; Apollon Korynthos nahe Korone heilte Krankheiten,³ Paion und ἀλεξίκακος können hier auch herangezogen werden. Häufiger war die Verehrung des Apollon οὔλιος, dem nach Pherekydes Theseus auf Delos opferte und der in Milet einen Kult als Heilgott hatte;⁴ in Lindos wird sein Priester erwähnt.⁵ Die Verbreitung des Kultes, besonders auf den Inseln und in Kleinasien, zeigen die Personennamen Οὔλιος und Οὐλιάδης, der noch häufiger ist.⁶ Ebenso zeugen die Personennamen für eine ausgebreitete Verehrung des Apollon ἱατρός, den Aristophanes erwähnt,⁷ sei es auch, daß der Name bei ihm nicht direkt Kultepitheton ist; als solches erscheint er in Magnesia a. M.⁸ und muß in Kleinasien und auf den Inseln vorgekommen sein, denn von dort kam der Kult, der an vielen Orten am Schwarzen Meer auftritt.⁹ Während Apollon sonst in seinem Amte als Heilgott von Asklepios verdrängt wurde und seine anderen Funktionen sich reich entwickelten, wurde er in diesen entlegenen Gegenden in dieser Eigenschaft eifrig verehrt; dies ist ein Relikt eines im Mutterland selbst verkümmerten Kults. Ebenso verhielt es sich in Rom, wo er am Ende der Königszeit aufgenommen wurde, und zwar nicht nur als Gott der sibyllinischen Bücher, sondern besonders als Heilgott. Selbst in den Gebeten der Vestalinnen wurde er angerufen als *Apollo medicus*, *Apollo Paeon*; auf seiner ältesten Kultstätte, dem Apollinar, hieß er *medicus*; aus Anlaß einer Pest wurde ihm ein Tempel gelobt, der im Jahre 431 v. Chr. eingeweiht wurde.¹⁰ Apollon ist nicht einem römischen Gott angeglichen oder mit dem Namen eines solchen benannt worden, sondern er wurde unter seinem griechischen Namen rezipiert. Daher können römische Nebeneinflüsse nicht seinen Charakter bestimmt haben, wie es z. B. bei Hermes-Mercurius der Fall war; die Römer haben Apollon von den Griechen als Heilgott übernommen.

Bei Homer tritt Apollon als Arzt auf, und zwar als einziger unter den Göttern.¹¹ Der Götterarzt, Paieon, auf den unten (S. 543) zurückzukommen ist, ist eine Personifikation des heilenden Zauberliedes, während Podaleirios und Machaon durchaus menschliche Gestalten sind, Helden, die sich besonders auf die Heilkunde verstehen, eine Kenntnis, die unter den Helden durch den Zwang der Umstände recht verbreitet war; auch Achill besitzt derartige Kenntnisse. Asklepios wird nur als ihr Vater und ein trefflicher Arzt erwähnt. Achill hatte die Kunst von dem weisen Kentauren Chiron gelernt (A 832). Als Glaukos verwundet wird, ruft er den Apollon an, und die-

Philologische Untersuchungen IX, 1886, bes. S. 44 ff., wo der Stammbaum des Asklepios ausführlich behandelt wird. Der Hymnus IG. IV: 1², 128.

¹ Paus. VI 24, 6.

² Ebd. VIII 41, 6.

³ Macrobian. I 17, 15 bzw. Paus. IV 34, 7.

⁴ Strab. XIV p. 635; Macrobian. I 17, 21. Zur Bedeutung des Namens Suidas s. v. οὔλιος ὁ Ἀπόλλων, ἱατρός γὰρ ᾗν.

⁵ IG. XII: 1, 834, 845.

⁶ Sittig, Nom. theoph. S. 48 f.

⁷ Aristoph., Av. V. 584; Plut. V. 11.

⁸ Münze, vielleicht aus Magnesia a. M. BCH. II, 1878, S. 509, Tf. XXIV 2.

⁹ Apollonia, Istropolis, Olbia, Pantikapaion, Phanagoria, Tanais; Belege PW. II S. 54.

¹⁰ Wissowa, RKR.² S. 294.

¹¹ Das Folgende wurde schon entwickelt, Nilsson, Gr. Feste S. 97 ff., und hat sich immer mehr bestätigt.

ser stillt die Schmerzen, wischt das Blut von der Wunde ab und flößt ihm Mut ein (II 528). Weniger ausgesprochen ist die Szene, wo Apollon auf das Gebot des Zeus den vom Steinwurf des Aias getroffenen und halb bewußtlosen Hektor aufweckt, so daß das Stocken des Atems und der Schweißausbruch aufhören (O 241). Es kann noch hinzugefügt werden, daß, nachdem Apollon den Aineias aus dem Kampf entführt hat, ihn seine Mutter und Schwester im Tempel des Gottes pflegen (E 445 ff.).

Viel wichtiger und nach jeder Richtung belehrender ist eine der bekanntesten und eindrucksvollsten Schilderungen der Ilias, der Eingang des ersten Buches. Apollon erfüllt die Bitte seines Priesters Chryses, das ihm angetane Leid an den Achäern zu rächen. Der Nacht gleichend schreitet der Gott hervor, auf dem Rücken den Bogen und den Köcher, in dem die Pfeile unheilvoll rasseln. Er sendet seine Geschosse aus, zuerst gegen die Maulesel und die schnellen Hunde. Die Scheiterhaufen der Gestorbenen brennen dicht; neun Tage lang fahren die Geschosse des Gottes über das griechische Heer hin. Apollon ist der Sender der Pest. Auch sonst sendet er den Tod mit seinen Pfeilen, und zwar wie seine Schwester Artemis (o. S. 482) einen plötzlichen und sanften Tod.¹ Er tötet die Söhne der Niobe (Ω 605), die wilden Aloiden (λ 318) und im Zorn den Eurytos (θ 227). Ebensowenig wie Artemis ist jedoch Apollon Todesgott im gewöhnlichen Sinne.

Die Pfeile des Apollon senden Krankheit und Tod, der Bogen ist sein ständiges Attribut. Warum er den Bogen trägt, muß erklärt werden. Jagdgott wie Artemis ist er nicht, mit dem Wild hat er nichts zu tun.² Die Erklärung liegt auf der Hand. Die Auffassung der Krankheiten als von unsichtbaren Geschossen verursacht, die Zauberer oder übernatürliche Wesen senden, ist weitverbreitet und findet sich sowohl unter primitiven Völkern wie im Volksglauben des heutigen Europa; ich brauche nur an die Elfen- oder Hexengeschosse zu erinnern; in Schweden, wo die Lappen als Zauberer verrufen waren, spricht man von Lappengeschossen. Der indische Krankheitsgott, der schreckliche Rudra, hat den Bogen als seine Waffe. Eine andere Erklärung, warum Apollon den Bogen trägt, liegt nicht vor, und diese ist so echt volkstümlich und urwüchsig, daß kein Zweifel obwalten kann, daß hier ein wesentlicher Zug des Apollon getroffen ist.

Wer Krankheit sendet, kann sie auch abwehren.³ Nachdem der Entschluß, Briseis zurückzuführen, gefaßt worden war, wodurch der Anlaß der Pest

¹ Ω 758, γ 280, o 411, οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐπιούχομενος κατέπεφνεν; vgl. η 64, ρ 251, 494.

² Apollon ἄγρευς in zwei thessalischen Inschriften, Eph. arch. 1913, S. 144 = IG. IX: 2, 332, und ebd. 1914, S. 17. Er wird bei Aischylos, fr. 200 Nauck², als Gott des Bogenschießens angerufen; Herondas 3 V. 34 hat der Papyrus αἰρεῖν. Soph., O. C. V. 1091, verdankt er das Epitheton ἄγρευ-τάν seiner in dem folgenden Vers angerufenen Schwester. Selbstverständlich war, daß der Bogengott zum Patron des Bogenschießens wurde, Ψ 860 ff., vgl. Θ 311, und diese Kunst lehrte, B 827, O 441, und seinen Nebenbuhler Eurytos tötet, θ 227. Es

ist kein Zufall, daß die τοξου θέσις an einem Apollonfest stattfindet. E. Kalinka, N. Jahrb. f. klass. Alt. XLV, 1920, S. 408 ff., und mehr zögernd, Klio XXII, 1928, S. 254, spricht den Bogen und die Bogengötter als vorgriechisch an; die Hypothese ist schwach begründet; denn obgleich die homerischen Helden schwer bewaffnet sind, ist kein Zweifel, daß die Griechen gelegentlich den Bogen verwendeten, besonders auf der Jagd.

³ Noch in der Spätzeit ist Apollon Abwehrer der Pest, Weinreich, Athen. Mitt. XXXVIII, 1913, S. 66 f.

wegfiel, verrichteten die Achäer eine besondere Reinigungszeremonie im Schiffslager. Agamemnon befahl den Leuten, sich zu reinigen, οἱ δ' ἀπελούμαίνοντο καὶ ἐς ἄλλα λύματ' ἔβαλλον (A 314), worauf dem Apollon eine Hekatombe geopfert wurde. Nachdem der Zorn des Chryses beschwichtigt war, betet dieser zu seinem Gott mit Gesang, den schönen Pāan anstimmend.

Als die Achäer das Schiffslager reinigen und die zur Reinigung benutzten Gegenstände ins Meer werfen, zeigt sich eine andere ebenso ursprüngliche und verbreitete Auffassung der Krankheit, die neben der schon erwähnten immer besteht, ohne daß man an einen Widerspruch denkt: es handelt sich um eine Verunreinigung, ein Miasma, die wie jede Verunreinigung durch Reinigung entfernt, abgewischt werden kann, worauf die Mittel, die zur Reinigung gedient und die Verunreinigung aufgenommen haben, weil gefährbringend, weggeschafft und vernichtet werden. Zu diesem Zweck dienen, wenn es sich um Menschen handelt, vor allem Waschungen und Abschaben, was oben (S. 101 ff.) erörtert wurde. In Krankheitsfällen wurden solche Mittel immer verwendet. Ein paar Beispiele mögen hervorgehoben werden: König Kleomenes soll in einer langen Krankheit Reinigungspriester und Wahrsager herangezogen haben, und Bdelykleon sucht seinen alten Vater von seiner Richterwut durch Waschungen und Reinigungen zu heilen;¹ die Reinigungsprodukte wurden weggeschafft.² Obgleich die Einzelheiten variieren, ist der Vorgang derselbe bei den öffentlichen Reinigungen, von denen der Pharmakos das bekannteste Beispiel ist; er wird in der Stadt herumgeführt, um die Verunreinigung, den Unglücksstoff aufzusaugen, und darauf weggeschafft, über die Grenze getrieben oder getötet, verbrannt. Reinigungen und Sühnungen berühren sich sehr nahe. Wird die Reinigung, ein prädeistischer Ritus, der dem profanen Gebrauch verwandt ist und nahesteht, an einen Gott angeschlossen, so wird sie zur Sühnung, weil sich der Gedanke auf die Beschwichtigung des Gottes, den man erzürnt hat, richtet. Apollon war als Krankheitssender auch Abwehrer der Krankheit; er war zugleich Gott der Reinigungen und Sühnungen, durch welche die Krankheit entfernt wurde, und da alles Übel, alle Unreinheit durch Reinigungen und Sühnungen entfernt werden konnte, war er Gott der Reinigungen und Sühnungen überhaupt, der große Übelabwehrer. Wir haben schon gesehen, daß er als solcher in den agrarischen Bräuchen und im Hirtenleben auftritt, und alle Spuren weisen darauf, daß hierin der Schwerpunkt seines Wesens in ältester Zeit zu suchen ist.

Apollon wehrt die Krankheit, das Übel ab; er bringt Heil und Segen. Von dem Übelabwehrer ist es nur ein Schritt zu dem Heilbringer, der auch positiv Gutes bringt; φάρμακός, der Sündenbock, ist das persönliche φάρμακον, ein Wort, das Heilmittel, Kraut, Arznei bedeutet. Der segenbringende Maizweig erscheint oft in apollinischen Riten. Dadurch, daß die Griechen diesen letzten Schritt mit Entschiedenheit getan haben, erhöhten sie den Gott und veredelten seinen Charakter. Es gibt keinen anderen Gott, bei dem das Emporwachsen aus einem primitiven Urgrund in immer höhere Sphären sich so gut verfolgen läßt.

¹ Plut., apophth. lac. p. 223 E; Aristoph., Vesp. V. 118.

² Aelian, V. H. XIV 7, ἐξελαύνετο τῆς Σπάρτης ὡς τὰ τῶν νοσοῦντων καθάρσια.

Ein ebenso verbreitetes Mittel gegen Krankheiten sind Zauberlieder, die allenthalben vorkommen – man kann z. B. an die Merseburger Formel erinnern, um nicht von den heutigen zu sprechen –, und bei verschiedenen primitiven Völkern zu langen und verwickelten Zeremonien ausgestaltet werden, in denen auch der Tanz einen hervorragenden Platz hat.¹ Homer kennt sie, τ 457 wird das Bluten der Wunde des Odysseus durch eine ἐπαοιδή gestillt; über ihr Vorkommen in späterer Zeit braucht man nicht zu reden.² Nun heißt bei Homer der Götterarzt Παιήων, der schmerzstillende Arzneien auf die Wunde des Pluton und des Ares legt.³ Noch die Späteren wußten von dem Pāan als ἐπὶ καταπαύσει λοιμῶν καὶ νόσων ἄδόμενος,⁴ der Pāan wurde aber auf viele Gelegenheiten als schutz- und heilbringend übertragen und schließlich zu einer Kunstform.⁵ Die Entwicklung liegt klar vor Augen. Die erste Stufe, das bei Verwundungen und Krankheiten gesungene Zauberlied, vertritt der Arztgott Paieon, der keine selbständige Existenz hat⁶ und dessen Name später im Kult dem Apollon beigelegt wird. Der Pāan ist anfänglich dem Krankheitsabwehrer Apollon zugehörig und wird für ihn vorgetragen; A 473 ist er vielleicht eher ein Betlied, um Hilfe gegen die Pest zu erflehen, als ein Danklied. In die Bitten mischt sich von selbst der Preis des Gottes ein, von dem man mildtätige Hilfe erwartet; so wird der Pāan zum Preislied und sogar zum Siegeslied, das durch die hohe Kunst veredelt wurde. Sein alter Ursprung aus einer primitiven Anrufung verrät sich in dem Refrain ἰή ἰε παῖον. Der Pāan ist mit Apollon fest verbunden, weil er von Anfang an ein übelabwehrendes Zauberlied war. Nirgends zeigt es sich so klar, wie die Griechen primitive Anfänge zu veredeln vermochten.

Die Zauberer und Medizinmänner der Naturvölker, welche Zauberlieder über Kranken singen, sind zugleich Wahrsager; Voraussagungen – jetzt werden sie Prognosen genannt – gehören zur Heilkunst. Rohde, der ein feines Verständnis für volkskundliche Parallelen hatte, bemerkt treffend: „Hilfe bei inneren Krankheiten bringt in älterer Zeit naturgemäß der Zauberer. – Hier hilft der ἱατρόμαντις, der zugleich μάντις ist und τερατοσκόπος und καθάρτης, wie sein göttliches Vorbild, Apollon.“ „Diese μάντις entsprechen in allem Wesentlichen den Zauberern und Medizinmännern der Naturvölker. Wahrsager, Arzt, Zauberer sind noch hier eine Person.“⁷ Man fragte bei Krankheiten oft bei den Orakeln, auch in Delphi, an, und es gab Orakel, die sich besonders mit Krankenheilung abgaben; in geschichtlicher Zeit war der Tempelschlaf, dessen Träume sich leicht Auslegungen fügten, die gewöhnliche Orakelart. Die mantische Kunst der primitiven Medizinmänner ist ekstatischer Art, und gerade diese wurde von Apollon gepflegt. Wir wissen

¹ Ob der Krankheitserreger materiell oder dämonistisch aufgefaßt wird, macht für die Riten keinen großen Unterschied; der Zauber paßt besser für dieses.

² Ein paar charakteristische Zitate: Soph. Ai. V. 581 f., οὐδ' ἀλλὰ πρὸς ἱατροῦ σοφοῦ θρηγεῖν ἐπαοιδὰς πρὸς τομῶντι πήματι; Plat., de rep. IV p. 426 B, οὐτε φάρμακα, οὐτε καύσεις, οὐτε τομαί, οὐδ' αὖ ἐπωδαὶ αὐτόν, οὐδὲ περί-απτα, οὐδὲ ἄλλα τῶν τοιούτων οὐδὲν ὀνήσει. Mehr bei Rohde, Psyche II S. 77 A. 1.

³ E 401, 899 f.; δ 232 stammen die ägyptischen Ärzte von Paieon ab.

⁴ Proklos, Chrestom. bei Photios, Bibl. cod. 239 p. 321 A Bekker.

⁵ Nilsson, Gr. Feste S. 100; Deubner, Paian, N. Jahrb. f. klass. Alt. XLIII, 1919, S. 385 ff.; vgl. o. S. 159.

⁶ Deubner a. a. O. S. 401.

⁷ Rohde, Psyche II S. 70 A. 3 und 4; er bezieht sich auf Aisch., Eum. V. 62 f. und Suppl. V. 263.

nichts über die Tätigkeit der Orakel in der ältesten Zeit, vernehmen nur, daß Apollon die induktive Mantik verdrängt, die noch bei Homer herrscht. Die ekstatische, ursprünglich bei der Krankenheilung verwendete Mantik fügt sich als letztes Glied in eine Kette, deren Glieder alle auf den Gott weisen, der Krankheiten sendet und alle Übel abwehrt und daher auch Heil bringt. Er wurde der große Übelabwehrer und Heilbringer, der Reinigungen und Sühnungen, Gesang und Tanz und die ekstatische Mantik in seinem Dienst hatte.

In der klassischen Zeit tritt der übelabwehrende Charakter des Apollon viel stärker bei dem Volk als in dem offiziellen Kult hervor, wo er allerdings auch nicht fehlt. Apollon ἀποτρόπαιος spielte im Volksmund eine große Rolle, wie die Anrufungen bei Aristophanes zeigen,¹ und das Volk nannte ihn ἀλεξίκακος, weil er es von der Pest errettet hatte.² Er teilte sich in diesen Beinamen mit Herakles. Gleichbedeutend ist das in Athen geläufige Epitheton προστατήριος; ein solcher wurde als Schutzgott des Ein- und Ausgangs an der Tür verehrt.³ Diese übelabwehrende Funktion des Apollon erhielt ihren allgemeinsten Ausdruck in der Spitzsäule des Apollon ἄγυιεύς, die allenthalben vor den Häusern stand (o. S. 203). Sie bedeutet dasselbe wie die bekannte Inschrift, ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος Ἡρακλῆς ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσὶτω κακόν — denn Herakles war auch zum großen Übelabwehrer, ἀλεξίκακος, geworden⁴ —, oder wie die Hekataia, die, vor der Tür aufgestellt, bösen Zauber abwehrte. In den Inschriften wird diese Eigenschaft des Agyieus ausdrücklich ausgesagt.⁵ Der Apollon Agyieus wurde in ganz Griechenland verehrt, nicht nur in Athen, sondern auch bei den Dorern;⁶ im nordwestlichen Griechenland war er in den Staatskult übergegangen; seine Säule erscheint auf Münzen (Taf. 34, 4), und ein Monat wurde nach ihm benannt.⁷ Diese Geltung des Apollon in der Volksreligion hat keine geringe Bedeutung für die Erfassung seines ursprünglichen Wesens, da der Anschluß an den Steinkult keineswegs von Delphi propagiert worden, sondern volkstümlich ist.

4. Apollon als Orakelgott. Seinen überragenden Einfluß auf die griechische Religion in der archaischen Welt hat Apollon durch sein Orakel in Delphi erworben. Er hatte Orakel an vielen anderen Orten in Griechenland und Kleinasien, und die Orakelarten waren verschieden.⁸ Sein Orakel in Abai in Phokis wurde schon von Kroisos befragt.⁹ In Argos hatte sowohl Apollon

¹ Aristoph., Vesp. V. 161; Av. V. 61; Plut. V. 359; 854.

² Paus. I 3, 4; IG. III², 4850.

³ Soph. El. V. 637; mit Schol.; Hesych, Phot. s. v. Προστατήριος. Es wurde ihm neben der Artemis Bulaia (o. S. 498 A. 1) ein Opfer vor der Volksversammlung gebracht; Weihungen IG. III² 4995; 4727.

⁴ Robert, Gr. Heldensage S. 645. Über den antiken Haussegen Weinreich, Af Rw. XVIII, 1915, S. 8 ff.

⁵ IG. III² 4850 [Ἀπόλλωνος ἄγυιεύως ἀλεξικάκου, 4995 Ἀπόλλωνος ἄγυιεύως προστατηρίου, 4852, Ἀπόλλωνι προστατηρίῳ ἀποτροπαίῳ ἄγυιεύ.

⁶ Belege in dem Artikel Agyieus in PW.; s. bes. Dieuchidas von Megara, Schol. Aristoph. Vesp. V. 875; kürzer bei Harpokr. s. v. ἄγυιᾶς; Argos Paus. II 19, 8; Megalopolis ebd. VIII 32, 4; Tegea ebd. 53, 1.

⁷ Münzen aus Ambrakia, Apollonia in Illyrien, Orikos in Epeiros. Monat Agyeios in Ätolien, ozolischen Lokris und auf Kreta.

⁸ Siehe bes. das seinerzeit erschöpfende, aber jetzt z. T. veraltete Werk von A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité III, 1880, S. 1 ff.

⁹ Herodot I 46; VIII 134; vgl. Soph. O. R. V. 899; Paus. IV 32, 5; Hesych s. v. Ἀβαι.

Deiradiotes wie Lykeios eine wahrsagende Priesterin, jene soll durch das Trinken von dem Blut eines geopfertem Lammes inspiriert worden sein.¹ In Eutresis in Böotien war ein Heiligtum mit einem Orakel;² in Hysiai hatte Apollon ein Heiligtum und einen heiligen Brunnen, aus dem man trank, um Orakel zu erhalten.³ Von dem Orakel in Korope nahe dem thessalischen Magnesia besitzen wir umfängliche Ordnungsregeln, aus denen hervorgeht, daß die Anfragen schriftlich zur gewissen Zeit eingereicht wurden und wohl auch schriftlich beantwortet wurden; archaische Inschriften bezeugen die Blüte dieses Orakles im 6. Jahrhundert.⁴ In Orobiai auf Euböa hatte Apollon Selinuntios ein Orakel;⁵ mit dem bedeutenden Kult des Apollon Ptoios in Böotien war auch ein Orakel verbunden;⁶ bei Apollon Ismenios in Theben wurde durch Opferschau geweissagt.⁷ Ein Orakel in Tegyra in Böotien war vor der Zeit des Perserkrieges berühmt.⁸ Ob Apollon Asgelatas auf der Insel Anaphe ein Orakel hatte, ist unsicher.⁹ Das Orakel auf Delos scheint früh eingegangen zu sein; jedenfalls ist es später schwach bezeugt.¹⁰

In Kleinasien gab es eine große Zahl von Orakeln des Apollon, von denen einige sehr berühmt waren. In der Troas finden sich solche in Adrasteia,¹¹ das nach Parion überführt worden zu sein scheint, Gergis,¹² und Zeleia.¹³ Das Epitheton *χρηστήριος* in Aigai in Aiolis deutet auf ein Orakel.¹⁴ Die berühmten Orakel in Gryneia bei Myrina, Klaros bei Kolophon¹⁵ und Didyma bei Milet brauchen nur erwähnt zu werden. In Klaros war es ein Priester aus einer bestimmten Familie, der, nachdem er die Namen der Anfragenden gehört hatte, in eine Grotte hinabstieg, aus dem Wasser einer Quelle trank,

¹ Oben S. 171 A. 8 bzw. S. 505 A. 11.

² Steph. Byz. s. v. *Εὐτρησις*.

³ Paus. IX 2, 1. Das Orakel in dem sizilischen Hybla, Athen. XV p. 672 E, wird von Kaibel nach Steph. Byz. s. v. in *Ἰλίουσσαν* emendiert.

⁴ IG. IX: 2, 1109 = SIG.³ 1157 = LS. 80; IG. IX: 2, 1202; 1203; 1206. Vgl. Nik. Ther. V. 612 ff.

⁵ Strab. X p. 445.

⁶ Von den Thebanern vor der Schlacht bei Leuktra befragt, Paus. IV 32, 5; Herodot VIII 135; danach Plut., de def. orac. p. 412 A. P. Guillon, Les trépiéds du Ptoion. Bibl. éc. fr. 153 u. 153 bis, 1943. Der Heros Ptoios hatte vor dem 7. Jahrh. ein Heiligtum in Perdikovrysi, verdrängt von Apollon wanderte er im zweiten Viertel des 6. nach Kastraki aus, wo sein Heiligtum seit dem 4. Jahrh. verlassen zu sein scheint. Dem Apollon wurden die bekannten archaischen Statuen geweiht, während dem Heros in Kastraki Dreifüße ohne Inschrift gestiftet wurden; sie gehen ins 6. und 5. Jahrh. hinauf. Seit dem 4. Jahrh. wurden Dreifüße auch dem Apollon geweiht. Ders., L'offrande d'Aristichos et la consultation de l'oracle du Ptoion au début du III^e siècle avant J.-C., BCH. LXX, 1946, S. 216 ff.

⁷ Herodot VIII 134.

35 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

⁸ Plut., Pel. 16; de def. orac. p. 412 B; Steph. Byz. s. v. Das Orakel der Thespia, Schol. Arat. V. 223, ist eine etymologische Deduktion.

⁹ IG. XII: 3, 248; das Orakel mag von außen geholt worden sein.

¹⁰ Hymn. hom. in Apoll. V. 80 f., ἐνθάδε μιν πρῶτον τεύειν περιχαλλέα νηόν, ἔμμεναι ἀνθρώπων χρηστήριον. Steph. Byz. s. v. *Ἀήλος*: ἱερὸν γὰρ *Ἀήλος* τοῦ *Ἀπόλλωνος* τοῦ θεοῦ πρῶτον ἐν αὐτῇ γενομένου, ἣ διὰ τὰς μαντείας. δηλοῦσα γὰρ ἦν τὰ δυσέρητα, ist eine etymologische Spielerei. Vgl. weiter Paula Philippson, Griechische Gottheiten in ihren Landschaften, Symb. Osl., Suppl. IX, 1939, S. 32 A. 1.

¹¹ Des Apollon Aktaios zusammen mit Artemis, Strab. XIII p. 588.

¹² Steph. Byz. s. v.

¹³ Strab. XIII p. 588; der Gott hieß hier Pythios.

¹⁴ Athen. Mitt. X, 1885, S. 273; Weihungen CIG. II 3527; BCH. X, 1886, S. 293.

¹⁵ Siehe Bd. II S. 102 u. 455 ff. Ausgrabungen in Klaros von Maeridy Bey, BCH. XXXIX, 1915, S. 33 ff.; Österr. Jahresh. VIII, 1905, S. 155 ff.; XV, 1912, S. 36 ff. Neue Ausgrabungen kurz erwähnt bei J. et L. Robert, Études orientales X, Anadolou, 1951, S. 9 ff.

und in Versen einem jedem über das, woran jener dachte, weissagte.¹ In Didyma sprechen spätere Zeugen von einer Frau, die wie Pythia weissagte;² das Geschlecht der Branchidai, das neben sich ein anderes Geschlecht, die Euangelidai, hatte, stand dem Orakel vor, und der Obmann trug den Titel Prophet. Aus der Gründungslegende scheint hervorzugehen, daß auch hier in älterer Zeit ein Priester weissagte.³ Auch in Hierakome unweit von Magnesia a. M. weissagten Priester in Versen.⁴ In Lykien war eine Reihe von Orakeln. In Patara weissagte eine Priesterin, die, wenn die Zeit zum Weissagen nahte, des Nachts in den Tempel eingeschlossen wurde;⁵ bei dem Orakel des Apollon Thyrxus in Kyaneiai erkannte man das, was man wissen wollte, aus einer Quelle;⁶ in Sura weissagte man mit Hilfe von Fischen wie sonst mit Hilfe von Vögeln.⁷ Schon Kroisos ging die Exegeten in Telmessos um die Deutung eines Portentum an; sie deuteten auch Träume. Es ist zweifelhaft, ob die lykische oder die karische Stadt mit diesem Namen gemeint ist; wahrscheinlich gab es Orakel in beiden.⁸ In Seleukeia in Kilikien hatte Apollon Sarpedon ein Orakel; vielleicht hat Apollon Sarpedon verdrängt;⁹ das Orakel in Mallos gehörte dem Amphilochos.¹⁰ Aus Adada in Pisidien ist ein Orakel inschriftlich bekannt.¹¹

Apollon ist der Orakelgott vor allen anderen, er besitzt eine große Zahl von Orakeln, sowohl im Mutterland wie in Kleinasien. Wo wir etwas von ihrer Blüte hören, fällt sie in die Zeit vor den Perserkriegen; von der Orakelfreudigkeit dieser Zeit gibt Herodot charakteristische Proben in seinen Erzählungen von Kroisos und dem Auftrag des Mardonios an Mys.¹² Es ist leicht verständlich, daß, wo Apollon einen Kult erhielt, ein Orakel entstehen konnte, und daß er sich alter Orakel bemächtigte. Die Orakeltätigkeit war einer der wichtigsten Gründe für die Popularität und Verbreitung seines Kults. Jedoch ist nicht anzunehmen, daß die vielen kleinasiatischen Orakel unter dem Einfluß von Delphi oder Delos entstanden sind; Orakel hat es immer und überall gegeben. In Delphi, das schon in mykenischer Zeit ein bedeutender Kultort war, bestand nach der mythischen Überlieferung ein Orakel, das Apollon in Besitz nahm; es gibt daneben eine durch sprachliche Tatsachen gestützte Überlieferung, daß das ältere Orakel ein Losorakel war (o. S. 170f.). Demnach ist es eine wahrscheinliche Vermutung, daß die Inspirationsmantik, durch welche Delphi sich unter der Leitung des Apollon seinen großen Ruhm erwarb, mit Apollon gekommen ist.

Delphi wird bei Homer zweimal erwähnt, einmal seine großen Reichtümer (I 405), das andere Mal sein Orakel; Apollon hatte dem Agamemnon, als er die steinerne Schwelle des Tempels überschritt, um Orakel einzuholen,

¹ Tac., Ann. II 54.

² Iambl., de myst. III 2; vgl. Schol. Aristoph., Plut. V. 1002.

³ Konon, F. Gr. Hist. 26, 33, vgl. 44 Jacoby u. a.; s. PW. s. v. Branchidai und Branchos.

⁴ Liv. XXXVIII 13.

⁵ Herodot I 182.

⁶ Paus. VII 21, 13.

⁷ Aelian, N. A. VIII 5; Plut., de soll. an. p. 976 C; Steph. Byz. s. v. Σούρα· μαντεῖον

Λυκίας.

⁸ Herodot I 78; s. PW. s. v. Telmessos S. 143 f.

⁹ Siehe Rohde, Psyche I S. 187 A. 3. Er war auch Heilgott, dem die hl. Thekla gefolgt haben soll, E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults, 1904, S. 212.

¹⁰ Paus. I 34, 3; mehr in PW. s. v. Mallos.

¹¹ G. Kaibel, Epigrammata graeca, 1040 = CIG. III 4379 o.

¹² Herodot I 46 bzw. VIII 133 f.

einen Spruch verkündigt (§ 80); auf welche Weise, wird nicht gesagt. Die Inspirationsmantik fehlt bei Homer, bei dem sich nur Träume, Vorzeichen und Vogelzeichen finden (o. S. 166), die gewöhnlich von Zeus gesandt werden (o. S. 422); aber Apollon macht sich schon auf diesem Gebiet bemerkbar. Ein Vogelzeichen heißt sein Bote (o 525), und der Vogelschauer Kalchas hat seine Kunst von ihm erlernt (A 72) und betet zu ihm, wenn er prophezeit (A 87). Apollon nebst Zeus liebte den Seher Amphiaros und machte den Polyphoides zum besten Seher unter den Menschen (o 245, 253). Er hält sich also innerhalb der homerischen Grenzen, hatte aber schon das Ansehen eines Sehergottes. Dieses kann nur so verstanden werden, daß Apollon diesen Ruhm von Haus aus besaß, Homer aber, da er sich gegen neue und volkstümliche Religionsformen ablehnend verhielt, ihn auf die übliche Seherkunst übertragen hat. Die Inspirationsmantik ist sonst dem Apollon eigen. In dem Mutterland kommt sie besonders in Delphi vor und auch an ein paar Orten, immer von Frauen ausgeübt; in Kleinasien war sie verbreiteter und lag an den bekanntesten Orakelstätten in den Händen von Männern, was ihre Bodenständigkeit zeigt. Die Frauen übten dort die Seherkunst auf eigene Faust aus, denn die Sibyllen, die schon von Heraklit erwähnt werden, sind in Kleinasien beheimatet; die kumanische ist von dort gekommen.¹ Die Seherinnen des Mythos sind von Apollon inspiriert. Die Inspirationsmantik ist eine der ekstatischen Religionsformen, die am Anfang der archaischen Zeit Griechenland ergriffen und sich mit dem Wiedererwachen solcher Strömungen weiter verbreiteten. Sie wird von Kleinasien gekommen sein, wo sie eher als in Griechenland heimisch zu sein scheint.

5. Kultverbreitung. Über den Betrieb der Orakel wissen wir recht wenig. Es gab einige, die immer zur Verfügung gestanden zu haben scheinen, andere – und zwar ist das besonders von apollinischen Orakeln überliefert – gaben Antworten nur zu bestimmten Zeiten. So war es in Korope,² wo für die Gelegenheit der Orakelerteilung große Veranstaltungen getroffen wurden, und in Delphi, wo die Anwesenheit des Apollon als eine Gewähr für die Untrüglichkeit des Orakels angesehen wurde.³ Anfänglich wurden Orakel nur an dem 7. Bysios = Anthesterion gegeben, dem Geburtstag des Gottes, erst später wurde eine allmonatliche Erteilung eingeführt.⁴ Der Tag ist der der Epiphanie des Gottes zu seinem Fest; in Delphi wurde dies durch den Ausgleich mit Dionysos so umgebildet, daß die drei Wintermonate diesem, die übrigen dem Apollon gehören.⁵ Von einer Abwesenheit des Gottes sprach man auch auf Delos und in Milet; er wurde mit ὕμνοι κλητικοί um sein Kommen angerufen und sein Weggang mit ὕμνοι ἀποπεμπτικοί begleitet.⁶ Auf Delos erzählte man, daß Apollon den Winter in Lykien zubrachte und zu seinem Fest wieder erschien,⁷ eine Legende, die spät überliefert ist und ihre

¹ Siehe den Artikel Sibyllen in PW.; L. Maltén, AfRw. XXIX, 1931, S. 37; vgl. Bd. II S. 103 f. Daß sie nach Delphi und später auch nach Thessalien verpflanzt wurde, kam von selbst.

² Siehe Bd. II S. 98 f.

³ Pind., Pyth. IV V. 5.

⁴ Plut., quaest. gr. p. 292 E.

⁵ Plut., de ei p. 389 C.

⁶ Menander, de encom. I 3 (Rhetores graec. ed. Spengel, III p. 336); vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 103 f.

⁷ Verg., Aen. IV V. 143 ff.; daß der Dichter die große Panegyris im Monat Hieros

Entstehung vielleicht der Rivalität mit der delphischen verdankt. Die delischen Beziehungen zu Lykien sind aber viel älter, was schon daraus hervorgeht, daß der von den Frauen bei ihrem Umzug gesungene Hymnus dem Lykier Olen zugeschrieben wurde (siehe unten). Die Epiphanie kommt allen Göttern zu,¹ es ist aber kein Zufall, daß sie bei Apollon mit besonderer Eindringlichkeit hervorgehoben wird. Für Delos hat Kallimachos seinen schönen zweiten Hymnus gedichtet und für Delphi Alkaios einen anderen, den Himerios in Prosa umschreibt.² Der Gott erscheint im Sommer, wenn Vögel und Zikaden singen, die Kastalia mit silbernen Wellen strömt, der Kephissos sich erhebt und die Dreifüße tönen.

Da der Gott abwesend war und herbeigerufen wurde, fragte man sich, woher er kam. Was Delphi betrifft, antwortete Alkaios: von den Hyperboreern, was später oft wiederholt wurde; die Hyperboreer wurden als ein seliges Volk nach dem Muster der Einwohner des Elysion geschildert und auf vielfache Weise in die delphische Legende eingeflochten.³ Auf Delos sind die Hyperboreer viel fester mit dem Kultgebrauch verbunden. Nach dem Bericht des Herodot,⁴ dem die Späteren nichts von Belang hinzufügen, wurden heilige, in Weizenhalme eingebundene Dinge von den Hyperboreern zu den Skythen gebracht und von den jeweiligen Nachbarn über Adria, Dodona, Malis, Euboia und von Karystos nach Tenos und Delos weitergegeben. Zuerst haben die Hyperboreer zwei Jungfrauen, Hyperoche und Laodike, nebst fünf Begleitern, die *περφερέες* genannt wurden, mit den heiligen Dingen geschickt. Da die Ausgesandten nicht zurückkamen, wurden jene Gaben nachher durch Mittelsmänner geschickt. Noch früher sollen zwei andere hyperboreische Jungfrauen, Opis und Arge, nach Delos gekommen sein, welche der Eileithyia Gaben brachten. Beide Paare waren auf Delos begraben (o. S. 380 f.). Wichtig ist der Zusatz Herodots, daß die Frauen auf den Inseln und in Ionien der Opis und Arge einen Bettelzug veranstalteten und ihnen einen von dem Lykier Olen gedichteten Hymnus sangen; denn hieraus läßt sich der Brauch erschließen, für welchen die Legende das Aition abgibt, ein von Frauen veranstalteter Umzug. Zu welcher Jahreszeit er stattfand, ist leider ungewiß.⁵ Daß der Zug agrarisch, dem Umhertragen der Eiresione auf Samos ähnlich war – vielleicht darf man annehmen, daß Garben darin mitgetragen wurden –, erhellt aus der Anknüpfung an die

meint, ist deutlich, besonders durch die Erwähnung der fremden Völkerschaften der Kreter, Dryoper und Agathyrsen.

¹ Im allgemeinen s. den lehrreichen Aufsatz von L. Weniger, Theophanien, altgriechische Götteradvente, AfRw. XXII, 1924, S. 16 ff.

² Himer. XIV 10 = fr. 2–4 Bergk.⁴ Es ist eine verhängliche Frage, ob das Lied sich auf ein bestimmtes Fest bezieht. τοῦ θεοῦ τὸ μέσον αὐτό stimmt nicht zur Geburtstagsfeier in dem frühen Frühlingsmonat Bysios, für die man sich gewöhnlich, aber unbedacht entscheidet. Man muß dem Dichter und seinem Paraphrasten ihre Freiheit belassen. Der Hymnus der Boio,

von dem Pausanias, X 5, 7 f., einiges mitteilt, verrät sich als späte Mache.

³ Guter Artikel von Crusius in RL. und von Daebritz in PW., auf welche für die sehr weitläufige und verwickelte Frage hingewiesen werden muß.

⁴ Herodot IV 32 ff.

⁵ Dargelegt von W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, 1877, S. 232 ff., und allseitig anerkannt. Ob das Fest, an dem die Erstlinge dargebracht wurden, den Thargelien entsprach, wie Mannhardt voraussetzt, ist sehr unsicher. Das Hauptfest von Delos, die Delien-Apollonien, fielen jedenfalls in den Monat Hieros = Anthesterion; s. Nilsson, Gr. Feste S. 144 ff.

hyperboreischen Garben. Diese wurden von entfernten Gegenden geschickt, was märchenhaft so ausgeschmückt wurde, daß man schließlich von einem fabelhaften Volk erzählte. So wurden die ätiologischen Vorbilder der Frauen, die an jenem agrarischen Umzug teilnahmen, zu Hyperboreerinnen und Heroinen, als deren Kultstätten zwei mykenische Gräber angesprochen wurden (o. S. 380 f.). In Wirklichkeit sind die hyperboreischen Jungfrauen kultisch viel enger mit Artemis und Eileithyia als mit Apollon verbunden,¹ an den sie auf Delos recht lose angeknüpft sind.

Wie die Legende von den Hyperboreern entstanden ist und welches die wahre Natur des Fabelvolkes war, ist nicht aufgeklärt. Lange war die Etymologie von Ahrens allgemein angenommen, nach der das Wort ὑπερβόρειοι auf ὑπέρ und φέρω zurückgehe und dem περφερέες gleich sei; die Hyperboreer seien also eigentlich nur die Theoren, welche die Erstlinge nach Delos brachten.² Dagegen hat man formale Bedenklichkeiten geltend gemacht. Andererseits hat man die alte Deutung „jenseits der Berge wohnend“ durch den Hinweis auf den thrakischen Berg Bora und slav. *gora*, Berg, stützen wollen; auch das ist jedoch unsicher.³ Daß die Hyperboreer ein Seelenvolk sind, ist unglaublich; sie werden als das fromme apollinische Volk geschildert, ausgestattet mit den sich immer einstellenden Zügen eines realistisch ausgemalten seligen Jenseits. Abgesehen von der nicht sicher zu lösenden etymologischen Frage ist es das weitaus Wahrscheinlichste, daß der Grund der Hyperboreerlegende darin zu suchen ist, daß von halbbarbarischen Abkömmlingen jonischer Händler im südlichen Zentral-europa, besonders an der Donau, nach alter Sitte Erstlinge nach Delos gesandt wurden.⁴ Das in diesem Zusammenhang Wichtige ist, daß regelmäßig Erstlingsgaben von weit entfernten Ländern nach Delos gebracht wurden. Erstlinge in Gold, das χρυσούν θέρος, wurden gelegentlich von den Metapontinern, den Myrinäern und den Apolloniaten nach Delphi geschickt.⁵

Pausanias bietet eine andere Angabe über den Weg der hyperboreischen Erstlinge; sie gingen nach ihm über Sinope und Prasiai an der Ostküste Attikas, wo ein Tempel des Apollon war, eine Änderung, die offenbar der attischen Hegemonie über Delos verdankt wird. Weil Prasiai erwähnt wird, meint man für gewöhnlich, daß die attische Theorie nach Delos, die besonders wegen der mit dem Tod des Sokrates verbundenen Umstände bekannt

¹ Nilsson, Gr. Feste S. 207 ff.; vielleicht sind sie zusammen mit Artemis und Apollon auf der melischen Vase, A. Conze, Melische Tongefäße, Taf. IV = Farnell, Cults IV Taf. 21a, dargestellt; s. AfRw. XVI, 1931, S. 313.

² So Crusius, Mannhardt u. a.; Einwände und andre Vorschläge bei Daebritz in PW. IX S. 259 ff., wo die Literatur zu finden ist.

³ O. Schrader, Hyperboreer, AfRw. VIII, 1905, S. 69 ff., nach dem Vorgang anderer; s. auch X, 1907, S. 152 f.

⁴ C. T. Seltman, On the offerings of the Hyperboreans, Class. Quarterly XXII,

1928, S. 155 ff.; vgl. A. D. Nock, Class. Rev. XLIII, 1929, S. 126. Unwahrscheinlich ist die kretische Lokalisation, die behauptet wird von C. Picard, La Crète et les légendes hyperboréennes, Rev. arch. XXV, 1927, S. 349 ff., nach dem Vorgang von R. Vallois, Rev. ét. anc. XXVIII, 1926, S. 308 f. S. Nachtrag.

⁵ Strab. VI p. 264; Plut., de Pyth. orac. 16 p. 401 F; es waren auf einer Basisplatte stehende goldene Ähren; s. die gelehrten Bemerkungen von P. Wolters, Die goldene Ähre, Festschrift f. J. Loeb, 1930, S. 118.

ist, von Prasiai abfuhr.¹ Von der marathonischen Tetrapolis ging eine Theorie aus, die mit Unrecht mit der bald zu erwähnenden Pythais zusammengeworfen worden ist. Sie ging entweder nach Delphi oder nach Delos und wurde von einem bestimmten Geschlecht abgesandt, wenn gewisse Opferzeichen sich ergaben. Wenn die Theorie nach Delphi ging, opferte der Seher täglich in dem Pythion in Oinoe; wenn sie nach Delos segelte, in dem Delion in Marathon; beide waren offenbar Filialheiligtümer.² Auch von Chalkis auf Euboia scheint eine Festgesandtschaft nach Delos geschickt worden zu sein,³ eine andere wird aus Messene erwähnt.⁴ Für die Prozession wurden Prosodia gedichtet.⁵ Bekannt ist ferner die Theorie, welche reines Feuer von Delos nach Lemnos brachte (o. S. 97 A. 6 und S. 528 A. 2). Diese waren sicher lange nicht die einzigen Festgesandtschaften, die nach Delos gingen; sie wurden auch zu anderen Zeiten als zum Hauptfest gesandt, wie aus den delischen Tempelrechnungen hervorgeht.⁶ Herodot erwähnt eine Festgesandtschaft der Chier nach Delphi.⁷ Eine in Delphi gefundene Inschrift aus der Zeit um 425 v. Chr. gibt ausführliche Bestimmungen für eine große Theorie der Andrier nach Delphi.⁸ Von Athen ging die Theorie der Pythaisten nach Delphi in unbestimmbaren Zwischenzeiten. Die Abfahrt wurde von einem über Harma erscheinenden Blitz bestimmt; vielleicht fiel die Zeit im allgemeinen in den Thargelion. Die Theorie ist aus dem 4. Jahrhundert bezeugt, ging darauf ein und wurde im Jahre 138/37 v. Chr. stattdlich erneuert; reines Feuer wurde von Delphi nach Hause gebracht.⁹ In umgekehrter Richtung ging die delphische Theorie nach dem Tempetal. Jedes achte Jahr sandten die Delpher edelbürtige Jünglinge, unter welchen einer Architheoros war, die in Tempe große Opfer darbrachten und an einem Altar Lorbeerzweige brachen, aus denen sie Kränze flochten für sich selbst sowie für die Sieger an den Pythien. Als Aition wird erzählt, daß Apollon nach der Tötung des Python in Thessalien gereinigt wurde.¹⁰ Seit K. O. Müller hat man immer hierin ein Anzeichen dafür gesehen, daß Apollon von Thessalien nach

¹ Paus. I 31, 2; die Theorie Plat., Phaed. p. 58 A ff.; Xenoph., Mem. IV 8, 2; Plut., Thes. 23.

² Schol. Soph. O. C., V. 1047; richtiggestellt von A. Boethius, Die Pythais, Diss. Uppsala 1918 S. 38. Die marathonische Tetrapolis bildete einen besonderen, wichtigen Kultverband.

³ Paus. IX 12, 6.

⁴ Ebd. IV 4, 1; V 19, 10.

⁵ Pindar, fr. 87, 88, Bergk⁴; Pronomos in Chalkis, Eumelos in Messene a. a. O.

⁶ Z. B. in Buphonion = Boedromion von Kos und Karystos, in Apaturion = Pynopson von Siphnos, IG. XI: 2, 287 Z. 72 ff.

⁷ Herodot VI 27.

⁸ Zitiert o. S. 171 A. 5.

⁹ Hauptstellen Strab. IX p. 404; Isaeus VII 26 f.; Sammlung der Belege und Diskussion bei Boethius, a. a. O. Dazu O. Weinreich, AfRw. XXIII, 1925, S. 108f. Die Doppelaxtträger, welche nach dem

Schol. Aischyl., Eum. V. 13, dem Zug vorangingen, sind einfach Opferdiener (gegen Weinreich und B. Schweitzer, Herakles, 1922, S. 46 f.). Vgl. Bd. II S. 80. Mit der Pythais steht, wie der Herausgeber bemerkt, sicher in Zusammenhang eine lange, leider schwer lesbare Inschrift, Athen. Mitt. LXVI, 1941, S. 183 ff. über Opfer an Apollon Pythios, der Πατρώος genannt wird. Nach dem Befehl des Orakels werden Opfer und Prozession am Fest der Thargelien ἐν κήποις beschlossen; im Pythion sollen Opfer dem Apollon ἀλεξίκακος und dem πατρώος und dem Apollon Pythios dargebracht werden. Zu vergleichen ist, daß Apollon προστάτης nicht viel später hervortritt (o. S. 544 A. 3).

¹⁰ Aelian, V. H. III 1; von Plutarch, quaest. gr. p. 293 C und de def. orac. p. 418 A, in Zusammenhang mit dem rätselhaften ennaeterischen delphischen Fest Stepterion gesetzt; s. Nilsson, Gr. Feste S. 150 ff., die Theorie S. 157 mit weiteren Stellen-

Delphi gekommen ist. Andererseits ist an das Übergewicht zu erinnern, das die thessalischen Stämme in der Amphiktyonie besaßen¹ und das damit zusammenhängt, daß die Amphiktyonie sich ursprünglich um den Tempel der Demeter in Anthela an den Thermopylen versammelte;² daraus, daß sie erst später Delphi unter ihren Schutz nahm, erklärt sich das Übergewicht der nördlichen Stämme, das für ein Heiligtum an den Thermopylen, nicht aber für eins in Delphi natürlich ist. Es läßt sich vermuten, daß die Theorie nach Thessalien entstanden ist, um die Verbindung Delphis mit dieser Landschaft kultisch zu begründen. Jedenfalls zeugt die ennaeterische Periode für eine delphische Regelung.

In der späteren Zeit zogen Festgesandtschaften hin und her und spielten eine wichtige Rolle in den Beziehungen der Städte zueinander, denen damals die große Politik verschlossen war. Sie waren so allgemein üblich, daß der Blick dafür verdunkelt wird, daß es sich bei diesen Gesandtschaften in der älteren Zeit um etwas Außerordentliches handelte. Im Kult bewahrte sich lange die kantonale Abgeschlossenheit. In der archaischen Zeit zogen Festgesandtschaften nur zu den agonistischen Festen, den großen Spielen,³ welche ihre Stellung nicht den religiösen, sondern den sportlichen Interessen verdankten, und zu den großen Heiligtümern des Apollon; nur diese waren Wallfahrtsorte, zu welchen die Leute von den verschiedensten Gegenden und Städten pilgerten, wie am Ende des 5. Jahrhunderts das mächtige Aufblühen des Asklepioskultes die staatlichen Grenzen durchbrach und neue Wallfahrtsorte schuf. Dies ist wohlbekannt, und man spricht von der Bedeutung der Versammlung der Jonier an der großen Panegyris von Delos und von dem Ruf des delphischen Orakels, das Gläubige von den fernsten Ländern heranlockte. Nicht nur einzelne, sondern auch Staaten beteiligten sich an diesen Pilgerfahrten; von der Stärke und der Verbreitung des Kults zeugen die Reihen von Schatzhäusern, die von verschiedenen Staaten in Delphi aufgeführt wurden. Die wichtigsten der erwähnten Theorien gehen auf diese Zeit zurück, und es ist charakteristisch, daß von Attika, über das wir weit besser als über irgendeine andere Landschaft unterrichtet sind, zwei Theorien nach Delphi und drei – bzw. zwei, wenn die von Prasiai und

angaben. Nach J. E. Harrison, Themis, 1912, S. 425 ff., ist es ein Fest des erneuerten *ἐνιαυτός δαίμων*. H. Usener, Heilige Handlung, AfRw. VII, 1904, S. 281 ff. = Kl. Schr. IV S. 422 ff., deutet es auf eine sakramentale Handlung, aus welcher die Sage von dem Fall Iliens entstanden sein soll. J. Pomtow, Rh. Mus. XLIX, 1894, S. 578 A., und Berl. philol. Wochenschrift 1912 S. 127 A., emendiert das korrupte *μη αἶδλα* in *Λαβυδάλα*. Daß Pindar, Ol. III V. 14, den Herakles den *κρότωνος*, womit die Sieger in Olympia bekränzt wurden, von den Quellen des Istros (die Modernen sagen gewöhnlich mit dem Scholion z. St.: „von den Hyperboreern“) bringen läßt, ist eine Nachbildung.

¹ Aeschines II 116 sagt, daß die Mitglieder zwölf an Zahl waren, zählt aber nur

elf auf: Thessaler, Perrhaeber, Magneten, Phthioten, Malier, Ötärer, Lokrer, Dorer, Ionier, Phoker, Böoter. Jedes Mitglied hatte zwei Stimmen; s. weiter (I. Busolt, Griech. Staatskunde³ (indiesem Handbuch) S. 1294.

² Vgl. Herodot VII 200; Strab. IX p. 420 u. 429. Die Versammlung hieß auch in Delphi *πυλαία*, und an jeder Versammlung wurde der Demeter in Anthela ein Opfer gebracht, woraus unzweideutig hervorgeht, daß die Versammlung an den Thermopylen die älteste ist.

³ Vgl. P. Boorsch, *Θεωροί*, 1908, und die Artikel Theoros, Theoria in PW. B. Köttling, *Peregrinatio religiosa*, 1950, ist für die Antike unzureichend, für die christliche Zeit aufschlußreich.

die von Athen identisch sind – nach Delos bezeugt sind. Es ist wohl zu bemerken, daß der Zweck dieser Theorien nicht derselbe war wie der derjenigen, die nach Olympia und den anderen Spielen zogen, um ein bestimmtes Fest zu besuchen; sie gingen nach dem Einholen gewisser Vorzeichen ab, um dem Gott Erstlinge darzubringen oder Segensmittel heimzuführen. Dieser Brauch war über die ganze griechische Welt verbreitet, wird auch in den Kolonien angetroffen, und Gaben strömten von so fernen Ländern ein, daß man wähnte, sie kämen von dem Fabelvolk der Hyperboreer. Der Kult des Apollon durchbrach in der archaischen Zeit die engen Schranken der griechischen Kleinstaaten, innerhalb welcher die anderen Götter sich hielten. Apollon war eins der einigenden Bänder in dieser zersplitterten Welt, eine Tatsache, die in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Gottes gewürdigt werden muß. Er war in dieser Zeit ein sozusagen internationaler Gott der Griechen, der sich über die staatlichen Grenzen hinwegsetzte.

Dies gilt in der Hauptsache von den beiden großen Heiligtümern in Delphi und auf Delos, von denen das erste durch seine Orakeltätigkeit dem anderen den Rang ablief; politische Ereignisse besiegelten s. Z. den Niedergang von Delos; auf ihnen beruhte dann aber auch seine erneuerte Blüte in der hellenistischen Zeit. Wenn man aber behauptet, die übrigen Götter hätten sich innerhalb der Staatsgrenzen gehalten, so muß dies präzisiert werden. Viele Götter, vielleicht die meisten, sind von jeher gemeinsames Eigentum des griechischen Volkes, einige kleinere Götter gehören einem Stamm an und werden von Kolonisten mitgenommen, z. B. Hyakinthos und Karnos, bzw. Apollon Hyakinthios und Karneios. Dagegen ist es selten, daß eine Sonderform einer Gottheit, die durch einen lokalen Beinamen als einem bestimmten Ort zugehörig erwiesen wird, über diese lokale Begrenzung hinausgreift, und wenn es geschieht, geschieht es nur in bescheidenem Maß und beruht auf Ausgleichung mit einer ähnlichen Gottheit. Die besten Beispiele sind Athena Itonia und Alea. Apollon nimmt eine Sonderstellung ein; was seine Hauptkulte betrifft, so ist ein solches Hinübergreifen die Regel. Der Pythier und der Delier haben sich von ihren Kultorten in Delphi und auf Delos in der älteren Zeit über die ganze griechische Welt und darüber hinaus verbreitet. Im Gegensatz zu den anderen griechischen Kulturen wanderten diese Kulte.¹

Es wäre allzu umständlich, die Plätze aufzuzählen, an denen Apollon Delios und Pythios verehrt wurden, all die Delion oder Pythion benannten Orte und Heiligtümer, die Filialen der beiden Hauptkulte sind. Ein Blick auf die Liste Wernickes² wird genügen, um eine Vorstellung von der weiten Verbreitung der beiden Kulte und auch des charakteristischen Unterschieds zwischen ihnen zu geben. Während der Pythier über die ganze griechische Welt einschließlich der Kolonien verbreitet ist, beschränkt sich der

¹ Schol. Ven. zu E 422 = Et. m. p. 546 Z. 15 ff. (Apollodoros nach K. Reinhardt, *De graecorum theologia*, Diss. Berlin 1910 S. 84 ff.) bemerkt, daß Homer die Epitheta Delios und Pythios nicht kennt;

die missionierende Tätigkeit begann erst später.

² In PW. II S. 49 bzw. 65 ff.; spätere Funde bereichern die Liste, verändern aber nicht das Bild.

Delier auf die Inseln und Küsten des Ägäischen Meeres;¹ von den jonischen Inseln kam er nach den dorischen; der Monatsname Dalios begegnet auf Kalymna, Kos, Nisyros und Rhodos. Das Verzeichnis der Kulte des Pythiers ist viel umfangreicher, er kam überall hin, und seine Verehrung war nicht an den Seeverkehr gebunden, auch wurde sie durch die politischen Verhältnisse, die Perserkriege und die Übermacht Athens, nicht unterbunden. Die Selbständigkeit der beiden Kulte zeigt sich auch darin, daß Eigennamen häufig mit Δηλ- (Δαλ-) und Πυθ- gebildet werden; die ersteren sind außer auf den Inseln und in Athen besonders in Böotien verbreitet; von den letzteren, die seit alters noch häufiger sind, erübrigt es sich zu sprechen.²

Wenn wir uns schließlich an das älteste Dokument, den homerischen Hymnus an Apollon, wenden, so tritt hier Apollon durchaus als ein Wandergott auf. Der Gesichtskreis der beiden Teile des Hymnus ist grundverschieden.³ Der des ersten umfaßt durchaus nur das Ägäische Meer und seine Küsten. Dem Gott gefallen die hohen Warten, die Vorgebirge und die Flüsse, die ins Meer strömen, die ins Meer hervorschießenden Felsen und die Häfen; bei seiner Geburt strömte das Wasser an das Ufer, von den scharfwehenden Winden getrieben (V. 22–28). Die darauffolgende lange Aufzählung der Inseln und Küstenorte des Ägäischen Meers bezieht sich viel mehr auf das

¹ Außerhalb des jonischen Gebiets nur ein Delion oder Epidelion in Lakonien, Paus. III 23, 2 bzw. Strab. VIII p. 368, und die wohl mythische Gesandtschaft von Messene o. S. 550 A. 4. In Böotien wurde Apollon Delios recht viel verehrt, wie die Eigennamen zeigen, s. Sittig, Nom. theoph. S. 50; die Inschrift, IG. VII 114, bezieht sich auf das durch die Niederlage der Athener bekannte Delion nahe Tanagra (nicht Megara). Der böotische Kult beruht auf dem Einfluß der jonischen Nachbarn.

² Sittig, Nom. theoph. S. 50 ff.

³ Während Ruhnks Trennung in zwei Hymnen, einen an den delischen und einen an den delphischen Apollon, lange allgemein angenommen war, wird neuerlich die Einheit des Hymnus verfochten; eine weitläufige Diskussion ist entstanden, von der nur das Wichtigste angeführt werden kann. Für die Einheitlichkeit treten ein F. Dornseiff, Die archaische Mythen erzählung, 1933; Allen und Halliday in ihrer Ausgabe der homerischen Hymnen, 1936; I. Θ. Κακριδής, 'Ομηρικὲς ἔρευνες, 1944, Kap. V, S. 143 ff., 'Η ἐνότης τοῦ 'Ομηρικοῦ ὕμνου στὸν Ἀπόλλωνα. Für die Trennung Wilamowitz, Die Ilias und Homer, 1916, S. 440 ff. (Fortsetzung eines delphischen Rhapsoden) und Pindaros, 1922, S. 74 A. 3; F. Jacoby, Der homerische Apollonhymnus, 1933; E. Drerup, Der hom. Apollonhymnus, Mnemosyne V, 1937, S. 81 ff.; E. Bethe, Der hom. Apollonhymnus und das Prooimion, Berichte,

Akad. Leipzig LXXXIII, 1931, Nr. 2 (vgl. Hermes LXX, 1935, S. 46 ff. u. 241 ff.); P. K. Huitbregtse, De homerische Apollonhymnus (holländisch), Diss. Groningen 1940, sprachliche Gründe vorbringend. Mehr vermittelnd J. Humbert, Homère, Hymnes 1936, mit einer kurzen Übersicht S. 67 ff. (Hymne délien et suite pythique). Dem unbefangenen Leser machen die Verse 169–178, in denen der blinde Sänger von Chios sich an die Jungfrauen wendet, zu deren Chorreigen er sein Lied vorgetragen hat, den Eindruck eines Abschlusses. Auf den jonischen Gesichtskreis beschränkt bleiben die drei Flickverse 179–181, welche den Übergang zu dem pythischen Teil vermitteln, und dieser entbehrt eines richtigen Anfangs. L. Deubner, Der hom. Apollonhymnus, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1938 S. 248 ff., trägt diesem Verhältnis Rechnung dadurch, daß er die Variante des delischen Hymnus, dem der pythische hinzugefügt wurde, bis V. 206 reichen läßt. Eine objektive Entscheidung ist nicht zu erreichen, aber die Verschiedenheit des Gesichtskreises – um auf die vielverhandelten sprachlichen und stilistischen Unterschiede nicht einzugehen – schließt es aus, daß die beiden Teile an demselben Ort verfaßt sind und von demselben Dichter herrühren. Die Angabe, Schol. Pind. Nem. II V. 1c, daß der Hymnus von Kynaithos aus Chios verfaßt ist, muß mit Zurückhaltung betrachtet werden.

Herrschaftsgebiet des Apollon¹ als auf das Umherirren der Leto, dessen Stationen angegeben werden sollen. Der Eindruck, den der Dichter zu erwecken sucht, ist der eines Gottes, der von Delos aus die Inseln und die Küsten des Ägäischen Meers beherrscht; sein Gesichtskreis ist auf dieses Meer und seine Küsten beschränkt, Apollon erscheint beinahe als Gott eines meerumfluteten Gebiets, das von Kreta und Attika eingeschlossen wird. Die Verbreitung des delischen Apollon war an das Meer gebunden, weil sein Heiligtum nur auf dem Seewege erreicht werden konnte. Diese Begrenzung neben den späteren politischen Ereignissen, den Perserkriegen und der imperialistischen Politik Athens, hat seiner Verbreitung bestimmte Grenzen gesteckt. Daneben ist nicht zu vergessen, daß dem Delier die Orakeltätigkeit abging, die sowohl im Privatleben wie im staatlichen Leben und bei der Kolonisation eine große Rolle spielte und zu der Verbreitung des Kults des Pythiers das meiste beitrug.

Im zweiten Teil des Hymnus ist der Gesichtskreis ein ganz anderer, er ist auf Nordgriechenland gerichtet. Apollon macht sich auf den Weg nach Delphi; den Olymp verlassend, steigt er nach Pierien hinunter und schreitet an Perrhäbien und Iolkos vorbei nach Euböa, von dort nach Mykalessos und Termessos, Theben und Onchestos, bis er nach Tilphossa und, von der Ortsnymph betrogen, nach Delphi kommt, wo er den Drachen erlegt.² Das ist annähernd derselbe Weg, den die delphische Theorie nach Tempe einschlug. Apollon durchzieht die Gebiete der Stämme, welche zu der Amphiktyonie von Anthela an den Thermopylen gehörten, die sich zu Anfang des 6. Jahrhunderts Delphis annahm.³

Zu diesem Teil des Hymnus steht der letzte Abschnitt, den einige für eine Zutat halten, in gewissem Gegensatz. In der Gestalt eines Delphins springt Apollon an Bord eines Schiffes, das von Knossos kommt, geleitet es nach Krisa, führt die Kreter nach Delphi und setzt sie dort als seine Priester ein. Die Elemente, aus denen dieser Abschnitt aufgebaut ist, sind leicht zu erkennen, der Apollon Delphinios, der gerade in Knossos ein Heiligtum hatte, der Anklang dieses Epithetons an Delphi und schließlich die in der archaischen Zeit verbreitete Herleitung eigentümlicher Religionsformen aus Kreta, ein letzter Nachhall der einstigen Vorrangstellung Kretas. Von Kreta wird Epimenides geholt, um Athen zu reinigen, und Demeter erklärt in dem homerischen Hymnus, aus Kreta entführt zu sein; auch die Entsühnung des Apollon wird nach Kreta verlegt.

Apollon Delphinios ist eine Sonderform des Apollon, deren Eigentümlichkeit nicht recht eingeschätzt wird.⁴ Soweit Näheres von ihm berichtet wird,

¹ Vgl. Wilamowitz, *Die Ilias und Homer*, 1916, S. 444 f.

² Über die Geographie Y. Béquignon, *Sur l'itinéraire d'Apollon dans la suite pythique*, *Études d'archéol. grecque*, *Annales de l'école des hautes études de Gand*, II, 1938, S. 1 ff.

³ In diese Zeit setzt Wilamowitz m. E. richtig den delphischen Hymnus.

⁴ Das Material ist bequem zusammengestellt in den Artikeln Delphin, Delphinios,

Delphinion in PW. W. Aly, *Der kretische Apollonkult*, 1908, S. 13 ff., führt die Parallelförmigkeiten Delphinios und Delphidios auf einen alten Gott Delphos zurück, dem er chthonische Natur zuzusprechenseheint. Das in Delphi hausende Untier Delphyne(s) erscheint erst in der hellenistischen Zeit; der Name ist in Anlehnung an δελφός, Mutterschoß, gebildet. In moderner Zeit hat man in der Vorliebe für die Mutter Erde, der das Orakel gehört haben soll,

war er ein Delphinengott und ein Gott der Seefahrer. Sein Kult hatte eine recht weite Verbreitung. In Knossos¹ und Sparta² hieß er Delphidios. Weihinschriften kommen von Nisyros und Erythrai;³ in Milet hatte er einen aus der archaischen Zeit stammenden Bezirk, und es wurde ihm dort nach dem Gesetz der Molpen geopfert.⁴ Delphinion benannte Heiligtümer gab es in Dreros und Hyrtakina⁵ auf Kreta, Chalkis und Athen und ebenso benannte Feste in Athen und auf Ägina, einen Monat in Olus auf Kreta, auf Thera und Ägina und einige wenige Personennamen.⁶ Der Kult ist auch in die Kolonien, Massalia und Olbia, gekommen, sonst ist sein Verbreitungsgebiet dasselbe wie das des Deliers, das Ägäische Meer.

Der Delphin ist ein beliebtes Tier in der Mythologie, die viel von seiner Menschenfreundlichkeit und Musikliebe zu erzählen weiß; der Delphinereiter ist ein besonders auf den Münzen von Tarent bekannter Typus. Alles dies erklärt nicht, warum Apollon zum Delphinengott wurde. Die Vermutung daß sich hinter dem Epitheton etwas anderes verberge, ist aber so schwach begründet, daß man doch von dem Delphinengott auszugehen versuchen muß. Wilamowitz hat gesagt: „als Delphin zieht er übers Meer“.⁷ Die Pilger, welche über das Meer nach dem Heiligtum des Apollon auf Delos fuhren, sahen in den Delphinen, welche um ihr Schiff spielten, ein Zeichen, daß der Gott sie geleitete; so wurde er zum Delphinios und Gott der Seefahrer. Daß die Vorstellung in diesem meerumwogten Gebiet entstanden ist, zeigt die Verbreitung des Kults.

6. Deutungsversuche. Auf Etymologien gestützt, hat man zuversichtlich den Ursprung des Apollon zu ergründen versucht; es gibt nicht wenige derartige Versuche, und keiner von ihnen hat allgemeine Zustimmung gefunden.⁸ Der Name kommt in dialektisch wechselnden Formen vor, dorisch *Ἀπέλλων*, welche Form auch in zahlreichen Eigen- und Monatsnamen erscheint,⁹ kyprisch *Ἀπειλῶν* und thessalisch *Ἀπλου*. Im Epos ist die erste Silbe oft lang im obliquen Kasus. Darauf fußend setzte Usener eine Grundform *Ἀπ(π)έλλων* an und deutete den Namen als *ἀπ(ο)-πελλος*, *averruncus*,¹⁰ Obgleich diese Etymologie einer stark hervortretenden Eigenschaft des Apollon entspricht, hat sie keine Zustimmung gefunden; das Verb *pellere*

an diesem brüchigen Faden weitergesponnen; s. O. Kern, Rel. d. Gr. I S. 79. Photine Bourboulis, Apollo Delphinios (im Englisch) kenne ich nur durch die Besprechung Eitrem's, Gnomon XXIII, 1951, S. 130 ff.

¹ Inscr. cret. I, VIII passim.

² Wide, Lak. Kulte S. 87 ff.

³ Eph. arch. 1913 S. 8 bzw. Wilamowitz, Nordionische Steine, Abh. Akad. Berlin 1909 Nr. 2 S. 16.

⁴ Milet, III, Das Delphinion, 1914, mit Übersicht seines Kultes S. 407 ff.; SIG.³ 57 Z. 11.

⁵ SEG. IV 599 = Inscr. cret. II, XV 2.

⁶ Deubner, Att. Feste S. 201; Nilsson, Gr. Feste S. 172. Der Name Delphinios in

Attika und Kleinasien, Sittig, Nom. theoph. S. 54.

⁷ Hermes XXXVIII, 1903, S. 578, wo er die Meinung, es handle sich um einen chalkidischen Seefahrgott, zurücknimmt.

⁸ Letzte Übersicht bei S. Souders, Der ursprüngliche Apollon, AfRw. XXXII, 1935, S. 142 ff.

⁹ Auffällig ist der Monatsname *Ἀπελλαιῶν* auf dem jonischen Tenos, IG. XII: 5, 872 Z. 15. Anleihen aus den dorischen Kalendern, besonders Panamos, sind auf den jonischen Inseln nicht unerhört.

¹⁰ H. Usener, Götternamen, 1896, S. 304 ff. Schon im Altertum, Macrobius I 17, 14 f. F. G. Welcker, Griech. Götterlehre I, 1857, S. 460.

fehlt im Griechischen. Von den Linguisten wird die Zusammenstellung mit dem Stamm, der in dem homerischen Wort *δλιγοπέλης*, kraftlos, erscheint, bevorzugt;¹ der Name würde also etwa „der Starke, der Kräftige“ bedeuten. Dagegen hat man richtig eingewendet, daß diese Bedeutung allzu abstrakt ist.

Weit mehr Anklang hat die von Robert vorgeschlagene Herleitung aus *ἀπέλλα* gefunden;² sie wird besonders von Kern energisch vertreten.³ Dieses dorische Wort bedeutet Hürde, Einhegung für Vieh und dann übertragen Volksversammlung nach den den Platz umgebenden Schranken;⁴ daraus ist das spartanische Wort *ἀπελλάζειν* gebildet. In der Labyaden-Inschrift werden unter den Mahlen *ἀπέλλαι* genannt, an denen über eine *ἀπελλαῶν* genannte Darbringung zu entscheiden ist, die dem athenischen *κούρειον* entspricht.⁵ Das Fest war ein den Apaturien ähnliches Geschlechterfest, das sonst nicht bekannt ist, aber nach dem Ausweis der Monatsnamen unter den Dorern besonders in Mittelgriechenland verbreitet war.⁶ Diese Etymologie wird besonders von denjenigen, die wie Kern meinen, daß Apollon ursprünglich ein Hirtengott war, als gesichert betrachtet; wie wir schon gesehen haben, muß man jedoch annehmen, daß seine Beziehungen zum Hirtenleben nachträglich entstanden sind und jedenfalls im Vergleich mit anderen Funktionen des Gottes keinen zwingenden Schluß zulassen. Die Etymologie mag sprachlich möglich sein, berücksichtigt aber nur die dorische Form des Wortes und ist nur ein Vorschlag, der gegen andere Möglichkeiten abgewogen werden muß.

In dem Geschlechterfest der *ἀπέλλαι* spielt Apollon eine so geringe Rolle, daß keine Veranlassung zu der Annahme besteht, daß dieses Fest ihm wirklich zugehörte; sein Name kommt nur vor neben denen des Poseidon Phratrios und Zeus Patroos in dem Eid der Geschlechtsgenossen. Als Geschlechtergott ist aus Athen Apollon Patroos bekannt. Da dieser Gott unrichtig beurteilt wird, müssen einige Worte über ihn gesagt werden.⁷ Der locus classicus über die athenischen Geschlechtsgötter steht bei Platon.⁸ Weder die Athener noch die Jonier überhaupt, sagt er, kennen den Zeus Patroos, wohl aber den Apollon Patroos, weil er Vater des Ion ist, und ferner Zeus Herkeios und Phratrios und Athena Phratia. Daß Apollon Pythios als Patroos, d. h. als Stammvater der Athener, auftritt, beruht auf dem genealogischen Mythos, der besonders durch den Ion des Euripides bekannt ist. Bei ihm ist aber der Vater des Ion der in einer Höhle an der Nordseite der

¹ Aufgestellt von W. Prellwitz, Bezenbergers Beiträge XXIV, 1899, S. 214 f.; P. Kretschmer, Glotta XIII, 1924, S. 242 A. 1; XVIII, 1930, S. 205; formale Einwände von A. Walde, Vergleich. Wörterbuch d. indogerm. Sprachen I, 1930, S. 176.

² Bei Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. I¹, 1893, S. 98, nicht wiederholt II: 1², 1928, S. 284.

³ Kern, Rel. d. Griech. I S. 110 ff.

⁴ Hesych s. v. *ἀπέλλαι*· *σηκοί, ἐκκλησίαι, ἀρχαιρεσίαι*.

⁵ SIG.³ 438 Z. 168, danach ergänzt Z. 67;

Z. 25 f.; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 465 u. Cults etc. S. 451.

⁶ Epidauros, Olus auf Kreta, Kalchedon, Herakleia am Siris, Tauromenion, in Mittelgriechenland Chaleion, Lamia, Oiantheia, Oite, Tolophon, Delphi, auch in Makedonien; auf Tenos S. 555 A. 9. Vgl. Hesych s. v. *ἀπέλλακες*· *τερών κοινωνούς*.

⁷ Beste Stellensammlung bei Farnell, Cults IV S. 373.

⁸ Plat., Euthyd. p. 302 C; vgl. Demosth. XVIII 141, 'Απόλλω τὸν Πύθιον, ὃς πατρῷός ἐστι τῇ πόλει.

Burg, den *Μακράι*, verehrte Apollon, der *ὕπακραιος*, nicht Patroos genannt wird. Diese Identifikation ist also recht späte genealogische Mache, obgleich sie schon im vierten Jahrhundert geläufig war. Das wahre Sachverhältnis ergibt sich aus den alten Eidformeln. Bei der Dokimasie der Archonten wurden sie gefragt, ob sie einen Apollon Patroos und einen Zeus Herkeios hätten und wo diese und ihre Gräber wären, und Ähnliches kehrt bei den Rednern wieder.¹ Die Zusammenstellung mit Zeus Herkeios führt auf die rechte Spur, sein Altar stand auf dem Hof, der des Apollon vor der Tür des Hauses, er war der Agyieus. Der Zweck der Fragen besteht darin, die Zugehörigkeit zur Bürgerschaft festzustellen, und in einer Zeit, die noch keine Bürgerverzeichnisse kannte, geschah dies am einfachsten durch die Bekundung, daß man Grundbesitz, Haus und Hof, besaß, religiös ausgedrückt, einen Altar des Zeus Herkeios und einen Apollon Agyieus, die von den Vätern ererbt waren; darum hieß dieser Apollon *πατρώος*. An und für sich bedeutet das nicht, daß der Betreffende einem adligen Geschlecht angehörte,² obgleich besonders der Adel selbstverständlich immer diese Kultwahrzeichen hatte.³ Wer dem Volk ohne Väter angehörte und keinen Grundbesitz besaß, konnte weder einen Altar auf dem Hof noch einen Agyieus sein eigen nennen. Als durch die wirtschaftliche und politische Entwicklung die Vorherrschaft der Grundbesitzer gebrochen wurde, mußten die Zeugnisse für die Zugehörigkeit zur Bürgerschaft verändert werden. Die Phrateren erhielten den Auftrag, über die Vollbürtigkeit zu wachen, und wurden demgemäß angerufen, wenn diese in Frage gestellt wurde.⁴ Dadurch kam es, daß Zeus Herkeios und Apollon Patroos sich von Hausgöttern zu Phratriengöttern verwandelten und von den Phratrien verehrt wurden. Demosthenes spricht a. a. O. nur von den Genneten des Zeus Herkeios und Apollon Patroos, und das hängt damit zusammen, daß die Phratrien sich Heiligtümer dieser beiden Götter verschafften;⁵ so erhielten auch diejenigen, die kein Haus und Hof hatten, ihren Zeus Herkeios und Apollon Patroos, und dazu verhalf auch der Mythos, daß Apollon Patroos Stammvater des athenischen Volkes war. Als die alte Bedeutung vollends verschwunden war, wurde er mit dem Apollon Pythios identifiziert und erhielt später einen Priester in Athen.⁶

¹ Aristot., de rep. Athen. 55; Harpokr. s. v. 'Ἐρκεῖος Ζεύς: Δεῖναρχος ἐν τῷ κατὰ Μοσχίωνος, εἰ φράτορες αὐτῷ καὶ βωμοὶ Διὸς ἔρκειου καὶ Ἀπόλλωνος πατρώου εἰσίν. Rev. arch. IX, 1937, S. 195, Διὸς κτησίῳ πατρώῳ aus Thasos, und SIG.³ 991, Διὸς ἔρκειῳ πατρώῳ aus seiner Kolonie Galepos. Delt. arch. XIV, 1931–32, Beiblatt S. 49, 2, Διὸς [Ἐλα]στέρο πατρώῳ, aus Paros, 1. H. d. 4. Jahrh.; die Ergänzung nach der Inschrift Eph. arch. 1948–49 S. 1 ff.; s. weiter Nilsson, Cults etc., S. 163 A. 3. Anders zu beurteilen ist der Eid der Dikasten in Ardettos, in dem Apollon Patroos, Demeter und Zeus Basileus genannt werden, Pollux VIII 122; Schol. Aischin. c. Tim. 114.

² So J. Toepffer, Attische Genealogie, 1889, S. 6 f. u. a.

³ Sie verehren nicht im eigentlichen Sinn

Apollon Patroos als ihren Ahnen; daß dies eine Fiktion ist, betonte schon Ed. Meyer, Forsch. z. alten Gesch. II, 1899, S. 520 ff.; vgl. Hesperia VII, 1938, S. 31 f., die für das Volk galt, während von den adligen Geschlechtern jedes seinen Ahnvater hat.

⁴ Demosth. LVII 67, τίς ἦν σοι πατήρ; — — — μαρτυροῦσι — — — φράτερες, εἰτ' Ἀπόλλωνος πατρώου καὶ Διὸς ἔρκειου γεννῆται, εἰθ' οἷς ἡρία ταῦτά. Auch hier werden bezeichnenderweise die Familiengräber als Zeugnisse angerufen; anderseits werden Zeus Herkeios und Apollon Patroos auf die Genneten bezogen. Siehe den Exkurs The Phratries bei Nilsson, Cults S. 150 ff.

⁵ Siehe Nilsson, Cults etc. S. 169 ff.

⁶ IG. III² 5061, 3274, 3530, 3697; Weihungen, 4557, 4726; Altar 4995.

Gott der Geschlechter und der Volksversammlung ist Apollon erst nachträglich und verhältnismäßig spät geworden; wenn die oben (S. 556) besprochene Etymologie richtig ist, muß sie Apollon als einen Hirtengott bezeichnen. Solders hat in einem schon angeführten Aufsatz auf die Hesychglosse $\pi\acute{\epsilon}\lambda\lambda\alpha \cdot \lambda\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ hingewiesen, ein makedonisches Wort,¹ das in Ortsnamen wie $\Pi\acute{\epsilon}\lambda\lambda\alpha$, $\Pi\epsilon\lambda\lambda\acute{\eta}\nu\eta$ wiederzukehren scheint. Daraus sei mit dem Präfix α das Wort $\alpha\pi\acute{\epsilon}\lambda\lambda\alpha$, Zaun, steinerne Einhegung, gebildet. Für viele Heiligtümer, welche die einwandernden Griechen vorfanden, waren große oder kleine Steine bezeichnend, fährt er fort. Der Name des Apollon machte ihn geeignet, sich an namenlose Kultstätten anzuschließen. Wie Solders betont, paßt diese Etymologie vorzüglich zu der großen Bedeutung, welche heilige Steine in dem Kult des Apollon haben (Taf. 34, 3); es gibt eine ausgesprochene Neigung, solche mit Apollon zu identifizieren.² Dieser Vorschlag ist ebenso beachtenswert wie der erstere. Was die Deutung betrifft, so kann der Name je nachdem den Apollon entweder als Gott des Steinkults oder als Gott der Hürde bezeichnen; in der Geltung des Gottes kann man freilich beide Funktionen vereinen, wie Solders auch zu meinen scheint. Keiner von diesen Vorschlägen kann aber Anspruch auf größere Sicherheit erheben; vor allem bleiben die verschiedenen Formen des Namens unerklärt. Solche wechselnden Formen pflegen sich besonders einzustellen, wenn ein fremdes Wort entliehen wird, und diese Möglichkeit muß zuletzt erwogen werden.

Wilamowitz erklärte den Gott für lykisch und seinen Namen für einen fremden, ohne auf eine Untersuchung der Einzelheiten einzugehen. Eine solche hat später Sittig für das Lykische geleistet.³ In den lykischen Inschriften wird der Name geschrieben *pulendja*, *pilleñni*,⁴ mit einer nicht im Griechischen, wohl aber im Lykischen vorkommenden Aphärese, woraus er schließt, daß die Lykier den Namen dem Griechischen entliehen haben. Im Lydischen lautet der Name *pldāns*,⁵ auch mit Aphärese.⁶

Es gibt eine dritte, noch nicht beachtete Möglichkeit, nämlich die, daß der Name sowohl im Griechischen wie im Lykischen und Lydischen aus einer anderen Sprache entliehen ist. Kretschmer hat auf einen Gottesnamen hingewiesen, der in der Stadt Vilusa, dessen Königs *Alaksandus* hieß, auftritt, *-ap-pa-li-u-na-as*; das Wort ist nicht vollständig.⁷ Viel beachtens-

¹ Siehe S. 204, Schol. Ulp. Demosth. XIX 155.

² Siehe die Belege dafür bei Solders u. o. S. 203 f.

³ Sittig, Nom. theoph. S. 32 ff. Gegen die Hineinziehung der mit $\mu\alpha\nu\delta\rho\omicron$ - gebildeten Namen, die auf den Inseln und besonders in Kleinasien zahlreich sind, erheben sich Bedenken. Hesych s. v. $\mu\acute{\alpha}\nu\delta\rho\alpha\iota \cdot \acute{\epsilon}\rho\chi\eta$, $\phi\rho\alpha\gamma\mu\omicron\iota$, $\alpha\tilde{\upsilon}\lambda\alpha\iota$, $\sigma\eta\kappa\omicron\iota$ $\beta\omicron\delta\omega\tilde{\nu}$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\pi\alpha\omega\tilde{\nu}$. Nach dem Vorgang Letronnes schließt Sittig aus diesem Namen auf einen Gott, den er wie Apollon als einen Hirtengott anspricht. Es ist auffallend, daß ein solcher Gott nirgends erwähnt wird, obgleich die Namen sehr zahlreich sind. Gegen die Beziehung auf einen Gott

sprechen evident Namen wie $\Lambda\theta\eta\nu\acute{o}\mu\alpha\nu\delta\rho\omicron\varsigma$, $\Delta\iota\omicron\mu\alpha\nu\delta\rho\omicron\varsigma$, $\text{'}\acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\omicron\mu\alpha\nu\delta\rho\omicron\varsigma$; es ist nämlich unerhört, Namen von zwei Göttern in einem Personennamen vereinigt zu finden. Die von Sittig S. 47 angeführten Parallelen sind nicht gleichwertig.

⁴ J. Friedrich, Kleinasiatische Sprachdenkmäler (Lietzmanns Kleine Texte, Nr. 163) z. B. VII 6 u. 25.

⁵ *kldāns* nach A. Menz, Glotta XXIX, 1942, S. 152.

⁶ Z. B. Sardes VI: 2, Lydian Inscriptions by W. H. Buckler, 1924, S. 9 Nr. 4b; Friedrich a. a. O. IX 4 b.

⁷ P. Kretschmer, Glotta XXIV, 1936, S. 250; Zweifel bei Hrozný, in dem S. 559 A. 1 angeführten Aufsatz S. 194 A. 1.

werter ist ein Text, der in der Hauptsache identisch auf vier mit archaischer hethitischer Bildschrift bedeckten Altären steht und von B. Hrozný gedeutet und herausgegeben worden ist;¹ er enthält einen Fluch gegen denjenigen, der sich gewisser Übertretungen schuldig macht; die Altäre trugen einen Opfertisch. In der Inschrift werden ein Platz der Reinigungen und eine Axt mehrmals erwähnt. Unter den namhaft gemachten Göttern kommt auch einer vor, dessen Name *Apulunas* gelesen wird; sein Kult ist für Karaköi und Boghazköi bezeugt. Er war der Schützer der Tore. Sein Symbol ähnelt einem mit einer Binde geschmückten spitzen Kegel und wurde besonders an die Tore der Tempel gesetzt. Mit allem Vorbehalt geht Hrozný weiter und vergleicht den Namen mit dem babylonischen Wort *abullu*, Tor; er bedeute demnach „Gott des Tores“. Wenn dies sich bewährt, so wäre die umstrittene Frage von dem Ursprung des Apollon endlich gelöst; sowohl Name wie Kult stimmen zu dem, was man füglich von dem Ursprung des griechischen Apollon annehmen darf. Hierauf werden wir in dem folgenden Abschnitt noch zurückkommen.

Das Wort Φοῖβος, das dem Namen des Apollon vorangestellt wird, ist noch völlig unerklärt.²

7. Orientalische Beziehungen des Apollon. Daß Apollon aus Kleinasien nach Griechenland eingewandert ist, war schon längst vermutet worden.³ Diese einzelnen Stimmen verhallten aber unter dem Druck der allgemeinen Meinung, daß er ein echt hellenischer Gott sei, bis Wilamowitz durch einen berühmten Artikel eine hitzige Diskussion entfachte.⁴ Wilamowitz geht von der Ilias aus und stellt Apollon als den Feind der Griechen und Beschützer der Troer und Lykier dar und schließt daraus, daß er ursprünglich nicht ein griechischer, sondern ein kleinasiatischer Gott war. Das Argument ist nicht so durchschlagend, wie er meint, aber auch nicht so hinfällig, wie auf der anderen Seite behauptet wird. Es ist richtig, daß bei Homer auch Griechen Apollon anrufen und verehren, wie Athena von den Troern verehrt wird und sogar einen Tempel in ihrer Stadt hat; sie ist ihnen aber abhold, und Apollon hilft den Griechen nicht. Dies gehört dem alten Hintergrund des Epos an. Wenn gesagt wird, daß der dichterische Plan auch einen

¹ B. Hrozný, Les quatre autels „hittites“ hiéroglyphiques d'Emri Ghaziet d'Eski Kischla, Archiv Orientalni VIII, 1936, S. 171 ff.

² Nach Professor M. S. Ruipérez zeigt die Hesychglosse φοῖβος ἀκάθαρτος, daß es eine Wurzel *bheig- mit der Bedeutung 'reinigen' gegeben hat, von der das Nomen agentis φοῖβός heißen mußte; die Zurückziehung des Akzents kehrt in mehreren anderen Eigennamen wieder, z. B. γλαυκός: Γλαυκος (vgl. das o. S. 520 A. 4 über Κύπρις Gesagte). Es ist zuzugeben, daß 'der Reiniger' ein angemessener Beiname des Apollon sein würde. Siehe seinen Aufsatz Etymologica: Φοῖβος Ἀπόλλων, Emerita XXI, 1953, S. 14 ff.

³ A. Schönborn, Über das Wesen des Apollon und die Verbreitung seines Dienstes, 1854, S. 25, 32, 37 ff.; vgl. F. G.

Welcker, Griech. Götterlehre I, 1857, bes. S. 476 ff.; A. Bouché-Latour, Histoire de la divination dans l'antiquité III, 1880, S. 1 ff., ohne Beweis und mit der unnötigen Hypothese, daß Apollon als Orakelgott nach Kleinasien zurückkehrte.

⁴ Wilamowitz, Apollon, Hermes XXXVIII, 1903, S. 575 ff.; G. d. H. I S. 324 ff.; Nilsson, Gr. Feste S. 102 ff.; MMR S. 443 f. Dagegen u. a. Kern, Rel. d. Griech. I S. 110 f.; Sittig, Nom. theoph. S. 31 ff.; E. Bethe, Apollon, der Hellene, Ἀντίδωρον, Festschrift f. J. Wackernagel, 1924, S. 14 ff.; J. A. Scott, Class. Journal XVII, 1922, S. 463 f., berichtigt einzelne Übertreibungen Wilamowitz', ohne den Kern der Sache zu berühren.

Schutzgott der Troer erforderte, ein Amt, das Apollon erhielt, so ist zu beherzigen, daß der dichterische Plan nicht willkürlich schaltet, sondern an gegebene Verhältnisse anschließt. Schutzgötter der Griechen sind die Argiverin Hera und die Palastgöttin des mykenischen Königs, Athena; ebenso wahrscheinlich ist, daß eine besondere Verbindung des Apollon mit den Troern ihn zu seiner Rolle fähig machte. Apollon wird von den Griechen verehrt, aber es umgibt ihn etwas Fremdartiges, Unheimliches, sogar etwas Zaubenhaftes, das ihn von allen anderen Göttern unterscheidet (vgl. o. S. 370 f.); er ist der *δευὸς θεός*, was als ein letzter Rest des Schauders vor dem mächtigen, fremden Gott, den die Griechen übernahmen, der ihnen aber noch nicht so vertraut wie ihre eigenen Götter geworden war, verständlich ist.

Die Verbreitung des Apollonkults hat, wie bereits dargelegt wurde (o. S. 547 ff.), eine bestimmte Eigenart. Von gewissen Hauptzentren greift er weit um sich, oft unter lokalen Beinamen, und errichtet Filialkulte. Der Kult deutet diese Sachlage an durch die große Rolle, welche die Epiphanie, das Erscheinen des herbeigerufenen Gottes, der sonst abwesend gedacht wird, spielt, und durch die Festgesandtschaften, welche die Verbindung mit dem Hauptkultort aufrechterhalten und auch zu anderen Gelegenheiten als dem Hauptfest sich einfinden. Seltener, als andere Götter dies taten, hat Apollon kleine Lokalgötter wie Hyakinthos und Karnos und den Heros Ptoios aufgesogen. Ein entsprechendes Verhältnis ergibt sich aus der Heortologie. „Es ist sehr auffallend, daß in Griechenland, von den großen Kultstätten Delos, Delphi und Ptoion abgesehen, die großen Apollonfeste solche sind, bei denen der Gott sich in schon bestehende Festgebräuche hineingedrängt hat; so die Thargelien, die Karneen, die Hyakinthien, die Verfolgung des Skephros in Tegea, die Daphnephorien in Theben. Es ist weiter kein Zufall, daß, während Pausanias eine Menge Artemisfeste erwähnt, er für Apollon außer den erwähnten nur noch das Fest des Apollon Theoxenios in Pellene, des Parrhasios am Lykaion, des Apollon und der Artemis in Sikyon anführt. Dazu kommen, abgesehen von ein paar Spielen, aus anderen Quellen die Hydrophorien auf Ägina und die attischen Feste. Weit reicher sind die Belege von den Inseln und Kleinasien. In den Festen finden die ältesten Kulte und Kultgebräuche ihren Ausdruck. Diese Spärlichkeit der Apollonfeste steht in einem eigentümlichen Gegensatz zu der großen Verbreitung seiner Verehrung und zeigt, daß er nicht zu den altheimischen Göttern Griechenlands gehört.“¹

Die Triebkraft der gewissermaßen missionierenden Ausbreitung des Apollonkults muß eine religiöse Bewegung gewesen sein, welche neue religiöse Ideen verbreitete und religiöse Bedürfnisse erfüllte, die bisher unbefriedigt waren. Welcher Art diese waren, ist offenbar: einerseits Reinigungen und Sühnungen, der Ritualismus überhaupt, der, wie unten auseinandergesetzt werden soll, sich im Anfang der archaischen Zeit mächtig entfaltete, andererseits die ekstatische Mantik; diese schreibt man immer hauptsächlich Delphi zu, obwohl sie in jener Zeit auch von eigentümlichen Wundermännern getragen wurde, die in Beziehung zu Apollon gesetzt werden (u. S. 615 ff.).

¹ Nilsson, Gr. Feste S. 102.

Die Frage erhebt sich, wo diese Bewegung ihren Ursprung hat; damit wird auch die Frage nach der Herkunft des Apollon entschieden, Reinigungen und Sühnungen sind alt, und es gibt Spuren, welche darauf hindeuten, daß sie einmal unter dem Schutz des Zeus standen (o. S. 416 f.); es wäre möglich, daß Apollon sie weiterentwickelt und seinen Vater verdrängt hat, wie er selbst in der Krankenheilung von seinem Sohn Asklepios verdrängt wurde. Die ekstatische Mantik fehlt bei Homer, im Mutterland findet sich wenig oder nichts davon, außer in Delphi und einigen Orakelstätten, welche der Beeinflussung von Delphi verdächtig sind. Kleinasien ist dagegen die Heimat der Sibyllen, dort gibt es eine Reihe von Orakeln, unter ihnen einige sehr berühmte, die auf vorgriechische Zeit zurückgehen. Wenn wir auch wenig über ihren Betrieb wissen, so läßt sich doch erkennen, daß es sich bei ihnen um Inspirationsmantik handelte. Soweit ersichtlich ist, deuten alle Spuren übereinstimmend auf einen kleinasiatischen Ursprung der apollinischen Bewegung hin.

Es gibt eine Beziehung des Apollon zum Orient, die noch weiter zurückreicht.¹ Der lunisolare Kalender wurde von Delphi aus unter dem Schutz des Apollon verbreitet (u. S. 644 ff.). Diese Verbindung mit der Kalenderregelung weist nach jenem Lande, in dem längst die Himmelskörper genau beobachtet und ein lunisolarer Kalender entwickelt worden war, nach Babylonien. Der Kalenderregelung hat Apollon sich aber erst in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts angenommen; die fortlaufende Rechnung nach Monaten und Monatstagen ist viel älter und über die ganze Welt verbreitet. In die griechische dekadische Rechnung der Monatstage ist wie ein Fremdkörper die Hervorhebung des 7. apollinischen Tages eingedrungen;² sie muß also durch älteres Herkommen geheiligt sein. Während die griechischen Feste sonst gewöhnlich um die Vollmondzeit gefeiert werden, welche überall die gewöhnliche Festzeit ist, und nur eine kleinere Zahl von Festen an vereinzelten anderen Tagen, fallen alle Feste des Apollon auf den 7. und die seiner Schwester auf den 6.³ Die Hervorhebung des siebenten Monatstages, des *sibutu*, ist babylonisch; an ihm wurden unter Hammurabi besondere Opfer dargebracht, und später wurde er zum Tabu- und Unglückstag. Danach ist die schematische Reihe, der 1., 7., 14., 21., 28. und der 19. des folgenden Monats (7. 7) entwickelt; der bedeutungsvollste war der 7.⁴ Die Beobachtung der besonderen Bedeutung der Monatsstage, die später entwickelt wurde, stimmt vorzüglich zu dem ritualistischen Charakter der apollinischen Bewegung. Sie muß von ihrem Heimatsland die

¹ H. Cahn, Die Löwen des Apollon, Museum Helveticum VII, 1950, S. 185 ff., zeigt, daß Bilder von Löwen bes. im 7. u. 6. Jahrh. im Osten und auf den Inseln mit Apollon verbunden sind, und schließt daraus, daß Apollon ursprünglich mit dem orientalischen Sonnengott identisch war. H. L. Lorimer, Homer and the Monuments, 1950, S. 300, sieht ein anatolisches Element in seinem Attribut, dem Bogen; das ist sehr unwahrscheinlich.

² Nilsson, Die älteste griech. Zeitrech-

nung, Apollon und der Orient, AfRw. XIV, 1911, S. 423 ff. = Opusc. I S. 36 ff.; Primitive Timereckoning, 1920, S. 368; Entsteh. u. rel. Bed. d. gr. Kal. S. 32 ff.

³ Nur in den spartanischen Karneen hat sich nach griechischem Herkommen die Vollmondszeit bewahrt, s. o. S. 532.

⁴ B. Landsberger, Der kultische Kalender der Babylonier I, Leipziger semitistische Studien VI 1-2, 1915, S. 97 ff. u. 119 ff.

treibenden Kräfte, die Reinigungen und Beschwörungen und die Beobachtung gewisser Tage, die in Babylonien sehr verbreitet waren, mit sich geführt haben.

Hiergegen hat man eingewendet, daß die Siebenzahl bei so vielen Völkern verbreitet ist, daß eine Entlehnung aus Babylonien für die Griechen nicht angenommen zu werden braucht. Wer aber das von Roscher gesammelte Material durchnimmt,¹ wird bald bemerken, wie geringfügig und spät die griechischen Beispiele sind, wo es sich nicht gerade um Apollon und apollinischen Einfluß handelt, der in der nachklassischen Zeit immer wunderlichere Blüten trieb. Die Koinzidenz besteht ferner nicht nur in der allgemeinen Bedeutung der Siebenzahl, sondern ist von spezieller und daher beweisender Art; sie besteht in der Hervorhebung des siebenten Tages des Monats als Festtag des Apollon, entgegen der allgemein griechischen Regel von dem Vollmondtag als Festtag, und zwar besonders als eines Tages der Sühn- und Reinigungsriten, z. B. in den Thargelien. Von einer solchen Koinzidenz läßt sich ein zweites Beispiel nicht aufreiben, und der geschichtliche Zusammenhang muß daher anerkannt werden.

Wilamowitz bevorzugte die Vermutung, daß Lykien das Ursprungsland des Apollon sei, indem er auf die in Araxa lokalisierte Geburtslegende² und auf die Beiwörter *Λύκειος* und *λυκηγενής* hinwies. Dieser Ansicht hat Sittig den Boden entzogen durch den Nachweis, daß der Name des Gottes in der lykischen Sprache entlehnt ist; über den *Λύκειος* wurde oben (S. 536 ff.) gehandelt. Wichtiger ist, daß Leto in diesen Gegenden verwurzelt ist; zwar ist es zweifelhaft, ob man das lykische Wort *lada*, Frau,³ in ihrem Namen wiederfinden darf. Leto hat keine selbständige Existenz in Griechenland, sie ist nur Mutter des Apollon und der Artemis und muß mit ihnen gekommen sein (o. S. 500). Einen eigenen Kult hat sie nur in Kleinasien, und nur dort gibt es mit ihrem Namen gebildete Personennamen, aber nicht gerade in Lykien, sondern besonders in Karien und den angrenzenden Gegenden.⁴ Apollon war kein Lykier, er ist von dem inneren Kleinasien, dem hethitischen Reich, gekommen, das der babylonischen Kultur viel verdankt und dessen Einfluß während seiner Glanzzeit weit nach dem Süden und Westen reichte.

Dort begegnet er zuerst als Torhüter, als *ἄγυιεύς* (Taf. 34, 4), wie die Griechen ihn in dieser Funktion nannten, d. h. als Übelabwehrer. Es ist keine allzu verwegene Vermutung, daß die Steine, die vor den Toren des homerischen Troja gefunden worden sind,⁵ die Wahrzeichen des Apollon sind, wel-

¹ W. H. Roscher, Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen, Abh. Ges. d. Wiss. Leipzig XXI Nr. IV, 1903, S. 29 ff.; Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen, ebd. XXIV Nr. I, 1904, S. 4 ff.

² O. Benndorf und G. Niemann, Reisen in Lykien und Karien, 1884, Nr. 53 Z. 14 S. 75 ff.; Inschrift aus der Kaiserzeit.; darüber ausführlich Nilsson, Cults etc. S. 118 f. mit A. 19.

³ P. Kretschmer bei Gercke-Norden,

Einl. in die klass. Altertumswiss.³ I S. 526.

⁴ Sittig, Nom. theoph. S. 35 ff.; vgl. o. S. 500 A. 3.

⁵ Schon W. Dörpfeld, Troja und Ilion, 1902, S. 134 mit Abb. 44 u. 45, lenkte die Aufmerksamkeit auf zwei große, hochkantige Steine, die vor dem Turm VI i der sechsten Stadt aufgestellt sind. Bei den amerikanischen Ausgrabungen wurden zwei weitere, die im Durchschnitt viereckig sind, gefunden, die oberen Teile sind abgebrochen, so daß die Höhe unbekannt ist, der am besten erhaltene mißt über 1 m. Am

chen die Griechen ἄγριος nannten; so versteht man den Schutz, den er Troja angedeihen läßt. Sicherlich ist er mehr als das gewesen; erkennbar ist, daß er Elemente der babylonischen Religion, die auf die Hethiter einen tiefen Einfluß ausübte, gerade in den Punkten, die hier von Wichtigkeit sind, mitgebracht hat. Die hethitischen Beschwörungen gegen Seuchen im Land und im Heer und zur Vertreibung von bösen Geistern zeigen eine enge Berührung mit assyrisch-babylonischen Texten. Es kam sogar vor, daß ein hethitischer König einen Beschwörungspriester aus Babylon kommen ließ. Die Ominatexte sind direkte Übersetzungen, es gibt u. a. einen, welcher von der Bedeutung einer Mondfinsternis je nach dem Monatstag, an dem sie eintrifft, handelt;¹ um so viel weniger wird einfacher Tagesaberglaube, z. B. die Beobachtung des *silutu*, gefehlt haben. Gerade die für den Kult des Apollon auszeichnende Bedeutung des siebenten Monatstages ist das untrügliche Zeichen seiner Beziehung zur babylonischen Kultur. Zum Übelabwehren gehören Reinigungen und Sühnungen, welche Apollon in seine Obhut nahm; es wird dies, schon ehe er zu den Griechen kam, sein Amt gewesen sein. Auch dies war ein altes Erbe, das zur treibenden Kraft in der Verbreitung seiner Religion wurde.²

Die Griechen sind schon früh in der mykenischen Zeit dem mächtigen Gott begegnet, der ihnen zwar fremdartig und unheimlich war, andererseits aber tiefen religiösen Bedürfnissen entsprach, so daß sie ihn anerkannten und übernahmen. Er gehört zum alten Bestand der epischen Dichtung. Bei Homer erscheint er als der Gott, der mit den Geschossen seines Bogens, seiner auszeichnenden Waffe, Krankheiten und Tod sendet, der aber auch Krankheiten heilt. Jenes ist eine allgemeinprimitive Vorstellung, und in

Haupteingang der Burg vor dem Turm VI i befinden sich also vier solche Steine, und es ist noch für zwei weitere Platz. S. Blegen u. a., Troy III, The Sixth Settlement, 1953, S. 96 f. u. 105, Abb. 47, 49, 50, 51, 74; Vorbericht Amer. J. Arch. XXXVIII, 1934, S. 241 Abb. 18 (Taf. 34, 1). Ein ähnlicher Stein wurde an einem neuentdeckten Tor gefunden, ebd. XLI, 1937, S. 593 Abb. 36. Blegen betrachtet sie als Bätülen, und anders können sie in der Tat kaum verstanden werden; sie entsprechen völlig den Steinpfeilern des Agyieus. Ob das Fundament im Innern von dem Turm VI i mit einer Basis ein Kultraum ist, wie Blegen vermutet, Troy a. a. O. S. 99 Abb. 55, 37, 452, mag dahingestellt werden.

¹ Siehe die von J. Friedrich, Aus dem hethitischen Schrifttum, Der alte Orient XXV, 2, 1925, S. 9 ff., übersetzten Texte nebst den einleitenden Bemerkungen.

² Jüngere Forscher, die sich den orientalischen Beziehungen des Apollon nicht verschließen, halten jedoch an der Ansicht fest, daß er ursprünglich vom Norden her gekommen ist (Übersicht über die ältere Diskussion bei Cook, Zeus II, S. 543 ff.). R. D. Miller, The Origin and

the original Nature of Apollo, Diss. Univ. of Pennsylvania, Philadelphia, 1939, vertritt die Ansicht, daß er ein von Zentral-europa gekommener Gott der Jagd sei, der seine Mutter in Lykien gefunden und seine Vorliebe für die Siebenzahl aus Babylonien geholt habe. W. K. C. Guthrie, The Greeks and their Gods, 1950, S. 73 ff. u. 204, hebt wie Cook den Mythos von den Hyperboreern hervor und die Verbindungen Apollons mit dem Schamanentum, sie wiesen nach Nordasien; in Anatolien habe er seine weiblichen Diener erhalten. Nach Ch. Seltman, The Twelve Olympians, 1952, S. 110 f., verschmolz der von den Dörfern mitgebrachte Apollon mit dem kleinasiatischen Lykios und Apulunas. Campbell Bonner, Amer. J. Philol. LXV, 1944, S. 262, stellt als möglich hin, daß, während Zeus der Gott der Häuptlinge der griechischen Stämme war, Apollon der Gott der Jünglinge war und als solcher der Sohn des Zeus; sein Bogen stamme aus der Zeit, in der dieser die Waffe der jungen Leute sowohl im Krieg wie auf der Jagd war. Nach Asien gekommen, habe er dort neue Züge angenommen, welche in der komplizierten Gestalt des Griechengottes aufgingen. Ich möchte nicht bestreiten, daß

primitiven Verhältnissen heilt man Krankheiten durch Reinigungen und Sühnungen, Beschwörungen und Zaubерlieder, welche sogar zu umfänglichen Zeremonien mit Tanz und Musik ausgestaltet werden und mit ekstatischer Mantik verbunden sind. Von diesen primitiven Veranstaltungen begegnen später nur noch Spuren; bei Homer hat die Veredelung schon angefangen, welche sie in einen höheren Bereich hinaufführte. Das Zaubерlied ist schon zum Siegeslied – unter welchem keine Kunstform, sondern ein recht unmittelbarer Ausbruch der Gefühle zu verstehen ist – und zum Kultlied geworden. Apollon hat schon sein Bündnis mit den Musen geschlossen, deren Gesang er beim olympischen Bankett auf seiner Zither begleitet (A 603 f.). Bei Homer ist Apollon auch neben Zeus der Gott der Seher; Homer erwähnt aber nicht die ekstatische Mantik, die seiner Geistesrichtung fremd war. Das Epos hat die Verbindung des Apollon mit der Mantik anerkannt, aber auf das für dieses verständliche Maß reduziert. Von seinem Ursprung her wird Apollon das Beobachten von Zeichen und Omina und der Vorbedeutung der Tage mitgebracht haben; dagegen wissen wir nicht, wo er sich die ekstatische Mantik angeeignet hat, welche die zweite Triebkraft der Verbreitung seiner Religion wurde, wahrscheinlich an der Westküste Kleinasiens, wo alte berühmte Orakelstätten sind. Auch die ekstatische Mantik ist geregelt und in den Dienst der ordnenden und mäßigenden Tätigkeit des Gottes gestellt worden. Der Ritualismus gehört von Anfang an zu Apollon; die Griechen haben daraus den Legalismus gemacht, die Beobachtung der Gebote der Götter, die Forderung des Maßes und der Harmonie. So ist Apollon zu dem griechischsten aller Götter geworden, dem lichtstrahlenden und hehren Jüngling, dem Beschützer der Musik und des Geisteslebens, des Maßes und der sinnvollen Ordnung. Für die Religion Griechenlands kommt es sehr wenig darauf an, was er ursprünglich war, vielmehr alles darauf, wozu die Griechen ihn machten. Die Veredelung des alten kleinasiatischen Gottes und seine Erhebung zum Ausdruck des echten Griechentums ist eine der größten Geistestaten des griechischen Volkes.

E. Dionysos

1. Thrakische Heimat. Daß Dionysos¹ von außen nach Griechenland eingewandert ist, war schon die Meinung der Alten und wird auch von modernen Forschern anerkannt, und zwar wird allgemein angenommen, daß er

nordische Elemente in Apollon aufgegangen sind, die Versuche, seinen nordischen Ursprung zu erweisen, sind aber so schildernd und hypothetisch, daß sie wenig Vertrauen erwecken; sie scheinen dem Wunsche entsprungen, diese herkömmliche Ansicht nicht ganz preiszugeben.

¹ Außer den Handbüchern und Nachschlagewerken (Artikel in RL. von Voigt und Thraemer, in PW. von Kern) sind zu erwähnen die zusammenfassenden Behandlungen von Farnell, *Cults* V. S. 85 ff., der weitgehend den Richtlinien Frazers folgt, Harrison, *Proleg.* S. 364 ff., die die

mystische Seite betont, Wilamowitz, *G. d. H.* II S. 60 ff. Mit dem Buch von W. F. Otto, *Dionysos*, 1933, kann ich mich nicht befreunden, weder mit den versteiften Anschauungen noch mit dem Zusammenwürfeln von Zeugnissen aus allen Zeiten. Otto polemisiert heftig sowohl gegen die Volkskunde und die Völkerpsychologie wie gegen die geschichtliche Erforschung der Religion, ebenso wie gegen das „Nützlichkeitsprinzip“, d. h. die Voraussetzung, daß die religiösen Handlungen einen Zweck und der Glaube einen Grund haben. Am Anfang stehe immer der

aus Thrakien gekommen ist, obgleich die Alten neben Thrakien auch Lydien und besonders Phrygien als sein Stammland angeben. Wo in der antiken Literatur die dionysischen Orgien geschildert werden, gelten die thrakischen Stämme der Edonen, Bistonen und Kikonen als vorbildlich.¹ Es mag nur an die Trilogie des Aischylos, Lykurgos, erinnert werden, deren erstes und zweites Stück die Edonen und die Bassarai heißen. Wahrscheinlich ist die einzige Stelle, wo Homer etwas Näheres über Dionysos erzählt, hierher zu rechnen, insofern durch die Erwähnung des Lykurgos der Schauplatz nach Thrakien verlegt zu werden scheint. Dionysos ist ebensowenig wie Demeter bei Homer hoffähig, seine emotionelle Religion gehörte dem niederen Volkstum an, um das Homer sich nicht kümmert; wie lange vor der endgültigen Ausgestaltung des homerischen Epos Dionysos dem griechischen Volk bekannt geworden war, läßt sich nicht sagen.² In dem interpolierten Katalog von den Liebschaften des Zeus (Ξ 325) heißt es, daß Semele den Dionysos *χάρμα βοτοῖσιν* gebär, was zweideutig ist (Orgien oder Wein?). In der ersten Nekyia (λ 325) steht die merkwürdige Angabe, daß Artemis auf die Weisung des Dionysos hin Ariadne auf der Insel Dia tötete (o. S. 314); nach der zweiten (ω 74) werden die Gebeine des Achill in einer goldenen Amphore geborgen, einem Geschenk des Dionysos an Thetis und Werk des Hephaistos; wahrscheinlich liegt hierin ein Hinweis auf den Weingott. Am wichtigsten ist die Stelle (Z 130 ff.), die erzählt, wie der Sohn des Dryas, Lykurgos, sich vermaß, die himmlischen Götter herauszufordern, und daraufhin nicht mehr lange lebte. Er jagte die Ammen des rasenden Dionysos über das heilige Nyseion; sie warfen die Thyrsen (θύσθλα) zu Boden, von dem mörderischen Lykurgos mit dem Rinderstachel geschlagen; erschreckt tauchte Dionysos ins Meer hinab, wo Thetis ihn aufnahm. Die Erzählung gehört zu der Gruppe von Legenden, welche den vergeblichen Versuch, die Orgien zu unterdrücken, schildern, worauf noch zurückzukommen ist (u. S. 612 ff.).³ Lykurgos ist später immer ein Thraker, König der Edonen, und gewöhnlich und wohl mit Recht nimmt man an, daß er auch bei Homer ein Thraker war; sein Tod wird bei Apollodores an das Pangaion versetzt.

Die literarischen Schilderungen des thrakischen Orgiasmus, z. B. bei Aischylos, können nicht ohne weiteres für beweiskräftig angesehen werden, da die Dichter ein Idealbild zeichnen. Daher ist vor allem der Nachweis des

Gott; die entscheidende Genialität gehöre dem Anfang; gegenüber dieser Urschöpfung seien die jüngeren Züge unbeträglich. Die Zwiespältigkeit des Wesens des Dionysos bildet das Leitmotiv, das in spekulativer Weise ausgebaut wird. Demgegenüber gestatte ich mir nur zu bemerken, daß die Wissenschaft nicht ein geschichtliches Verständnis für eine Uroffenbarung preisgeben kann und daß die Religion wie alles Menschliche eine Entwicklung durchgemacht hat. Siehe ferner meine Besprechung, *Gnomon* XI, 1935, S. 177 ff. Die Feste Deubner, *Att. Feste* S. 93 ff.; Nilsson, *Gr. Feste* S. 258 ff., ders., *Studia de Dionysiis atticis*, Diss. Lund 1900; P. Foucart, *Le culte de Dionysos en*

Attique, *Mém. acad. des Inscriptions* XXXVII, 1904, behauptet ägyptischen Ursprung.

¹ C. A. Lobeck, *Aglaophamus*, 1829, S. 289 f. mit reicher Sammlung der Belege für den orgiastischen thrakischen Kult.

² Wenn die Lesungen M. Ventris' richtig sind (s. o. S. 343 A. 2), war Dionysos schon in der mykenischen Zeit nach Griechenland gekommen.

³ Dagegen ist es nicht ganz sicher, daß, wenn die zum Tode erschrockene Andromache, X 460, *μαινάδι τῃ* genannt wird, es anders aufzufassen ist, als wenn dieselbe Z. 389 *μαινομένη ελευία* genannt wird. So Wilamowitz, *G. d. H.* II S. 60 mit A. 3, gegen Rohde, *Psyche* II S. 6 A. 1.

Kults des Dionysos in dem ihm zugeschriebenen Stammland Thrakien wichtig.¹ Die Aussage des Herodot, daß die Thraker von den Göttern nur Ares, Dionysos und Artemis verehren, bedeutet an sich weniger; denn hier kann eine *interpretatio graeca* vorliegen; Artemis ist Bendis. Wichtiger ist die Angabe, daß der Stamm der Satren eine Orakelstätte des Dionysos besaß, die auf den höchsten Gipfeln lag; Propheten waren die Bessen, und die Seherin war, wie in Delphi, eine Frau.² Unter Kaiser Augustus wurde das Land mit dem Heiligtum den Odrysen übergeben, die auch dem Dionysos zugetan waren; etwas später rief ein Besser, der Priester des Dionysos war, einen Aufstand hervor.³ In dem Epilog der pseudo-euripideischen Tragödie Rhesos sagt die Muse, daß Rhesos in einer Höhle fortleben wird als Prophet des Bakchos, der den Berg Pangaion bewohnt, und Euripides selbst nennt Dionysos den Seher der Thraker.⁴ Bei den Ligyreern gab es ein Adyton des Liber, wo Orakel nach reichlichem Genuß von Wein gegeben wurden.⁵ Die Frau des Spartacus, der ein Thraker war, war eine Seherin und den dionysischen Orgien hingegeben.⁶ Merkwürdig ist ferner die Nachricht, daß es in Krastonia bei den Bisalten ein großes Heiligtum des Dionysos gab, in dem bei Gelegenheit des Festes und Opfers ein mächtiger Feuerschein sich zeigte, wenn der Gott einen guten Jahreswuchs bringen wollte; wenn Mißwuchs bevorstand, blieb er aus.⁷ Hier ist der Dionysos genannte Gott ein Gott der Saaten. Die Nachricht, daß die Thraker noch, d. h. im Anfang der Kaiserzeit, Thyrsen, Helme und Schilde bei den Feiern des Dionysos mit Efeu schmückten,⁸ kann nicht eine Erfindung im Anschluß an die Beschreibung des Alexanderzuges sein.

Bei der Behandlung des thrakischen Kultes stellen wir Sabazios⁹ zurück, da sowohl Name wie Kult phrygisch sind. Bemerkenswert ist jedoch, daß die Makedoner die Silene *σαυάδαι*, *σαῦδοι* nannten (o. S. 232). Die enge Verwandtschaft und wohl Identität des Sabazios mit Dionysos wurde schon von den Schriftstellern der hellenistischen Zeit bemerkt¹⁰ und ist der

¹ Gut und einschlägig A. Rapp, Die Beziehungen des Dionysoskults zu Thrakien und Kleinasien, Progr. Stuttgart 1882. G. Kazarow in PW. 2. Reihe VI S. 488f. Materialsammlung W. Baege, De Macedonum sacris, Diss. Halle 1913 S. 77 ff.

² Herodot V 7 bzw. VII 111; vgl. Sueton, Aug., 94.

³ Dio Cass. LI 25; LIV 34.

⁴ Eur., Hec. V. 1267. Rhes. V. 969 ff.; die Lesart bietet Schwierigkeiten; vgl. P. Perdrizet, Cultes et mythes du Pangée, Annales de l'Est XXIV 1, 1910, eine für den Dionysoskult überhaupt wichtige Schrift. Perdrizet scheidet das Orakel der Satrai auf dem Pangaion von einem größeren im inneren Thrakien.

⁵ Macrobi. I 18, 1, mit Berufung auf die pseudo-aristotelischen Theologumena.

⁶ Plut., Crass. 8. Dionysosorakel in Thrakien s. noch Suet., Oct. 94.

⁷ Ps.-Aristot., Mir. ausc. p. 842 A.

⁸ Plin., N. H. XVI 144, *Alexandrum --- (hedera) coronato exercitu victorem ex India*

redisce exemplo Liberi patris, cuius dei et nunc adornat thyrsos galeasque etiam ac scuta in Thraciae populis solemnibus sacris. Perdrizet vermutet a. a. O. S. 97 f., daß die Thraker sich ein Efeublatt eintätowierten. Das Tätowieren war eine thrakische Sitte, und es ist nicht zufällig, daß auf attischen Vasen Mänaden zuweilen ein tätowiertes Bild eines kleinen Hirsches oder Zickleins tragen, a. a. O.; P. Wolters, Hermes XXXVIII, 1903, S. 268. Siehe weiter G. Kazarow, Beiträge z. Kulturgesch. d. Thraker, Zur Kunde der Balkanhalbinsel II, Quellen und Forschungen H. 5, 1916, S. 70.

⁹ Siehe Bd. II S. 631 ff. und den Artikel Sabazios von Schaefer in PW.

¹⁰ Nymphis von Heraklea in Schol. Aristoph. Av. V. 874; Alexander Polyhistor bei Macrobi. I 18, 11; Cic., de nat. deor. III 58; vgl. Harpokr. s. v. Σαβοί. Dagegen Schol. Aristoph., Vesp. V. 9 (nicht in Rav.) Σαβάκιον δὲ τὸν Διόνυσον οἱ Θράκες καλοῦσι καὶ σάβους τοὺς ἑσπεροὺς αὐτῶν.

modernen Forschung geläufig. Daß er in den phrygischen Inschriften Zeus genannt wird, beruht auf seiner hervorragenden Stellung in dem phrygischen Pantheon und auf der Trennung, die zwischen dem griechischen Dionysosdienst und dem phrygischen Sabaziosdienst eingetreten war. Deshalb wanderten Sabazios und seine Mysterien unter eigenem Namen im 5. Jahrhundert in Griechenland ein. Auf jener Identität beruht es wohl, daß die Spätzeit in dem thrakisch-phrygisch beeinflussten Gebiet einen Zeus Bakchos und Zeus Dionysos kennt.¹

Plutarch sagt, daß die makedonischen Frauen den orphischen und dionysischen Orgien seit alters ergeben waren und Riten verrichteten, welche denen ähnlich waren, die von den edonischen und den um das Haimosgebirge wohnenden Frauen begangen wurden; Olympias, die Mutter Alexanders des Großen, nahm besonders leidenschaftlich an ihnen teil. Diese Frauen wurden auch Κλώδωνες oder Μιμαλλόνες genannt,² Namen, die auch sonst wiederkehren; sie haben maskuline Form³ und sehen aus wie Stammnamen; ob man daraus auf männliche Teilnehmer an den Orgien in diesen Gegenden schließen darf, mag dahingestellt werden. Makedonien war dem Einfluß der angrenzenden thrakischen Völkerschaften und ihrer Religion besonders ausgesetzt, so daß diese Nachrichten nichts Überraschendes enthalten. Die thrakische Religion war überhaupt dem Orgiasmus geneigt; er kommt auch in dem Kult der Bendis und der Kotytto zum Vorschein.⁴

Nicht ohne Bedeutung ist es, daß mit dem Namen des Dionysos gebildete Personennamen in Thrakien und Makedonien besonders häufig sind und weit zahlreicher als andere; sehr wichtig ist es auch, daß mit dem Namen Semele gebildete nur dort vorkommen;⁵ die Mutter des Dionysos wurde dort als Göttin verehrt. Damit kommen wir auf die Etymologie zu sprechen. Neben den gewöhnlichen Formen kommen auch Διώνυσος, Διώνυσος vor; einigemale erscheint in Thrakien und nördlichem Ionien ε statt des ι,⁶ was Kretschmer in einer bekannten Abhandlung über die Etymologie der beiden Namen auf phrygischen Einfluß zurückführt.⁷ Er faßt Διώνυσος als Δῶς νῦσος auf und erkennt in dem ersten Glied den Genitiv von Zeus, der auch in thrakischen Personennamen erscheint. Was das zweite Glied betrifft, so erinnert dies an Nysa, wo Dionysos aufwuchs, gepflegt von den Nymphen, die Nysiai oder Nysiades und auf einer Vase des Sophilos⁸ Νῦσαι genannt werden. Demnach sieht er in νόση ein thrakisches, νόμφη gleichbedeutendes Wort, mit dem νόος, Schnur usw., zu vergleichen sind, und in νῦσος die Maskulinform dazu. Dionysos bedeutet demnach „Sohn des Zeus“, eine recht allgemein angenommene Etymologie, gegen die nur in betreff des

¹ Ζεὺς Βάκχος, CIG. III 3538 = Inschr. von Pergamon S. 239 f. Z. 32; Ζεὺς Διώνυσος aus Tirnovo (Kreis Burgas) in Neubulgarien, Arch. Anz. 1915 S. 88 und Österr. Jh. XXIX, 1935, Beiblatt S. 165.

² Zeugnisse bei W. Baerge, a. a. O. S. 77ff.

³ Daher hat man Mimallonides gebildet, Ovid, Ars amat. I V. 541.

⁴ Strab. X p. 470 in der wichtigen Stelle über die Orgien und Mysterien.

⁵ Sittig, Nom. theoph. S. 87.

⁶ Beispiele a. a. O. S. 85 ff.

⁷ P. Kretschmer, Semele und Dionysos, Aus der Anomia, 1890, S. 17 ff.

⁸ Die antiken Vasen von der Akropolis, ed. B. Graef I Taf. 26 Nr. 587. Studniczka, Eranos Vindobonensis, 1893, S. 236, hat gegen Winter, Ath. Mitt. XIV, 1889, S. 1 ff. Taf. I, die richtige Deutung auf den Götterzug bei der Hochzeit der Thetis und des Peleus festgestellt; die Nysai sind Begleiterinnen des Dionysos.

zweiten Bestandteils Zweifel geäußert worden sind; einen besseren Vorschlag hat man jedoch bisher nicht gemacht. In phrygischen Grabinschriften kommt die Zusammenstellung $\delta\iota\omega\varsigma \zeta\epsilon\mu\epsilon\lambda\omega$ vor in Verbindung mit einem Fluch gegen den Grabschänder. Das erste Wort ist offenbar eine Form desselben Wortes wie griech. Zeus, Himmel, und dann liegt es nahe, dem zweiten die Bedeutung „Erde“ zuzuschreiben, was durch andere indogermanische Sprachen bestätigt wird, z. B. slav. *zemlja*, Erde, lit. *Žemyna*, die Erdgöttin. Diese Etymologie des Namens der Mutter des Dionysos ist sicher; sie ist also eine thrakisch-phrygische Erdgöttin, und dadurch wird der thrakisch-phrygische Ursprung des Gottes selbst endgültig erwiesen. In dem griechischen Mythos wird sie unmittelbar nach der Geburt des Dionysos beseitigt, und das Kind wird von den Nymphen gepflegt.

Es gibt eine seit K. O. Müller oft besprochene, in der antiken Literatur häufig erscheinende Überlieferung, daß Thraker in Mittelgriechenland, auf den Inseln, um nicht von Pierien zu sprechen, gesessen haben.¹ Diese Überlieferung ist zum großen Teil mythisch, es gibt aber auch einige Notizen, die als geschichtlich überliefert werden, und ein delphisches Geschlecht heißt $\Theta\rho\alpha\kappa\acute{\iota}\delta\alpha\iota$. Den Versuch, diese Überlieferung ganz als mythische Fabel einzustellen,² kann man nicht direkt widerlegen, da unsere Quellen viel jünger als die vorausgesetzten Ereignisse sind; gewöhnlich wird sie jedoch für glaubhaft gehalten, und aus allgemeinen Gründen scheint sie es auch zu sein. Nach Kleinasien haben die Thraker wiederholt übergegriffen, um 1200 v. Chr. die Phryger, später die Myser, im 8. Jahrhundert die Trerer; in starken Schwärmen drangen sie in Makedonien ein; es ist sehr möglich und wahrscheinlich, daß einige Scharen bis nach Phokis und Böotien gekommen sind und sich dort angesiedelt haben. Wenn die Überlieferung eine Erinnerung an einen solchen Zug bewahrt, muß dieser dem Anfang des ersten Jahrtausends angehören. Wenn dem so ist, versteht man, warum Böotien die griechische Heimat des orgiastischen Dionysoskultes geworden ist. In Theben ist Dionysos geboren, diese Stadt und Orchomenos sind Hauptstätten seines Mythos und Kultus, und der Parnass ist der klassische Ort der Orgien. Die Einwanderung des Dionysos ist jedoch auch ohne die Einwanderung von Thrakern verständlich. Wir werden sehen, daß er auch auf anderem Weg gekommen ist; die Jonier haben ihn bei den thrakischen Stämmen Kleinasiens kennengelernt.

2. Der orgiastische Kult. Wo die griechischen Schriftsteller von dem thrakisch-makedonischen Dionysoskult sprechen, wird er immer als orgiastisch geschildert; es ist oft von Mänaden die Rede. Davon stechen einige wichtige, schon angeführte Stellen ab; an der einen erscheint Dionysos als der Spender der agrarischen Fruchtbarkeit, an anderen hat er Orakel; auch Euripides nennt ihn den Seher der Thraker.³ Der große Gott Dionysos war

¹ Rapp a. a. O. S. 5 ff.; F. Hiller von Gaertingen, *De Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus*, Diss. Berlin 1886; neueste Übersicht mit Angaben der Quellen bei Kazarow in *PW.* 2. Reihe VI S. 415 f.

² Bes. A. Riese, *Orpheus und die mythischen Thraker*, *Jahrb. f. Philol.* CXV, 1877, S. 225 ff.; K. J. Beloch, *Griech. Gesch.* I: 1², 1912, S. 78 f.

³ Siehe o. S. 566 mit A. 4; vgl. Eur. *Bacch.* V. 297 ff.

in seinem Heimatland, wie große Götter es stets sind oder werden, vielseitig; wenn ein neuer Kult sich über ein fremdes Volk ergießt, ist es gewöhnlich nur eine hervorstechende Seite, die anziehend wirkt, und diese war im Falle des Dionysos der orgiastische Kult. Man hat behauptet, daß die ekstatische Mantik mit Dionysos ihren Einzug in Delphi gehalten hat.¹ Eine vereinzelte Notiz sagt, daß vor Apollon Dionysos vom delphischen Dreifuß aus weissagte,² dies ist aber ein offenkundiges Autoschediasma. Sonst ist nur ein einziges Orakel des Dionysos in Griechenland bekannt, zu Amphikleia in Phokis, wo ihm zu Ehren Orgien in einem geschlossenen Gebäude gefeiert wurden; die Einwohner bezeichneten Dionysos als Weis-sager und Krankenheiler, die Heilung erfolgte durch Träume, und Promantis war ein Priester, der vom Gott besessen, Orakelsprüche von sich gab.³ Er wird die Träume der Kranken ausgelegt haben. Es handelt sich um ein Inkubationsorakel der gewöhnlichen Art, das einem Dionysoskult auf-gepfropft war. Es wäre ja freilich möglich, daß Dionysos von Thrakien die ekstatische Mantik mitführte und nach Delphi brachte, da er aber sonst in Griechenland nicht als Orakelgott erscheint, ist es wenig wahrscheinlich, daß er es in Delphi gewesen ist; sehr bezeichnend ist, daß die Wundermänner und Seher, welche in der archaischen Zeit auftreten (u. S. 616 ff.), an Apol-lon, nicht an Dionysos angeschlossen werden. Dichter, die von der Seher-gabe des Dionysos sprechen, stehen unter dem Eindruck der Verwandt-schaft der dionysischen und der mantischen Ekstase; dazu wußten sie, daß Dionysos in Thrakien ein Sehergott war.

Der Kernpunkt und die Triebkraft des von Thrakien sich verbreitenden Dionysoskultes war der Orgiasmus und das Mänadentum.⁴ Die überlieferten Schilderungen sind alle dichterisch, literarisch, am eindringlichsten ist die-jenige in den Bakchen des Euripides, wo der Dichter der Aufklärungszeit sich imstande zeigt, eine packende Darstellung des erhitzten und aufgewühl-ten Seelenzustandes und der schwülen Stimmung zu geben, welche dem bakchischen Taumel eigen waren. Außerordentlich oft werden Mänaden in der Kunst, besonders auf den Vasen, dargestellt. Sie sind in die mythi-sche Sphäre erhoben. Satyrn und Silene sind ihre Begleiter; die bakchischen Orgien erscheinen ausschließlich als eine Sache der Frauen. Diese Mänaden,

¹ Rohde, *Psyche* II S. 59.

² Hyp. Pind. Pyth. p. 2, 7 u. 13 Drach-mann; in dem vorhergehenden Satz liest man aber, daß zuerst Nyx und dann The-mis Orakelsprüche lieferten.

³ Paus. X 33, 11. Wenn Dionysos auf das Geheiß des Orakels *ταρρός* und *ὕδατος* ge-nannt wird, bezieht sich dies auf den Wein, Athen. I p. 22 E p. 36 B; vgl. die ebd. zitierten Verse und Plut., *quaest. conviv.* p. 647 A.

⁴ Die verständnisvollste und grundlegende Darstellung ist die von Rohde, *Psyche* II S. 1 ff., die nach dem Abstrich der Her-leitung des Unsterblichglaubens aus dem thrakischen Dionysoskult noch ihren vollen Wert bewahrt. Wertvoll ist noch A. Rapp, *Die Mänade*, Rh. Mus. XXVII,

1872, S. 1 ff. u. 562 ff. Die Artikel Mai-naden in PW. u. RL. bieten weniger. E. R. Dodds, *Maenadism in the Bacchae*, HThR. XXXIII, 1940, S. 155 ff. (wieder abgedruckt in *The Greeks and the Ir-rational*, 1951, S. 270 ff.) führt Parallelen aus primitiven und späteren Kulturen an. H. Jeanmaire, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus*, 1952, sieht im Mänaden-tum und in der Tötung des Dionysos-kindes durch die Titanen ursprüngliche Initiationsriten; die *Omophagie trennt* er ab und weist sie dem Dithyramb zu. Was die hellenistische Zeit betrifft, so betont er die politische Auswirkung und spricht sogar von einer messianischen Erwartung. Siehe meine Besprechung, *Gnomon* XXV, 1953, S. 274 ff.

die auch Bakchen oder Thyiaden genannt werden, hatten ursprünglich ihre Vorbilder in der Menschenwelt; in einer Zeit, als sie nur mehr in der Literatur und Kunst ins Mythologische erhoben fortlebten, wurden sie mit den Nymphen vermischt, und die Ammen, die das Dionysoskind pflegten, nahmen ihre Züge an. Die orgiastischen Feiern fanden im Wald und im Gebirge mitten im Winter statt. Die Jahreszeit ist durch die geschichtliche Feier der Thyiaden auf dem Parnas (u. S. 573) bezeugt; noch Plutarch beschreibt die Unbilden, welche diese auf den Gipfeln des Berges durch Schnee und Kälte erlitten.¹ Von dem Fackelschein hat der delphische Monat Dadaphorios (ungefähr Nov./Dez.) seinen Namen,² und die Wintermonate gehörten im delphischen Kirchenjahr dem Dionysos (o. S. 507). In Scharen, Thiasoi, geteilt streiften die Frauen, Thyrsen schwingend und Fackeln tragend, umher, sie drehten sich im wirbelnden Tanz, bis sie erschöpft zum Boden stürzten; in ihrer Verzückung wähten sie, daß Ströme von Milch und Honig – Wein wird selten genannt – aus dem Erdboden hervorbrächen. In höchste Erregung versetzt ergriffen sie ein Tier, das in ihren Weg kam, zerrissen es in Stücke und verschlangen diese. Diese sogenannte Omophagie war der Höhepunkt der Orgien. Bekannte Mythen werfen ein Streiflicht auf die Art, wie der orgiastische Kult sich verbreitete (u. S. 611 ff.); es war eine religiöse Epidemie, die Rohde treffend mit der Tanzwut im Mittelalter vergleicht. Es wird erzählt, wie die Frauen, nach anfänglichem Widerstreben oder unmittelbar von der bakchischen Raserei ergriffen, Haus und Familie verließen, in die Wildnis hinausstürmten und Tiere, ja sogar ihre eigenen Kinder zerrissen.

Die charakteristische Tracht der Mänaden und auch des Gottes selbst ist die Nebris, das Rehkaltzfell.³ Der Gott heißt in dem Flecken Eleutherai⁴ an der böotischen Grenze, von welchem der Kult, in dem die Tragödie entstand, nach Athen gebracht wurde, auch *μελαναιγίς*, der mit einem schwarzen Ziegenfell Bekleidete. Die Felltracht wird so erklärt, daß der Gott in der Gestalt verschiedener Tiere erschien; das Tier, welches die Mänaden zerrissen und sich einverleibten, war der in einem Tier verkörperte Gott selbst, dem sie sich auch dadurch anglichen, daß sie sich in das Fell des getöteten Tieres hüllten.

¹ Plut., de primo frig. p. 953 D; mul. virt. p. 249 E; vgl. L. Weniger, AfRw. IX, 1906, S. 234 ff.

² Das Fest der Dadaphorien wird erwähnt unter den Mahlen der Labyaden, SIG.² 438 Z. 169.

³ Suidas u. Harpokr. (vgl. Phot.) s. v. νεβρίζων· Δημοσθένης ὑπὲρ Κτησιφώντος. οἱ μὲν ὡς τοῦ τελοῦντος νεβρίδα ἐνεμένον ἢ καὶ τοὺς τελοῦμένους διαζωννύντος νεβρίσιν, οἱ δὲ ἐπὶ τὸ νεβροὺς διασπᾶν κατὰ τινὰ ἄρρητον λόγον, bezieht sich auf die bekannte Stelle, XVIII 259, wo der Redner dem Aischines seine Teilnahme an den Sabaziosmysterien vorwirft; u. S. 836.

⁴ Suidas s. v. μέλαν μετ' αἰγῶν, nach dem die Töchter des Eleuther, weil sie sich über die in ein schwarzes Ziegen-

fell gehüllte Erscheinung des Dionysos herabsetzend ausgelassen hatten, von dem Gott rasend gemacht wurden, worauf der Kult, um ihre Raserei zu besänftigen, eingesetzt wurde. Dionysos *μελαναιγίς* ist sonst mit dem Aition der Apaturien, wenn auch nur äußerlich, verbunden worden; am ausführlichsten bei Konon, F. Gr. Hist. 26, 1, 39 Jacoby, wo Knaacks Korrektur *μελαναιγίδι* statt des überlieferten *μελαν-θίδι* evident ist. H. Usener, AfRw. VII, 1904, S. 303 ff. = Kl. Schr. IV, 1913, S. 439 ff., sieht in dem Zweikampf zwischen Xanthos und Melanthos den Volksbrauch des Kampfes zwischen dem Winter und dem Sommer; vgl. Nilsson, N. Jahrb. f. klass. Alt. XXVII, 1911, S. 674 ff. = Opusc. I S. 113 ff.

Es gibt kein direktes Zeugnis dafür, daß Dionysos als Reh oder Zicklein auftrat, wenn nicht sein Epitheton bei Alkaios *κεμήλιον* darauf gedeutet werden kann,¹ außer der Nachricht, daß er *ἐρίφιος* genannt wurde,² dagegen wohl dafür, daß er in Stiergestalt erschien; so tritt er vor allem in dem vielzitierten Lied auf, in welchem die eleischen Frauen den Gott herbeiriefen.³ Sehr bedeutsam sind ferner die Worte des Aristophanes, *μηδὲ Κρατίνου τοῦ ταυροφάγου γλώττης βακχεῖ' ἐτελέσθη*,⁴ und dasselbe Epitheton kehrt bei Sophokles wieder.⁵ Man kann mit Sicherheit hinter dem Epitheton die kultische Tatsache vermuten, daß auch der Stier der Omophagie zum Opfer fiel, was durch den Kult in Kynaitha (u. S. 574 f.) bestätigt wird. In den Bakchen des Euripides (V. 1017) erscheint Dionysos sowohl als Stier wie als Schlange und Löwe; er wurde in Stiergestalt und mit Stierhörnern dargestellt und entsprechend benannt.⁶ Auf Dionysos beziehen sich wohl fünf thespische, dem *θεὸς Ταῦρος* gesetzte Weihinschriften,⁷

Daß die Teilnehmer an den Orgien sich in Nachahmung des Gottes als Stiere maskierten, wird in einem späten Zeugnis überliefert, dem besonderes Gewicht durch die Übereinstimmung mit den Worten des Aischylos in den Edonern verliehen wird.⁸ Überhaupt ist die Maskierung so eng mit Dionysos verbunden wie mit keinem anderen Gott; auch in dem Kult der Artemis Orthia kamen aber nach dem Ausweis der Funde (o. S. 489) Maskenfiguren vor. Sonst begegnet es nur in einigen meistens spät überlieferten und vielleicht spät zurechtgemachten Feiern, daß ein Mensch in der Tracht und

¹ Das neue Fragment Oxyrh. Pap. XVIII, 1941, Nr. 2165 Z. 8 f.; den Text s. u. S. 575. A. 5. Deubner, Zu den neuen Bruchstücken des Alkaios, Abh. Akad. Berlin, 1943: 7, verbindet das Wort mit *κεμάς*, Hirschkalb, durch ein vorausgesetztes **κεμός*, 'hornlos'. Diehl, *Lyrici graeci redivivi*, Rh. Mus. XCII, 1943, S. 9 ff., bevorzugt *κεμήλιον*.

² Hesych s. v., in Metapontum Steph. Byz. s. v. 'Ακρώρεα. Vgl. Dionysos αἰγόβόλος in Potniai, dem nach der ätiologischen Legende, Paus. IX 8, 2, eine Ziege als Ersatz für einen schönen Knaben geopfert wurde, weil die Leute einmal bei einem Dionysosfest im Taumel den Priester getötet hatten. Sehr zweifelhaft ist die Deutung von *βασσάραι* als „die in Fuchspelze Gekleidete“; *βασσάριον*, Fuchs, *βασσάρον*, lange bunte Gewänder; s. PW. s. v.

³ Plut., quaest. graec. 36 p. 299 A (kürzer de Is. p. 364 F) *ἐλθεῖν, ἥρω Διόνυσσε, Ἀλείων* (ms. *ἔλιον*) [*ἐς ναὸν*] *ἀγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν ἐς ναὸν τῷ βοεῖν ποδὶ θύων. εἴτα δις ἐπάδουσιν· ἄξιε ταῦρε*. Halliday hält in seinem Kommentar, *The Greek Questions of Plutarch*, 1928, S. 157 f., die Anrede *ἥρω* für verdächtig und neigt zu der Emendation *ἥρ'*, im Frühling. Abgesehen von der Schwierigkeit, welche die sonst nicht belegte Vokativform bietet, ist es sehr auffallend, daß ein Gott *ἥρως* genannt wird. Da keine Emendation überzeugend ist,

muß man es jedoch hinnehmen, daß diese archaisierende Anrede in einem Kult-hymnus gebraucht wird. Die anthropomorphistische Vorstellung mischt sich hinein.

⁴ Aristoph., *Ran.* V. 357.

⁵ Soph. fr. 607 Nauck².

⁶ Plut., de Is. p. 364 F, *ταυρόμορφον Διόνυσον ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων*; Cornutus, theol. enc. 30 p. 59 Lang, *θηλόμορφος μὲν πλάττεται, κέρατα δὲ ἔχων*; Athen. II p. 38 E u. XI p. 476 A, *τὸν Διόνυσον κερατοφυῆ πλάττεσθαι, ἔτι τε ταῦρον καλεῖσθαι ὑπὸ πολλῶν ποιητῶν· ἐν δὲ Κυζίκῳ καὶ ταυρόμορφος ἴδρυται*. Vgl. heiβt *βούκερος, ταυρόκερος, χρυσόκερος* z. B. Sophokl. fr. 874 Nauck²; Eur., *Bacch.* V. 100. In den späten Mysterien zu Lerna (u. S. 600) wurde er *βουγενής* genannt. Mehr bei C. F. H. Bruchmann, *Epitheta decorum apud poetas graecos*, Suppl. zu RL.; C. W. Curtius, *Der Stier des Dionysos*, Diss. Jena 1882.

⁷ IG. VII 1787 u. BCH. I, 1926, S. 393; andere denken, was weniger wahrscheinlich ist, an Poseidon und berufen sich dafür auf Hesiod, *Scut.* V. 104 f.

⁸ Schol. *Lykophr.* V. 1237, *κερατοφοροῦσι γὰρ καὶ αὐταὶ κατὰ μίμησιν Διονύσου*; Aischyl. fr. 57 Nauck², *φαλμός δ' ἀλαλάζει· ταυρόφοργοι δ' ὀπομυκῶνται ποθεν ἐξ ἀφανούς φοβεροὶ μῆμοι*.

Ausstattung des Gottes auftritt.¹ In dem Dionysoskult ist die Maskierung außerordentlich häufig; das Drama muß aus Maskenaufzügen entstanden sein; die τραγωδία hat ihren Namen von den in Bocksfellen gekleideten und daher τράγοι genannten Sängern, welche einmal die Totenklage über den in Bocksgestalt getöteten Gott anstimmten.² Die Maske war ein Charakteristikum des Dionysos, lange ehe das Drama seine volle Ausbildung und Popularität erreicht hatte.³ Die Masken sind aber menschlich. Der Dionysos, dessen Einzug im Schiffskarren die Vasen darstellen (Taf. 36, 1), wurde wohl von einem maskierten Menschen dargestellt.⁴ Bei der darauf folgenden Choenfeier stellte man ein Abbild des Gottes her, indem man eine Maske an einem mit einem Gewand umschlungenen Pfahl oder einer Säule aufhängte (Taf. 37, 1 und 3).⁵ Das Choenkännchen in der Sammlung Vlasto (Taf. 38, 1) zeigt, daß die Maske in einem Liknon hergebracht wurde (u. S. 588). Obgleich der Phallos für den Kult des Dionysos besonders auszeichnend ist (u. S. 590ff.), sind sexuelle Beziehungen oder Phallosdienst in den Orgien nicht nachgewiesen worden.⁶

Bisher sind die literarischen Schilderungen und künstlerischen Darstellungen des Mänadentums zugrunde gelegt und nur gelegentlich kultische Einzelheiten herangezogen worden; nunmehr erhebt sich die Frage, inwieweit der orgiastische Kult in den allgemeinen Kult Eingang gefunden hat. Man hat sogar bezweifelt, daß die Omophagie im wirklichen Kultbrauch vorkam; diese Zweifel sind aber behoben durch eine neugefundene Kult-

¹ F. Back, De graecorum caeremoniis, in quibus homines deorum vice fungebantur, Diss. Berlin 1883.

² Nilsson, Der Ursprung der Tragödie, N. Jahrb. f. klass. Alt. XXVII, 1911, S. 609 ff. u. 673 ff., bes. S. 687 = Opusc. I S. 62 ff. u. 111 ff., bes. S. 131. Im heutigen Makedonien leben noch einige Volksbräuche fort, die an die vorausgesetzte Urform stark erinnern, a. a. O. S. 677 ff. bzw. 116 ff.

³ W. Wrede, Der Maskengott, Athen. Mitt. LIII, 1928, S. 66 ff. Bezeichnend ist Aristophanes fr. 131 Kock, τίς ἂν φράσειε ποῦ' στί τὸ Διονύσιον; ὅπου τὰ μορμολυκεῖα προσκρεμάννυνται.

⁴ L. Deubner, Arch. Jahrb. XLII, 1927, S. 184.

⁵ Vgl. u. S. 588. Vielleicht wurde die dem Vertreter des Gottes abgenommene Maske und das Kleid an einer Säule aufgehängt, Arch. Jahrb. XXXI, 1916, S. 336 = Opusc. I S. 208. Über die strittige Frage, ob hierin der Baumgott (Dionysos ἑνδενδρος, δένδριτης) oder nur ein tektonisches Gebilde zu sehen ist und ob der athenische Kult aus Theben herzuleiten sei, was in Anbetracht des jonischen Verbreitungsgebiets der Anthesterien wenig wahrscheinlich ist, s. zuletzt Wrede a. a. O. S. 83 mit Literaturangaben A. 1. Die Hauptstellen sind Schol. Eur. Phoen. V. 649, τῶν Καδμείων βασιλείων κεραυνωθέντων κισσὸς περὶ τοὺς κίονας

φουεὶς ἐκάλυψεν αὐτόν — — διὸ καὶ περικιώνιος ὁ θεὸς ἐκλήθη παρὰ Θηβαίους; vgl. Clem. Alex., Strom. p. 148 P = Eur., Antiope fr. 203 Nauck², κωμῶντα κισσῷ στῦλον εὐίου θεοῦ, auch στῦλος in dem ebd. zitierten Orakel, mit dem Paus. IX 12, 4, Dionysos Kadmos genannten Holzstücke identifiziert, das zusammen mit dem Blitz in die Kammer der Semele fiel. Keramopoulos hat vermutlich recht darin, daß das Holz eine Säule war, die als Überrest von dem blitzgetroffenen Palast des Kadmos galt, Delt. arch. III, 1917, S. 341 f.

⁶ Was bei Nilsson, Gr. Feste S. 261 A. 2, dafür angeführt wurde, ist hinfällig, und zwar sowohl die Benennung einer Mänade in einer recht späten Inschrift aus Magnesia a. M. (u. S. 576 A. 1) Baubo wie die Darstellung einer ganz nackten Frau mit einem Efeukranz in den Haaren, die einen Phallos schwingt, auf einer rotfigurigen Scherbe, Die antiken Vasen von der Akropolis ed. B. Graef II Taf. 70 Nr. 802; im Text S. 76 wird sie richtig als Hetäre gedeutet. Die Satyrn, welche so oft mit den Mänaden zusammen dargestellt werden, buhlen nicht mit ihnen, sondern mit den Nymphen; die Mänaden wehren sich gegen ihre Zudringlichkeit. Die Orgien gelten als anstößig, aber nicht als sexuell anrühlich. Freilich wird auch dies neben Völlerei ihnen von den Gegnern vorgeworfen, z. B. von Pentheus bei Eur., Bacch. V. 221 ff.

ordnung aus Milet, welche das ὀμοφάγιον erwähnt (u. S. 576). Leider ist die Art dieses Omophagion nicht ersichtlich, es muß jedenfalls eine gemilderte Form der alten Omophagie sein, so wie die Orgien im öffentlichen Kult abgeschwächt und gemäßigt erscheinen.

Am bekanntesten ist die Feier der Thyiaden auf dem Parnaß.¹ Pausanias erzählt, daß attische Frauen, die Thyiaden genannt wurden, jedes zweite Jahr sich nach dem Parnaß begaben, wo sie und die delphischen Frauen Orgien feierten; auf dem Weg führten sie Chortänze in Panopeus und anderswo auf. Die delphischen Thyiaden bildeten auch einen Thiasos, dessen Führerin zur Zeit des Plutarch Klea war; an sie richtete Plutarch seine von theologischer Gelehrsamkeit strotzende Schrift über Isis und Osiris.² Die delphischen Thyaden hatten auch andere dionysische Kulthandlungen zu besorgen: das Erwecken des Liknites (u. S. 580) und das Herois genannte Fest.³ Es wurde schon bemerkt (o. S. 570), daß die Orgien in die Winterzeit fielen und daß der Monat Nadaphorios von dem Fackelschein bei ihrer Feier seinen Namen hat. Die Nachrichten sind spät, und so ist der Monatsname ein willkommenes Zeugnis für das Alter der Feier; denn die Kalenderregelung gehört dem Ende des 7. Jahrhunderts an. Die trieterische Periode, die den Orgien eigentümlich ist, bleibt unerklärt, die einzige erwähnenswerte Erklärung verweist auf den alten Ackerbau, bei dem ein Stück Land abwechselnd ein Jahr bebaut wurde und brach lag,⁴ wirkt aber auch nicht überzeugend. Eher möchte man an eine bewußte, von Delphi ausgehende Regelung denken, welche eine Einschränkung der Feier bezweckte. Die hier (A. 3) erwähnten enneaterischen delphischen Feste sind sicher nach der Oktaeteris geregelt, und die trieterische Periode kehrt bei einigen Spielen wieder.

Plutarch erwähnt in einer Erzählung aus Elis αἱ περὶ τὸν Διόνυσον ἱερὰὶ γυναῖκες, ἃς ἑκκαίδεκα καλοῦσιν, als sehr ehrwürdig, und Pausanias sagt, daß die Sechzehn der Hera einen Mantel woben und den Agon der Heräen in Olympia ausrichteten.⁵ Nun wurde der oben (S. 574) erwähnte Hymnus, in dem Dionysos aufgefordert wird, in Stiergestalt zu erscheinen, von den eleischen Frauen vorgetragen; man darf mit Sicherheit den Schluß ziehen, daß es sich hier um eben jenen Sechzehnerthiasos handelt. Es gab ferner ein außerhalb der Stadt Elis gefeiertes Fest, das den Namen Θυῖα⁶ trägt. Pausanias spricht sonst nur von dem Weinwunder (u. S. 590); nur die Wörter

¹ Paus. X 4, 3; Plutarch s. o. S. 570 A. 1; Hesych s. v. θεωρίδες· αἱ περὶ τὸν Διόνυσον βάζχαι, bezieht sich auf das attische Kollegium. L. Weniger, Über das Kollegium der Thyiaden von Delphi, Progr. Eisenach 1876.

² Plut., de Is. p. 364. F. Klea war auch in die Osirismysterien eingeweiht.

³ Plut., quaest. graec. 12 p. 293 C, spricht von drei enneaterischen delphischen Festen Charila, Stepterion (s. o. S. 550 A. 10) und Herois (s. u. S. 599).

⁴ Farnell, Cults V S. 180 f.

⁵ Plut., mul. virt. p. 251 E; Paus. V 16, 2; L. Weniger, Das Kollegium der Sech-

zehn Frauen und der Dionysosdienst in Elis, Progr. Weimar 1883; Nilsson, Gr. Feste S. 291 ff.

⁶ Paus. VI 26, 1; ms θυῖαν wird gewöhnlich wegen des vorhergehenden τῶν θυῶν τὴν ἐορτήν in (τῶ) Θυῖα emendiert. K. Preisendanz, AlRw. XXI, 1922, S. 231 ff., verteidigt (τὴν) Θυῖαν und versteht τῶν θυῶν als die Feiernden, die Thyiaden (dieses Wort kommt vor bei Strabon X p. 468). Festnamen im Singular sind selten, und diejenigen, die vorkommen, sind entweder Appellativa oder sie bezeichnen einen einzelnen Akt (s. den II. Index zu Nilsson, Gr. Feste). Der Monatsname

τὸν θεόν (Διόνυσον) σφισιν ἐπιφοιτᾶν ἐς τῶν Θυιῶν τὴν ἑορτὴν weisen auf die Epiphanie hin, welche die Frauen in dem Hymnus erbitten. An anderer Stelle, wo Pausanias wiederum auf die Sechzehn Frauen zu sprechen kommt,¹ sagt er aber, daß sie zwei Reigen stellten, von denen der eine der der Physkoa, der andere der der Hippodameia genannt wurde; Physkoa habe dem Dionysos den Sohn Narkaios geboren. Vielleicht sind diese Reigen ein letzter Überrest des orgiastischen Tanzes; denn daß das Fest ein, wenn auch sehr umgemodelter, Abkömmling des orgiastischen Kults ist, zeigen der Name und das Ruffied.

In Sparta trugen die Bakchanten den bezeichnenden Namen δύσμαιναι;² in Bryseai in Lakonien verrichteten die Frauen geheime Opfer in einem nur ihnen zugänglichen Tempel.³ Interessanter sind ein paar Nachrichten aus Arkadien. Nahe Melangeia war eine Quelle, welche die der Meliasten genannt wurde; diese feierten dort Orgien zu Ehren des Dionysos. Falls es sich dabei um wirkliche Orgien handelte, so wurden sie hier von Männern gefeiert. Die Kürze der Nachricht gestattet kein sicheres Urteil; ein wenig gesicherter ist die Beziehung eines Brauches in Kynaitha auf den orgiastischen Kult. Dort wurde zu Ehren des Dionysos im Winter ein Fest gefeiert, bei dem Männer einen Stier aus der Herde, auf den der Gott ihren Sinn richtete, ergriffen und in den Tempel trugen.⁴ Die winterliche Zeit, die Inspiration durch den Gott und die Stärkeprobe lassen an den Stier-Dionysos denken; ganz sicher ist freilich diese Beziehung nicht, da eine solche Stärkeprobe auch sonst vorkommt.⁵ In Heraia wurden Orgien gefeiert.⁶ In Sikyon wurden nachts Bilder des Dionysos Bakcheios und Lysios unter Fackelgeleit und Absingen von Hymnen aus einem Kosmeterion genannten Gebäude nach dem Heiligtum des Dionysos gebracht.⁷ Auch in Korinth gab es Xoana derselben beiden Götter,⁸ und in Theben einen Tempel des Dionysos Lysios und Λύσιοι τελεταί.⁹ Lysios ist nach der Auffassung der Alten der Gott, der die Menschen von Sorgen löst, dem Bakchos nächstens verwandt.¹⁰ Die sikyonische Feier macht den Eindruck einer sehr gemilderten Form der Orgien.

Neben diesen vom Staat geregelten Kulten gab es Privatfeiern; Aristophanes spricht in den ersten Versen der Lysistrata von einer bakchischen Feier neben anderen Frauenkulten emotionalen Charakters. Dahin gehörten

Θυῖος ist schwerlich auf die Orgien zu beziehen. In Elis ist seine Stellung im Kalender unbekannt, in Böotien, Lamia und in dem gemeinhessalischen Kalender entspricht er Munychion, in Halos Boedromion, in Ätiolien Hekatombaion.

¹ Paus. V 16, 6.

² Hesych. s. v. δύσμαιναι· αἱ ἐν Σπάρτῃ χοροῦντιδες βάχχαι; dagegen ist, Διονυσιάδες· ἐν Σπάρτῃ παρθέναι αἱ ἐν τοῖς Διονυσίοις δρόμον ἀγωνιζόμεναι, Vorsicht in der Ausdeutung geboten. Hiermit ist vielleicht die Nachricht zusammenzustellen, daß Bakis im Auftrag des Apollon die rasenden Frauen der Spartaner reinigte; Theopomp, F. Gr. Hist. 115, 77 Jacoby.

³ Paus. III 20, 3.

⁴ Ebd. VIII 6, 5 bzw. 19, 2.

⁵ P. Stengel, ἀρεσθαι τοὺς βοῦς, Hermes XXX, 1895, S. 339 ff.; Opferbr. S. 105 ff., ist es nicht gelungen, diesen Ausdruck der eleusinischen Ephebeninschriften wegzuerklären; s. L. Ziehen, Zum Opferritus, Hermes LXVI, 1933, S. 227 ff. Den Belegen hinzuzufügen ist die Geschichte von Biton, Paus. II 19, 5.

⁶ Paus. VIII 26, 1.

⁷ Ebd. II 7, 5 ff.

⁸ Ebd. II 2, 6.

⁹ Phot. u. Suidas s. v.; vgl. Paus. IX 16, 6. Schenkung Eumenes' II. an Dionysos Lysios, P. M. Fraser, Dedicaces attalides en Béotie, Rev. ét. anc. LIV, 1952, S. 236 ff.

¹⁰ Nilsson, Gr. Feste S. 301 f.

wohl auch die Iobakcheien, die in dem Eid der Gerären an den Choen erwähnt werden.¹ In der Erzählung Herodots von den halbgriechischen Gelonen erscheinen die trieterischen bakchischen Orgien als ein Merkmal der Hellenen. Noch wichtiger ist seine Erzählung von dem skythischen König Skyles, der in seiner Vorliebe für griechische Sitten so weit ging, daß er sich dem Dionysos Bakcheios weihen ließ, von den Skythen aber, als sie ihn mit seinem Thiasos bakchisch rasen sahen, vertrieben und getötet wurde.² Auch wenn diese Erzählung etwas von den Diskussionen der Aufklärungszeit widerspiegeln sollte, lehrt sie doch so viel, daß auch Männer an den Orgien teilnahmen, und zeigt, daß solche zu der Zeit Herodots gefeiert wurden.

Auch die Inseln bieten uns einiges. Auf Keos und Mykonos kommt der seltene Monatsname Bakchion vor; am zehnten Tag dieses Monats, von dem wir nur wissen, daß er nach dem Lenaion = Gamelion fiel, wurde auf Mykonos dem Dionysos Bakcheus ein Bock geopfert.³ Auf Chios wird von der bakchischen Raserei gesprochen, und dort soll wie auf Tenedos zu Ehren des Dionysos Omadios ein Mensch zerrissen worden sein,⁴ eine Nachricht, die wohl aus der Mythologie geschöpft ist. Was Tenedos betrifft, erinnert die Nachricht an das Epitheton des Dionysos ἀνθρωπορραίστης, dem ein merkwürdiges Opfer gebracht wurde, ein Kalb, dem Kothurne angezogen wurden (o. S. 156 f.). Es scheint wirklich, daß die schrecklichste Form der Orgien in einen nüchternen Staatskult umgewandelt worden ist. Alkaios erwähnt ein Temenos mit Altären des Ζώνυσος Κεμήλιος, des Zeus und der Hera.⁵

Der jonische Name der Bakchanten war λῆναι, ein Wort, das auch bei den Arkadern und Ps.-Theokrit begegnet.⁶ Es kommt neben dem daraus hergeleiteten Verb schon bei Heraklit vor,⁷ und obgleich es sonst in der Literatur nur bei späteren Schriftstellern begegnet, werden Alter und Verbreitung der Feier der λῆναι durch den Monatsnamen Lenaion bezeugt, der zu den allerverbreitetsten der jonischen Kalender gehört und schon bei Hesiod als der böse Wintermonat eindringlich geschildert wird.⁸ Er fehlt

¹ Ps.-Demosth. LIX 78; die Kultgenossenschaft der Iobakchen IG. III², 1368 = SIG.³ 1109. Literatur in dem Artikel Iobakchos in PW. Der Monat Iobakcheios auf Astypalaia.

² Herodot IV 108 bzw. 79 ff.

³ FS. 4 = SIG.³ 1024 Z. 26.

⁴ Aelian, V. H. III 42; Porphyr. de abst. II 55, ἔθυσον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ὡμαδίῳ Διονύσῳ ἀνθρώπων διασπῶντες καὶ ἐν Τενέδῳ, ὡς φησὶν Εὐελπίς ὁ Καρύστιος. Zu dem Epitheton vgl. ὠμηστής, Plut., Them. 13; Ant. 24.

⁵ In dem oben S. 571 A. 1 zitierten Fragment, τέμενος μέγα ξυγὸν κά[τι]σσαν, ἐν δὲ βώμοις ἀθανάτων μακάρων ἔθηκαν κάπνυμασσαν Ἀντίων Δία, σὲ δ' Αἰολίαν κυδαλίμαν θεὸν πάντων γένεθλιν, τὸν δὲ τέρτον τόνδε Κεμήλιον ὠνύμασσαν Ζώνυσον ὠμήσαν; vgl. Sappho fr. 28 Diehl². S. Deubner a. a. O. und den oben S. 430 A. 11

zitierten Aufsatz von Picard.

⁶ Hesych s. v. ληναί· βάκχαι, Ἀρχάδες; die Überschrift der 26. Idylle λῆναι ἢ βάκχαι. Das Wort hat altes η und ist also von ληνός, Kelter, zu trennen. Als Personennamen kommt Λήνα vor in zwei Inschriften aus Ambrakia, A. Wilhelm, Beiträge zur griech. Inschriftenkunde, Sonderschr. d. österr. archäol. Instituts VII, 1909, S. 67 ff., Ληναῖος und Ληναῖς sind als Personennamen häufig, Sittig, Nom. theoph. S. 91 f., sind aber wohl wie Anthesterios u. a. besser auf das Fest zu beziehen; vgl. jedoch Εὖιος, Βρόμιος, Θούων und ähnliche a. a. O.

⁷ Heraklit fr. 14 Diels u. fr. 15, ὡτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτε φαίνοινται καὶ ληναίζουσιν.

⁸ Hesiod, Op. V. 504; der Abschnitt wird gewöhnlich für eine Einlage gehalten.

fast nur in Athen, wo der Monat Gamelion heißt; dort gibt es aber das Fest Lenaia. Die Nachrichten über dieses Fest (u. S. 592 A. 3 und 584) ergeben zwar keinen orgiastischen Zug, der Name zeigt aber, daß es einmal eine Feier der Mänaden gewesen ist; es fällt auch mitten in den Winter.

Schließlich sind ein paar inschriftlich bewahrte Kultordnungen aus Kleinasien zu erwähnen. Die eine stammt aus Magnesia a. M. und berichtet, daß, da ein Aphidryma des Gottes in dem vom Wind zertrümmerten Stamm einer Platane gefunden worden war, das delphische Orakel die Einführung von Orgien aus der Geburtsstadt des Dionysos, Theben, verordnete. Man ließ drei Mänaden kommen, welche drei Thiasoi organisierten.¹ Noch wichtiger ist die Kultordnung aus Milet, die auf der Ante eines Tempels geschrieben stand.² Wenn die Priesterin die Opfer für die Stadt darbringt, darf niemand vor ihr ein ὁμοφάγιον niederlegen; sie sammelt zuerst einen öffentlichen Thiasos, darauf dürfen andere Thiasoi sammeln. Darauf folgen Vorschriften über Opfer, und schließlich heißt es, daß die Priester und Priesterinnen des Dionysos Bakchios an den Katagogien den Dionysos herbeiführen sollen; es gab also eine Epiphanie.³ Auch wenn die Inschriften aus späthellenistischer Zeit stammen und die erste vielleicht eine fromme Fälschung zur Begründung der Asylie ist, sind sie wichtig und dürfen nicht mit den Urkunden über dionysische Privatmysterien zusammengeworfen werden. Sie betreffen Staatskulte, die nicht der persönlichen Willkür unterlagen, besonders da man sich auf die Aufrechterhaltung alter Bräuche etwas zugute tat. Die Riten können trotz des Aufblühens des Dionysoskultes in jener Zeit nicht der literarischen Überlieferung allein entnommen sein, sondern schließen sich an altes Herkommen an. Die Thiasoi und das Omophagion stammen aus dem alten orgiastischen Kult; andererseits zeigen die Urkunden, wie der Staat den Taumel der orgiastischen Kulte bändigte und mäßigte.

Die letzten Erörterungen mögen im Verhältnis zu dem Ergebnis etwas umständlich erscheinen, es war aber notwendig zu zeigen, daß der dionysische Orgiasmus seine Spuren auch im Staatskult hinterlassen hat. Mehr als vereinzelte Spuren und abgerissene Bruchstücke konnten nicht in Erscheinung treten, da der maß- und ordnungsliebende Staat seine schwere Hand auf den Taumel der Orgien legte. Die Hauptcharakteristika des orgiastischen Kults finden sich aber wieder. Wir müssen schließlich der Frage nach der Bedeutung dieses Kultes nähertreten. Die Zerstückelung des sich in Tiergestalt offenbarenden Gottes und das Verschlingen der rohen Glieder des Tieres werden als ein deutliches Beispiel des sakramentellen Ritus hingestellt, durch welchen der Mensch die Kraft des Göttlichen aufnimmt und sich körperlich einverleibt, und da Dionysos als ein Vegetationsgott aufgefaßt wird, wurde diesem Ritus die Förderung der vegetativen Fruchtbarkeit als Zweck

¹ Inschr. von Magnesia a. M., 215; Wilamowitz, G. d. H. II S. 373.

² Siehe o. S. 165 A. 5; vgl. B. Haussoullier, *Bacchantes milésiennes*, Rev. ét. gr. XXXII, 1919, S. 256 ff.

³ Vgl. dazu die Vorschriften über die Mysterien des Dionysos Ουλλοφόρος auf

Kos, LS. 133 = SIG.³ 1012 Z. 26 f. Auch in Priene gab es Katagogia des Dionysos Phleos, Inschr. von Priene, 162 B u. 174 = SIG.³ 1003 Z. 20; vgl. u. S. 584; beide Inschriften handeln bezeichnenderweise von dem Verkauf des Priestertums. Vgl. Bd. II S. 94 f.

zugeschrieben.¹ Man hat ferner auf die Vorliebe für Maskenaufzüge hingewiesen, in denen Menschen die Rolle göttlicher Wesen übernehmen. „Das Eigenartige und Epochemachende der dionysischen Orgien ist die innerliche Vertiefung des Strebens, sich mit dem göttlichen Wesen zu vereinigen und in ihm aufzugehen. Es bestand jedoch nicht nur in der Erregung des Gemüts, sondern es gab dafür auch äußere Ausdrücke, die als das Primäre betrachtet werden müssen, das Verschlingen von Stücken eines Tieres, das man dem Gott gleichsetzte, und das Bekleiden mit dem Fell des getöteten Tieres, wodurch man wieder sich selbst mit dem Gott identifizierte.“² Hierüber wurde oben bei der Besprechung der sakramentalen Opfer gehandelt (S. 155 ff.). Andere³ haben unter dem Einfluß von Mannhardts Gedanken zentraleuropäische agrarische Gebräuche, die Perchtenläufer, die Hudler, den Fackellauf über die Kornfelder, zum Vergleich herangezogen und die Mänaden den Waldnymphen und Vegetationsgeistern gleichgestellt. Dies ist weniger wahrscheinlich, da Dionysos nichts mit der agrarischen Fruchtbarkeit zu tun hat und die Mänaden durchaus seine ins Mythische erhobenen Verehrerinnen sind.

Wie man auch über den sakramentalen Charakter der Omophagie urteilt, man kommt darüber nicht hinweg. Im Urteil über die Zwecksetzung aber sollte man wohl besser zurückhaltend sein, ekstatische Religiosität kennt keine äußeren Zwecke, oder macht sich bald von ihnen frei. Schließlich betreffen diese Ursprungsfragen den thrakischen Dionysoskult, von dem wir nur allzu wenig Sicheres wissen. Sicher dagegen ist, daß Dionysos seinen Siegeszug in Griechenland dem ekstatischen Charakter seiner Religion verdankte, dem lang unterdrückte, von den Ureinwohnern Griechenlands ererbte Neigungen entgegenkamen. *ἔκστασις*, „Hinaustreten aus seinem gewöhnlichen Selbst“, heißt dieser Zustand, aber auch *ἐνθουσιασμός*, der von ihm Befallene *ἐνθεός*, „derjenige, in dem Gott ist“. Es ist eine *μανία*, ein *μαίνεσθαι*, Raserei, Wahnsinn, aber ein göttlicher Wahnsinn, in dem der Mensch sich über die menschliche Sphäre erhoben und von höherer, göttlicher Kraft erfüllt fühlt.⁴ Es wäre leicht, Parallelen aus allen Völkern und

¹ So vor allem J. G. Frazer, *The Golden Bough* VII bes. S. 1 ff. Kritische Übersicht der Theorien bei E. Reuterskiöld, *Die Entstehung der Speisesakramente*, 1912, S. 126 ff., der den Stier nicht als den Gott, sondern als eine Kraftkonzentration hinstellt. In einem bemerkenswerten Aufsatz, Clara M. Smertenko und G. Belknap, *Studies in Greek Religion*, University of Oregon Publications V: 1, 1935, sieht Belknap, *The Social Value of Dionysiac Ritual* S. 44 ff. (auch in *Rev. hist. rel.* CVI, 1932, S. 575 ff.), die eine der Wurzeln der Orgien in dem Bedürfnis des primitiven Menschen, im Frühling die Lebenskraft einmal die sozialen Formen durchbrechen zu lassen, ohne daß dies eine Auflösung der sozialen Gruppe herbeiführen sollte. Um diese Ansicht zu begründen, vereint Belknap zwei verschiedene Riten,

die Wintermagie zur Herbeiführung des Frühlings und die Frühlingsfeier, die Feier des Gelingens der Wintermagie. Für Griechenland, wohin der Dionysoskult in seinen beiden Formen erst spät kam, ist ihre Einheit nicht zu erweisen. Die Neigung, sich einmal im Jahr an einem bestimmten Fest die Zügel schießen zu lassen und die gewöhnliche soziale Ordnung zu durchbrechen, ist eine sehr beachtenswerte Erscheinung; in Griechenland tritt sie in den oben (S. 513) behandelten saturnalienartigen Festen hervor.

² Nilsson, *Gr. Feste* S. 260.

³ Voigt und Rapp in den Artikeln in *RL.* I S. 1039 ff. bzw. II S. 2243 ff.; die Mänaden werden mit den Nymphen und Vegetationsgeistern identifiziert.

⁴ Dies wurde geschrieben, ehe Pfister, *Ekstasis*, Pisciculi F. G. Dölger dargebo-

Zeiten beizubringen, und zwar auch bezüglich der Mittel, durch welche ein solcher Zustand erreicht wird: Rauschtränke, Tanz, Maskierung und – was im Dionysoskult fehlt – Kasteiungen und Selbstpeinigungen. Die ekstatische Religion ist Selbstzweck und trägt ihren Lohn in sich; sie entspricht tiefen, oft unterdrückten Neigungen der Menschen, welche, wenn die Fesseln des Alltagslebens und der sozialen Sitten gesprengt werden, alle Hemmungen durchbrechen und sich wie ein Lauffeuer verbreiten. Solcher Art war die dionysische Bewegung, die kurz vor dem Anfang der geschichtlichen Zeit über Griechenland hereinbrach.

3. Lydisch-phrygische Herkunft des Dionysos; das Dionysoskind. Nach den Angaben der Alten stammt Dionysos einmal aus Thrakien, ein andermal aus Lydien oder Phrygien. Euripides z. B. läßt die Mänaden ihn von dem lydischen Tmolos und den phrygischen Bergen nach Hellas bringen und läßt ihn weiterhin über Persien, Baktrien, Arabien und ganz Asien herrschen;¹ ein Aryballos des ausgehenden 5. Jahrhunderts stellt Dionysos auf einem Kamel reitend dar, von Mänaden und asiatischen Verehrern umgeben.² Nach dem Siegeszug Alexanders des Großen kehrte man die Richtung des Zuges um und erdichtete nach diesem Vorbild einen Triumphzug des Dionysos nach Asien. In seinem lange maßgebenden Werk schob Rohde die lydisch-phrygischen Beziehungen des Dionysos beiseite, die für ihn kein Interesse boten, weil es ihm darum zu tun war zu zeigen, daß der thrakische Unsterblichkeitsglaube durch die Vermittlung des Dionysos nach Griechenland gebracht wurde. Andere haben diese Beziehungen beachtet,³ im allgemeinen werden sie jedoch von den thrakischen nicht unterschieden. Das hat eine gewisse Berechtigung, denn beide sind eng miteinander verflochten, und die Phryger waren ein thrakischer Stamm, der um 1200 v. Chr. nach Kleinasien einwanderte; weitere Schübe thrakischer Stämme folgten später nach, u. a. die Bithyner. In ihren neuen Wohnsitzen kamen diese Stämme in Berührung mit den kleinasiatischen Religionen und haben sehr viel von ihnen übernommen, z. B. den Kult der Großen Mutter. Es erhebt sich die Frage, ob dies nicht auch bei dem Dionysoskult der Fall gewesen ist. Diese Frage hat erhöhte Bedeutung erhalten, seitdem eine lydische Bilinguis uns gelehrt hat, daß der griechische Name Διονυσιαλῆς lydisch mit Βακχάλι wiedergegeben wird (o. S. 481 A. 5); denn daraus wird geschlossen, daß Bakchos ein lydisches Wort ist. Die ethnische Stellung der Lyder ist unsicher; ihre Sprache ist aber nicht indogermanisch.⁴

ten, 1939, S. 177 ff., erschien, wo in ausführlicher Untersuchung des Wortgebrauches diese Bedeutung festgestellt wird gegen Rohde, *Psyche* II S. 9 ff., nach dem ἔκστασις das Heraustrreten der Seele aus dem Leib bedeutet, ἐνθεός den bezeichnet, der bei und im Gotte ist. Man lese dennoch die schöne Darstellung Rohdes.

¹ Eur., *Bacch.* V. 55 u. 85 ff. bzw. 13 ff.; zuletzt A. D. Nock, *JHS.* XLVIII, 1928, S. 21 ff.

² Harrison, *Proleg.* S. 374 Abb. 115; besser bei Furtwängler-Reichhold,

Griech. Vasenmalerei Taf. 78, 3; im Text II S. 100, wird die Deutung auf Dionysos als ganz verfehlt abgelehnt und das Bild als der Aufzug eines orientalischen Herrschers angesprochen; jedoch geben die tympanonschlagenden Frauen einen deutlichen Hinweis. Gegen jene Deutung Curtius, *Arch. Jahrb.* XLIII, 1928, S. 285 ff., der Sabazios erkennt; so auch Metzger a. a. O. S. 150 ff.

³ Rapp in dem S. 566 A. 1 zitierten Programm; vgl. zu diesem Abschnitt Nilsson, *MMR.* S. 492 ff.

⁴ Vgl. A. Götz, *Kulturgesch. des alten*

Es gibt eine Reihe von Zeugnissen aus Kleinasien, welche eine andere Art von dionysischer Feier schildern, als wir sie aus den bisher besprochen Orgien kennen; es sind dies zwar bakchische Orgien, sie werden aber nicht wie jene im Winter, sondern im Frühling gefeiert. Nach Himerios brachte der Frühling den Lydern den Dionysos und seine bakchische Feier,¹ und Galen sagt, daß man zu Ehren des Dionysos Schlangen zerriß zur Zeit des Übergangs zwischen Frühling und Sommer.² Dem entspricht die Vorstellung, die Plutarch den Phrygern und Bithynern zuschreibt, daß der Gott während des Winters schläft bzw. gefesselt ist, im Sommer aber erwacht bzw. befreit wird; der Gott ist Dionysos, denn die Phryger begleiten sein Einschlafen wie sein Erwachen mit einer bakchischen Feier.³ Dieser Gott ist ein Abbild des Naturlebens, mit dem er zur Ruhe geht oder gefesselt wird und wieder erwacht oder gelöst wird, sonst sagt man sehr oft: stirbt und aufersteht, eine vorgriechische Vorstellung, die schon erörtert worden ist (o. S. 321 ff.). Und wirklich findet sich das Dionysoskind in denselben Gegenden. Drei in Lydien gefundene Inschriften sind der Μητήρ Ἰπτα geweiht, der auf den zwei Zeus Sabazios hinzugefügt wird.⁴ Dieser Hipta ist einer der orphischen Hymnen gewidmet, in dem sie Amme des Bakchos und Erdmutter genannt wird,⁵ und Proklos sagt, daß Hipta das Liknon auf den Kopf setzte, es mit einer Schlange bekränzte und darin Dionysos aufnahm.⁶ Älter und zuverlässiger ist das Zeugnis Strabons in seinem wichtigen Abschnitt über die Orgien. Da er sagt, daß Sabazios den Phrygern angehört und gewissermaßen das Kind der Mutter ist, derselbe Sabazios, der die dionysischen Riten überliefert hat,⁷ ist die Mutter offenbar Meter Hipta, neben der Sabazios in der Inschrift auftritt; sie ist nur „gewissermaßen“ seine Mutter, weil sie die Pflegerin des Kindes ist. Diese Hipta, die gewöhnlich für eine Form der Großen Mutter gehalten wird, ist möglicherweise eine hethitische Göttin.⁸ Die Verwand-

Orients 3 in diesem Handbuch, 1933, S. 193; Literatur über die Sprachfrage A. 2.

¹ Himerios III 6, *Λυδοὶ μὲν οὖν παρὰ χρυσῷ ποταμῷ τῷ Διονύσῳ βακχεύοντες μαλινονται μὲν τῷ θεῷ καὶ χορεύουσιν, ἐπειδὴν αὐτοῖς ἔαρ ἐνέρχῃ τὰς ὥρας*. Das Monatsverzeichnis der Bithyner, W. Kubitschek, Die Kalenderbücher von Florenz, Rom und Leiden, Denkschr. Akad. Wien LVII 3, 1915, S. 98, ist für die Religion der Bithyner wichtig; es trägt einen ausgesprochenen thrakischen Charakter. Verschiedene Monate sind nach Zeus, Dionysos, Bendis, Ares benannt, andere nach der Magna Mater und dem (Zeus) Stratios von Labraynda, was von dem Synkretismus zeugt.

² Galen, de antid. I 6, XIV p. 45 Kühn, die beste Zeit, das Gift der Schlangen einzusammeln ist ὁ μεταξύ τούτων, ὃν καὶ αὐτὸς ὁ Ἀνδρόμαχος ἐδήλωσεν, ἥνικα καὶ οἱ βακχεύοντες τῷ Διονύσῳ εἰσθᾶσι διασπᾶν τὰς ἐχλίδας παυομένου μὲν τοῦ ἥρος, οὐπὺν δ' ἤρμενου θέρους; vgl. XIV 7. Der Andromachos, den Galen zitiert, ist der bekannte Archiater des Nero; es ist aber wahrschein-

lich, daß die fraglichen Worte sich auf seine pergamenische Heimat beziehen.

³ Plut., de Is. p. 378 F, *Φρύγες δὲ τὸν θεὸν οἰόμενοι χειμῶνος καθεύδειν, θέρους δ' ἐργηγορέναι, τότε μὲν κατευνασμούς, τότε δ' ἐγέρσεις βακχεύοντες αὐτῷ τελοῦσι. Παφλαγόνες δὲ καταδεῖσθαι καὶ καθείργυσθαι χειμῶνος, ἥρος δὲ κινεῖσθαι καὶ ἀναλύεσθαι φάσκουσι*.

⁴ Denkschr. Akad. Wien LII 2, 1911, S. 96 Nr. 188, *Μητρί Ἰπτα καὶ Διὶ Σαβαζίῳ*; S. 85 Nr. 169; BSA. XXI, 1914-16, S. 169, *Διὶ Σαβαζίῳ καὶ Μητρί Ἰπτα*, Bussinschrift aus Kula.

⁵ Hymn. orph. 49.

⁶ Proklos in Plat. Tim. I p. 407, 22 Diehl = Kern, Orph. Fragm. 199 und im Genethliakon C. Robert, 1910, S. 92 f.

⁷ Strab. X p. 470, καὶ ὁ Σαβάζιος δὲ τῷ Φρυγικῶν ἔστι καὶ τρόπον τινὰ τῆς μητρὸς τὸ παῖδον παραδοῦς τὰ τοῦ Διονύσου κα αὐτός.

⁸ P. Kretschmer, Glotta XV, 1927, S. 76 ff., verbindet den Namen Ἰπτα mit dem zweiten Glied -hepa einiger mitanischer Frauennamen, und vermutet, daß dieser

schaft, ja, Identität des Sabazios mit Dionysos ist offenbar (o. S. 566). Das Wort *ζεμελω*, das man in dem Namen der mythischen Mutter des Dionysos wiederfindet, steht in phrygischen Inschriften; die Erdgöttin fügt sich vorzüglich in die hier besprochene Vorstellungssreihe ein, ist fast unentbehrlich darin.

Das vielbesprochene Erwecken des Liknites durch die Thyiaden in Delphi¹ bezieht sich dagegen nicht auf den im Frühling erwachenden, sondern auf den aus der Unterwelt aufsteigenden Gott.² Zur Zeit des Plutarch, der dies erzählt, hatten orphische und synkretische Ideen in Delphi Eingang gefunden. Mit dem orphischen Mythos von der Zerreißung des Dionysoskindes durch die Titanen steht auch die Behauptung in Zusammenhang, daß die Überreste des Dionysos in Delphi geborgen waren,³ obgleich sie sich mit seiner Verschlingung durch die Titanen oder der Omophagie schlecht reimt. Besser stimmt es mit jener Anschauung überein, daß die Frauen an den böotischen Agrionien im Frühlingsmonat Agrionios = Elaphebolion den entflohenen Dionysos suchten und ihn in Lakonien in der Gestalt einer schönen Traube wieder fanden (u. S. 598 bzw. S. 584).

Es wurde schon nachgewiesen (o. S. 320 ff.), daß die Vorstellung von dem göttlichen Kind für die vorgriechische Religion bezeichnend war und in mehreren Spuren in der griechischen Religion und Mythologie bewahrt blieb. Da die bisher angeführten Nachrichten einer späten, vom Synkretismus durchtränkten Zeit entstammen, ist es wichtig, daß die Vorstellung sich in viel ältere Zeit hinauf verfolgen läßt. Das Dionysoskind nimmt eine zentrale Stellung in der orphischen Lehre ein, die auf dionysischen Mythen aufgebaut ist (u. S. 685 ff.) und spätestens im 7. Jahrhundert entstand; das Dionysoskind muß schon in dieser Zeit und noch früher bekannt gewesen sein. Denn in der homerischen Erzählung von dem Übergriff des Lykurgos gegen Dionysos und seine Frauenschar heißen die Frauen *τιθῆναι*, Ammen, Pfliegerinnen. Es geht nicht an, das Wort dadurch zur Bedeutungslosigkeit hinabzudrücken, daß man die Ammen für Mänaden erklärt. Sie sind es zwar bei Homer, und Dionysos ist bei ihm kein Kind; wenn aber das Wort *τιθῆναι* für die Frauen, welche Dionysos umgeben, gebraucht wird, muß es einmal in seiner wirklichen Bedeutung gebraucht worden sein; die Ammen müssen ein kleines

Name einer Göttin in hethitischen Texten in den Formen *Hebe* oder *Hepit* zurückkehrt.

¹ Plut., de Is. p. 365 A, θύουσιν οἱ Ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην.

² Ich muß meine in der ersten Auflage und nochmals MMR.² S. 565 geäußerte Meinung, daß es sich auf das Erwecken des Dionysos im Frühling bezieht, zurücknehmen; für die Begründung s. meinen Aufsatz Dionysos Liknites, Bull. soc. des lettres Lund, 1951–52: I S. 10 ff. Es ist mir nicht möglich, den scharfsinnigen Ausführungen von R. Vallois, BCH. LV, 1931, S. 258 ff., zu folgen, der nachweisen will, daß die Erweckung des Liknites in dem Monat Dadaphorios geschah

und mit der Aussaat verbunden war. Die schwer verstümmelte 6. Strophe des Philodamos läßt keine sichere Restitution zu. Das Liknon diene neben anderen Geräten immer zur Reinigung des Getreides nach dem Dreschen; Sternmythologie ist viel zu spät, um zur Aufklärung alter Riten dienen zu können.

³ Plut., de Is. p. 365 A. Δελφοὶ τὰ τοῦ Διόνυσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι; Philochoros, fr. Hist. Graec. ed. Müller, 22, ἔστιν ἰδεῖν τὴν ταφὴν αὐτοῦ ἐν Δελφοῖς παρὰ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν χρυσοῦν· βάθρον δέ τι εἶναι ὑπονοεῖται ἡ σαρὰς, ἐν ᾧ γράφεται· ἐνθάδε κεῖται θανὼν Διόνυσος ὁ ἐκ Σεμέλης. Der goldene Apollon stand in dem Innersten des Tempels, Paus. X 24, 5.

Kind zu pflegen gehabt haben. Ein anderer Rest dieser Vorstellung und zugleich eine Bestätigung findet sich darin, daß die Szene nach dem hochheiligen Nyseion verlegt wird, an den Ort, wo nach dem Mythos Dionysos gepflegt wurde. Die homerische Erzählung, welche das erste Zeugnis der orgiastischen Frauenfeier ist, hat diese Hinweise auf die Pflegerinnen des Dionysoskindes, ohne ihrer wahren Bedeutung bewußt zu sein, in sich aufgenommen. Sie zeigt noch einen auffallenden Zug, nämlich daß Dionysos sich dadurch rettet, daß er ins Meer untertaucht, was auf seine Beziehungen zum Meer deutet, auf die noch zurückzukommen ist (u. S. 582f.). In dieselbe Richtung weist der geläufige Mythos von der Geburt des Dionysos. Seine Mutter Semele ist nur da, um ihn zu empfangen und zu gebären.¹ Das Kind wird nach Nysa, einer mythischen Gegend, gebracht und dort von den nysäischen Nymphen gepflegt, ein Mythos, der schon dem homerischen Dichter vorgelegen haben muß. Das Dionysoskind wird also, von seiner Mutter verlassen, von Naturwesen gepflegt, wie es dem göttlichen Kind der vorgriechischen Religion eigen ist.

Die Vorstellung von dem Kind, das mit dem Aufblühen der Vegetation geboren, von Naturmächten gepflegt wird und mit dem Absterben der Vegetation stirbt, ist vorgriechisch. Sie kehrt in der lydisch-phrygischen Dionysosreligion wieder und findet sich auch in Griechenland; hier erscheint aber das Dionysoskind ohne Beziehung auf den Wechsel der Jahreszeiten. Diese Tatsachen führen auf ein umfassendes Problem. In Griechenland ist Dionysos ein Einwanderer. Bei den Thrakern ist nichts von diesem Vorstellungskreis überliefert, und es wäre übereilt, ihnen diesen ohne weiteres vermutungsweise zuzuschreiben. Viel wahrscheinlicher ist, daß die nach Kleinasien eingewanderten thrakischen Stämme ihn von der einheimischen Bevölkerung übernommen und auf ihren Gott Sabazios übertragen haben. Der andere Name des Gottes, Bakchos, ist lydischen Ursprungs. Da die vorgriechische Bevölkerung nicht nur Griechenland, sondern auch Teile von Kleinasien, besonders die Südwestecke, bewohnte, kommt man nicht umhin, die Frage aufzuwerfen, ob nicht vorgriechisches Erbe in den lydisch-phrygischen Dionysos aufgenommen worden ist und in ihm fortlebte. Jener Vorstellungskreis ist so eigenartig, daß es schwerfällt, einen Zusammenhang zu bestreiten. Wenn es sich so verhält, so ist dieses Erbe mit Dionysos von Kleinasien über das Meer nach Griechenland zurückgewandert. Andererseits kam Dionysos mit dem Orgiasmus von Thrakien. In Griechenland bestanden alte, zurückgedrängte Neigungen der unterjochten Bevölkerung zu einem ekstatischen Kult, besonders einem Vegetationskult dieser Art, der vielleicht im geheimen fortlebte. Dies bahnte Dionysos den Weg, sein Erscheinen ließ die alten Neigungen hell auflodern. So wird sein Siegeszug viel verständlicher, als wenn er mit etwas ganz Neuem gekommen wäre.

¹ Sein Einnähen in den Schenkel des Zeus und seine zweite Geburt daraus gestehe ich nicht erklären zu können; ein bloßer Hinweis auf die anderen wunderbaren Geburten der Mythologie genügt nicht ganz. Was die Offenbarung des Zeus unter Blitz

und Donner anbelangt, so ist man versucht, an die Naturmythologie, die Frühlingsgewitter, zu denken. Die phrygischen Inschriften stellen Zeus und Semele (δῖος ζεμελῶ) nebeneinander; s. o. S. 568.

Das zuletzt Gesagte betrifft hauptsächlich den orgiastisch erregten Kult, der, wenn man nach den späten Zeugnissen über den phrygischen Dionysos und seine Verwandtschaft mit dem vorgriechischen Vegetationskult urteilt, dem lydisch-phrygischen Dionysos nicht fremd war. Diesem Dionysos war aber auch eine klare Beziehung auf die Jahreszeiten eigen; er war ein ausgesprochener Vegetationsgott. Der thrakische Dionysos mag es auch gewesen sein; in der Form, in der die Griechen ihn aufnahmen, den winterlichen Orgien, war dies verwischt, er war der Gott einer ekstatischen Bewegung, die ihr eigener Zweck war. Wir werden bald darauf zurückkommen, daß Vegetationsriten und andere Beziehungen auf die Vegetation einen breiten Platz im Kult des Dionysos einnehmen; sie verbinden sich viel natürlicher mit dem lydisch-phrygischen als mit dem thrakischen Dionysos; an jenen findet alles Derartige einen natürlichen Anschluß, wenn auch die Beziehung auf die Phasen des Jahres in einem Land, in dem der Gegensatz zwischen Winterschlaf und Sommerblüte der Vegetation nicht mit der deutlichen Schärfe wie im nordwestlichen Kleinasien hervortrat, gegen andere Riten zurücktrat. Zwei Feste des Dionysos, die Anthesterien und die Lenäen, sind gemeinjonisch, während Dionysosfeste sonst überall nur vereinzelt begegnen. Dieses Verhältnis bezeugt eine alte und starke Verbreitung des Dionysoskults unter den Joniern, was wohl so zu erklären ist, daß die Jonier eine dem öffentlichen Kult besser angepaßte Form des Dionysoskults als den reinen Orgiasmus, d. h. den lydisch-phrygischen Vegetationskult, sich angeeignet hatten. Ist dies richtig, dann muß dieser Dionysos über das Meer nach Griechenland gekommen sein; Dionysos hat denn auch wirklich Beziehungen zum Meer. In Athen und anderen jonischen Städten zog er auf dem Schiffskarren ein; damit hängt das im homerischen Hymnus erzählte Abenteuer mit den tyrrenischen Seeräubern zusammen. Bei Homer nimmt er seine Zuflucht im Meer und in Pagasai hieß er *πελάγιος*.¹

4. Dionysos als Vegetationsgott. Den Griechen fiel es schwer, sich Götter in Kindesgestalt zu denken, sie verlangten die vollentwickelte Kraft auch in der äußeren Erscheinung. So ging das göttliche Kind in die Mythologie über, es fehlt im Kult mit unbeträchtlichen Ausnahmen; auch die Söhne des Zeus wurden zu kräftigen Jünglingen. So ist es der erwachsene Dionysos, dessen Epiphanie in dem Frühlingsfest der Anthesterien dargestellt wird, wo er auf dem Schiffskarren, von Silenen begleitet, in die Stadt einfährt. Die Verbreitung des Festes² im jonischen Gebiet geht aus der Häufigkeit des Monatsnamens in den jonischen Kalendern hervor; ein paar inschriftliche Zeugnisse besagen demgegenüber nur wenig. Aus Smyrna wird eine dionysische Schiffsprozession im Frühling im Monat Anthesterion erwähnt;³ am besten ist das Fest aus Athen bekannt.⁴ Die Anthesterien waren ein aus verschiedenen

¹ Theopomp in Schol. Townl. Ω 428 = F. Gr. Hist. 115, 352 Jacoby; E. Maaß, *Διό- νυσος πελάγιος*, *Hermes* XXIII, 1888, S. 70 ff. Jedoch stellt sich der Verdacht ein, daß er gerade hier so genannt wurde auf Grund der homerischen Erzählung von seiner Flucht ins Meer zu Thetis. Vgl. *ἀλωτός*, Philochoros, F. H. Gr. fr. 194 Müller.

² Nilsson, *Gr. Feste* S. 267 ff.; schon in dem Fluch der Teier, IGA. 497 = SGDI. 5632.

³ Philostr., *vit. soph.* I 25, 1; Arist. *rhet.* XIV p. 373; XXII p. 440 Dindorf.

⁴ M. P. Nilsson, *Studia de Dionysiis atticis*, Diss. Lund 1900 S. 115 ff.; Sammlung der Quellenstellen S. 148 ff.; Deubner,

Teilen bestehendes Fest; sie umfaßten den Vorabend, die Pithoigien, die Choen, d. h. die Einsegnung des neuen Weines und das Wetttrinken, und schließlich das Seelenfest der Chytren, auf deren Riten sämtlich unten zurückzukommen ist. Die Prozession, in der Dionysos von Silenen umgeben in einem Schiffskarren einherfuhr, ist in Athen nur durch schwarzfigurige Vasen (Taf. 36, 1) bekannt; daß sie an den Anthesterien stattfand, stellt die Parallele aus Smyrna sicher.¹ Hier sei noch auf einige andere Vasen verwiesen, welche Dionysos im Schiff darstellen,² sowie auf das im homerischen Hymnus erzählte Abenteuer mit den tyrrhenischen Seeräubern und die Verse des Hermippos, eines Dichters der alten Komödie, welche all die herrlichen Güter beschreiben, die herbeikommen, seitdem Dionysos übers Meer fährt.³ Die Epiphanie des Dionysos im Frühling wurde zur Eröffnungsfeier der Schifffahrt, weil er übers Meer herkam. Mit dieser Epiphanie sind die aus Priene, Milet und Ephesos bekannten Katagogien des Dionysos zu vergleichen, obgleich es nicht bekannt ist, zu welcher Zeit im Jahre sie gefeiert wurden.⁴

Der Gesamtname des Festes, Ἀνθεστήρια, bezeichnet es als das Blütenfest, und es wird im Frühling gefeiert, wenn die Blüten eben sich entfalten – die geeignete Zeit für die Epiphanie⁵ des Vegetationsgottes.⁶ So wurde Dionysos auch Blütengott genannt; Anthister auf Thera und Anthios in Phlya.⁷ Zu dieser Epiphanie des Frühlingsgottes paßt die heilige Hochzeit vorzüglich, die an den Anthesterien zwischen Dionysos und der Gattin des höchsten sakralen Beamten, des Archon-Königs, in dessen Amtlokal, dem Bukoleion, stattfand.⁸ Welcherart die geheimen Riten waren, die die Königin in dem

Att. Feste S. 93 ff.; ders., Das attische Blütenfest, N. Jahrb. f. Wissenschaft und Jugendbildung VI, 1930, S. 606 ff.

¹ Andere schreiben sie merkwürdigerweise den großen Dionysien zu, vor allem A. Frickenhaus, Der Schiffskarren des Dionysos in Athen, Arch. Jahrb. XXVII, 1912, S. 61 ff., wo die Vasen gut veröffentlicht sind, und noch E. Bette, Hermes LXI, 1926, S. 463. Dagegen Nilsson, Arch. Jahrb. XXXI, 1916, S. 323 ff. = Opusc. I S. 188 ff.; Deubner, Att. Feste S. 102; ders., Dionysos und die Anthesterien, Arch. Jahrb. XLII, 1927, S. 172 ff.; W. Wrede, Athen. Mitt. LIII, 1928, S. 82; E. Buschor, ebd. S. 100.

² Frickenhaus a. a. O. S. 75 ff.

³ Hermippos fr. 63 Kock aus Athen. I p. 27 D.

⁴ Priene o. S. 576 A. 3; Milet S. 576; Ephesos, H. Usener, Acta S. Timothei, Progr. Bonn 1877, S. 11; vgl. E. Maaß, Orpheus, 1895, S. 56 A. 61; Deubner, Att. Feste S. 103 f.

⁵ Auf die Epiphanie des Dionysos im Frühling, vielleicht an den Anthesterien, bezieht sich ein in einer exegetischen Schrift zum späteren Dithyrambos zitiertes Dichterfragment, ἀναβόασον αὐτῶι, Διόνυσον ἀ[ει]-σομεν ἱεραῖς ἐν ἡμέραις δώδεκα μήνας ἀπόντα· παρὰ δῶρα, παρὰ ἀνθῆ, Mitt. aus der Papyrussammlung der Nationalbibliothek

in Wien (Pap. Erzherzog Rainer) N. S. 1. Folge, 1932, S. 138, XXII (Frg. 19996a) II Kol. 2.

⁶ Das formale Bedenken, daß das Wort nicht aus ἀνθεῶν hergeleitet werden kann, erledigt sich durch den Nachweis, daß dieses Verb eine Analogiebildung ist und daß es regelrecht aus ἀνθεσ- gebildet ἀνθέσσω lauten mußte; s. E. Fraenkel, Gesch. d. griech. Nomina agentis, Untersuchungen z. indogerm. Sprach- u. Kulturwiss. I, 1910, S. 162. Richtig erkannt schon von O. Hoffmann bei R. Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta, 1902, S. 44 f., der u. a. τέλος = τελεστήρια vergleicht.

⁷ Thera IG. XII: 3, 329, vervollständigt durch ein Fragment mit den entscheidenden Buchstaben, F. Hiller v. Gaertringen, Festschr. f. Benndorff, 1898, S. 224 f. Dionysos Anthios in Phlya, Paus. I 31, 4; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 267 A. 5. Man lese den herrlichen Frühlingsdithyramb, den Pindar, fr. 75 Bergk⁴, für die Athener gedichtet hat, in dem Dionysos in dem Mittelpunkt steht; er ist für ein Frühlingsfest geschrieben; man möchte nur wissen, für welches.

⁸ Siehe o. S. 121 f. mit S. 122 A. 1; für die viel diskutierten Einzelheiten ist auf die dort angeführte Literatur zu verweisen. Ob der Name des Lokals, Βουκολεῖον, auf den Stier-Dionysos zu beziehen ist, ist zweifelhaft.

Tempel des Dionysos ἐν λίμναις, von vierzehn γεραραί unterstützt, verrichtete, können wir nicht wissen. Eine dionysische Frühlingsfeier mit durchsichtiger und wohl neuerer Symbolik ist aus Migionion nahe Gytheion in Lakonien überliefert; im Anfang des Frühlings wurde dort zu Ehren des Dionysos ein Fest gefeiert, bei dem man u. a. vorgab, eine schöne Traube gefunden zu haben.¹ Wir müssen hier auf die Lenäen zurückkommen wegen der Vorschriften in den mykonensischen Fasten.² Am 10. Lenaion fand ein Mysterienfest der Frauen statt, bei dem der Demeter, der Kore und dem Zeus Buleus geopfert wurde (o. S. 464), am 11. wurde der Semele, am 12. dem Dionysos Leneus ein Jahresopfer gebracht und außerdem zum Besten der Früchte dem Zeus Chthonios und der Ge Chthonia schwarze Tiere geopfert. Man würde in dieser Reihe gern einen zusammenhängenden Komplex sehen, und das Opfer für den Dionysos Leneus wird am Lenäentag dargebracht; der Monat heißt Lenaion. Von dem vermuteten Orgiasmus gibt es jedoch keine Spur, alles bewegt sich im Kreis der fruchtbarkeitsspendenden Erdgottheiten. Ob man hieraus schließen darf, daß die Lenäen einen solchen Charakter hatten, ist eine offene Frage. Diese Fasten entstammen einer Neuordnung der hellenistischen Zeit um 200 v. Chr., in der man auf neue Einflüsse gefaßt sein muß, welche die alten Kulte umgestalteten.

Es wurde schon bemerkt (o. S. 126), daß der Maizweig im Kult des Dionysos vorkam. Darauf scheinen ein paar Beinamen des Dionysos sich zu beziehen. Auf Kos wurde im Monat Boedromion, der sich innerhalb des Jahres nicht genau festlegen läßt, aber jedenfalls in den Frühling fiel, dem Dionysos Σκυλλίτας drei Opfer an verschiedenen Tagen gebracht;³ das Epitheton ist aus der Hesychglosse σκυλλίς· κληματίς zu erklären. In einer anderen koischen Inschrift begegnet Dionysos θυλλοφόρος;⁴ nach Hesych ist θύλλα· κλάδους ἢ φύλλα. Mit dem Baumkult wird Dionysos durch einige weitere Beinamen verbunden. Dem Dionysos δενδρίτης opfern fast alle Griechen nach Plutarch,⁵ δενδρεύς heißt er in einer Glosse, ἐνδενδρος in Böotien. Dabei erinnere man sich, daß sein Aphidryma in Magnesia a. M. in einem gespaltenen Baumstamm zu Vorschein kam und daß noch in den letzten Tagen des Heidentums die Bauern einen Baumstamm aufpflanzten und als Dionysos verehrten.⁶ Ferner wird Dionysos besonders in Verbindung mit dem Feigenbaum gebracht,⁷ und zuletzt ist das rätselhafte und verschieden geschriebene Epitheton Φλεύς, Φλέος, Φλοιός zu erwähnen, das nach den Angaben der Alten hierher zu gehören scheint.⁸ Vielleicht darf die Geißelung der Frauen an dem

¹ Paus. III 22, 2.

² SIG.³ 1024 = FS. 4 Z. 15 ff.

³ SIG.³ 1025 = FS. 5 Z. 45, 58, 64. Die κληματίς auch in der Prozession der ländlichen Dionysien, s. u. S. 591.

⁴ SIG.³ 1012, Verkaufsurkunde.

⁵ Plut., quaest. conviv. p. 675; F. Studemund, Anecdota I S. 268; Hesych s. v. ἐνδενδρος; ob der letzte mit dem περικιόνιος in Theben (o. S. 572 A. 5) zu identifizieren ist, ist unsicher.

⁶ Maximus Tyr. 8, 1, γεωργοί Διόνυσον τιμῶσι πῆξαντες ἐν ὀρχάτῳ αὐτοφυῆς πρέμνον, ἀγροικίδον ἄγαλμα.

⁷ Σοκίτης in Lakonien; daher μελίχιος auf Naxos genannt, Sosibios bei Athen. III p. 78 C; σκακῆς Hesych s. v.

⁸ Plut., quest. conviv. p. 683 F, τὴν χλωρότητα καὶ τὸ ἄνθος τῶν καρπῶν φλόον προσγορεύειν· εἶναι δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων τινάς, οἱ Φλοιὸν Διονύσου φθούσαι; Aelian, V. H. III 41, ὅτι τὸ πολυκαρπεῖν οἱ ἀρχαῖοι ὠνόμαζον φλύειν· ὅθεν τὸν Διόνυσον Φλεῶνα ἐκάλουν. Διόνυσος Φλεύς, Herodian I p. 400 Lenz; Δημητριασταὶ καὶ Διονύσου Φλέω μύσται in Ephesos, Greek Inscr. in the British Museum, III: 2, 595. Priene o. S. 576 A. 3.

Dionysosfest Skiereia in Alea als Fruchtbarkeitszauber gedeutet werden;¹ andererseits erinnert die trieterische Periode an die Orgien. Eine rotfigurige Vase aus Gela (Taf. 35, 1) zeigt Dionysos vor einem Baumheiligtum; da solche sonst erst in der hellenistischen Zeit dargestellt werden, müssen sie als für ihn besonders charakteristisch empfunden worden sein.

5. Der Weingott. Das Ergebnis dieser Musterung der Zeugnisse für die Rolle des Dionysos im Vegetationskult ist magerer ausgefallen, als man nach einer verbreiteten Meinung glauben möchte. Das hängt sicherlich damit zusammen, daß seine Funktionen in dieser Beziehung sich spezialisiert haben; er war der Gott der Rebe und des Weins geworden, vielleicht schon bei Homer (o. S. 565) und ausgesprochen bei Hesiod,² eine Seite seines Wesens, die mehr als alles andere bekannt ist und im Lauf der Zeiten immer stärker hervorgehoben wurde. Gott des Weines ist Dionysos als Gott der Vegetation und der Baumzucht – mit der agrarischen Fruchtbarkeit hat er nichts zu tun –, nicht als Gott der Orgien. Denn obgleich es wiederholt behauptet wird, daß der Rauschtrank³ benutzt wurde, um die orgiastische Verzückung hervorzurufen, gibt es kaum Zeugnisse dafür (vgl. o. S. 570 u. 589).

Der Weinbau ist aber in Griechenland viel älter als Dionysos, und so ist Dionysos nachträglich in die mit dem Weinbau verbundenen Bräuche hineingekommen, soweit er mit ihnen in Verbindung gebracht wurde. Solche Festbräuche kamen bei der Beschneidung der Weinstöcke vor; in einigen Fällen wird Derartiges auch ohne Beziehung auf Dionysos überliefert.⁴ In den Haloen, welche auf den Weinbau bezogen werden, erscheint Dionysos neben Demeter (o. S. 466f.). In diesem Zusammenhang ist auch das attische Schaukelfest, die αἰώρα, zu erwähnen, das höchstwahrscheinlich mit den Anthesterien verbunden war.⁵ Es soll zur Sühnung eingesetzt worden sein, weil die Tochter des Ikarios, Erigone, sich erhängt hatte aus Gram über den Tod ihres Vaters, der im Auftrag des Dionysos den Weinbau verbreitete, von den Bauern aber, die sich vergiftet glaubten, erschlagen wurde. Ein anderes Aition verpflichtet die Aiora mit den Choengebräuchen und läßt Erigone Schwester des Orestes sein. Das Schaukeln wird auch aus Kolophon erwähnt,⁶ so daß der Brauch wohl verbreiteter war. Er ist verschieden gedeutet

¹ Paus. VIII 23, 1; Nilsson, Gr. Feste S. 299; Ada Thomsen, AfRw. IX, 1906, S. 403.

² Hesiod fr. 121 Rzach³ aus den Eöen; Theog. V. 941 u. Op. V. 614, trägt er den bezeichnenden Namen πολυγῆγής.

³ Harrison, Proleg. S. 414 ff., hat nachzuweisen versucht, daß in dem Heimatland des Dionysos, Thrakien, statt des Weines ein anderer Rauschtrank, das Bier, benutzt wurde, und darauf die Epitheta βρόμιος, βραίτης und den Namen Σαβάκιος zurückgeführt; sogar τραγωδία soll Speltgesang (τράγος Spelt) bedeuten. Ihre etymologische Zusammenstellungen sind nicht überzeugend; s. dagegen P. Perdrizet, Cultes et mythes du Pangée, Annales de l'Est XXIV: 1, 1910, S. 60 ff. Die Lesung βραῖτα in dem Hymnus des Philodamos wird an-

gezweifelt; Vollgraff schlägt vor: αἰσσοχαῖτα, Mnemosyne XXXIII, 1905, S. 379f.; BCH. XLVIII, 1924, S. 103 ff.; Vallois ὁρεσιβραῖτα ebd. LV, 1931, S. 246.

⁴ Hesych s. v. βίσβην und παγκλάδια, in Messapien bzw. auf Rhodos.

⁵ F. Hauser bei Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei, Text, III S. 28 ff. zu Taf. 125 (Taf. 37, 2), mit Wahrscheinlichkeit auf die Aiora bezogen; Nilsson, Die Anthesterien und die Aiora, Eranos XV, 1916, S. 187 ff. = Opusc. I S. 145 ff. F. Boehm, Das attische Schaukelfest, Festschr. f. Ed. Hahn, 1917, S. 280 ff.; Deubner, Att. Feste S. 118 f.; dazu Nilsson, Sitz.-Ber. Akad. München 1930 H. 4 S. 12 ff. = Opusc. I S. 414 ff.

⁶ Aristot. bei Athen. XIV p. 618 E.

worden, als Sühnung oder als Fruchtbarkeitszauber. Bei dem Schaukeln wurde ein ἀλῆτις genanntes Lied gesungen, auch das Fest und der Tag wurden so genannt; man hat den Namen auf einen apotropäischen Ritus, ein Umherwandeln in den Weingärten, oder auf das Umherirren der ihren Vater suchenden Erigone bezogen. Der Sinn der Bräuche ist dunkel, sie sind zur Volksbelustigung geworden; dagegen haben sie eine feste Verbindung mit dem weinreichen Gau Ikaria, der heute στὸ Διόνυσο heißt. Sein Eponym ist es, der im Auftrag des Dionysos den Weinbau verbreitete. Auf attischen Vasen wird Dionysos wie Triptolemos auf dem beflügelten Wagen sitzend dargestellt. Oder ist er Ikarios zu nennen?¹

Besondere Weinbaufeste sind, wie sich zeigt, spärlich. Auffallend ist, daß nur ein paar Weinlesefeste erwähnt werden. Daß die Karneen, wenigstens zum Teil, ein solches waren, zeigt der Name der Staphylodromen (o. S. 532), Dionysos fehlt aber bei ihnen. Dagegen hat er teil an den attischen Oschophorien, einem der Athena Skiras zugehörigen Fest, an dem zwei Jünglinge einen Rebzweig voll Trauben trugen und eine Prozession unter Gesang von dem Heiligtum des Dionysos nach dem der Athena Skiras zog (o. S. 125; Taf. 34, 5). Darauf folgte wie an den Karneen ein Wettlauf, und der Sieger erhielt einen πενταπλόα genannten Trunk.² Schließlich wird ein Weinlesefest in attischen Privatfasti der Kaiserzeit erwähnt.³ Dies ist nicht viel. Baumzucht und Fruchtlese haben wenig Anlaß zu allgemeinen Festen gegeben, – ebenso verhielt es sich übrigens mit der Getreideernte.

Schon Hesiod nennt den Wein die Gabe des freudenreichen Dionysos. Die immer wiederkehrenden Attribute des Gottes auf den Vasenbildern sind der Kantharos und der Rebzweig. Der Wein hat seine feste Stelle in den dionysischen Riten, aber keineswegs so, daß das Trinken ein sakramentaler Akt wäre oder zur Erregung der dionysischen Ekstase diene, vielmehr handelt es sich um die Einsegnung oder die wunderbare Entstehung des Weines. Im Frühling ist die zweite Gärung des Weines beendet; er ist fertig. Daher wurde der neue Wein in Athen an den Anthesterien eingeseget, auf daß sein Genuß unschädlich und bekömmlich sei. Eine Vorfeier mehr privaten Charakters fand am Vortag, dem 11. Anthesterion, statt, die Pithoigien; man öffnete die Fässer und ließ alle vom jungen Wein kosten. In Böotien opferte man bei derselben Gelegenheit am 6. Prostatérios = Anthesterion dem Agathos Daimon, dem sonst ein Schluck ungemischten Weins bei dem täglichen Mahl gespendet wurde.⁴ Die feierliche Einsegnung vor dem Gott fand am

¹ Z. B. E. Gerhard, Auserlesene Vasenbilder Taf. 41, wo die beiden Darstellungen Gegenstücke bilden.

² Proklos, Chrestom., bei Photios, Bibl., cod. 139 p. 322 A Bekker. Der Wettlauf irtümlich an die Skira verlegt, Athen. XI p. 495 F. Mehr bei Deubner, Att. Feste S. 142 ff. Daß das Fest der Athena Skiras gehört, ist jetzt gegen Deubner bewiesen durch die Inschrift der Salaminioi, die dabei eine Hauptrolle spielten, Hesperia VII, 1938, S. 1 ff., bes. S. 36 ff.; er verteidigt jedoch energisch seine Ansicht, Das attische Weinlesefest, Abh. Akad. Berlin

1943: 12.

³ IG. III² 1367 = FS. 3 Z. 7 f. am 18. Boedromion. Das Kelterfest erscheint erst in nachchristlicher Zeit und wird mystisch ausgedeutet, s. Nilsson, Eranos a. a. O. S. 191 f. bzw. 157 – Hesych s. v. προτράγαια ἑορτὴ Διονύσου καὶ Ποσειδῶνος.

⁴ Siehe bes. Plut., quaest. conviv. p. 655 E; nebst den anderen Belegen gesammelt bei Nilsson, Studia de Dionysiis atticis, Diss. Lund 1900, S. 149 ff. Deubner, Att. Feste S. 94 f., bezieht die Phanodemosstelle unrichtig auf die Pithoigien (s. u. S. 587); so zögernd auch Buschor, Athen.

folgenden Tag, dem 12., statt, der Choes,¹ das Kannenfest, genannt wurde, weil dabei ein jeder den Wein in seiner eigenen Kanne vor sich hatte und die Zechgenossen nicht wie gewöhnlich aus einem gemeinsamen Mischgefäß schöpften.² Das Trinken gestaltete sich zu einem Wottrinken, und selbst die kleinen Kinder erhielten ihren Anteil. Die Zulassung der Kinder zu den Choen im dritten Lebensjahr war ein Zeichen, daß sie dem zartesten Kindesalter entwachsen waren. Sie bekamen dabei als Gaben Kännchen, von denen eine große Zahl erhalten ist.³ Der Verfasser der Rede gegen Neaira teilt mit,⁴ daß im Heiligtum des Dionysos Limnaios, das nur einmal des Jahres, am 12. Anthesterion, geöffnet wurde, eine Stele mit Vorschriften über die Obliegenheiten der Basilinna stand, welche dem Gott zur Gemahlin gegeben wurde (o. S. 121 f.), viele geheime Opfer verrichtete und die Gerären, die ihr bei den Opfern behilflich waren, vereidigte. Eine andere Notiz sagt, daß die Gerären vierzehn Frauen waren, welche die Opfer an Dionysos ἐν λύμαις verrichteten.⁵ Weiter führen zwei Nachrichten des Atthidographen Phano-demos. Nach der einen brachte man an den Choen zum Schluß die Kränze zu der Priesterin im Heiligtum ἐν λύμαις und goß dort die Neige des Weins aus.⁶ Nach der anderen trugen die Athener den aus den Fässern geschöpften Wein herbei und mischten ihn im Heiligtum des Dionysos ἐν λύμαις vor dem Gott, worauf sie selbst davon kosteten.⁷ Dies ist der Ritus, durch welchen der Wein vor dem Gott eingesegnet wurde, und er kann unmöglich, wie Deubner behauptet, auf den Pithoigentag verlegt werden. Die erstere Nachricht beschreibt den Anfang, die letztere den Schluß des Choengelages. Die Zeremonien werden in einer stattlichen Reihe von Vasenbildern dargestellt.⁸ Die wichtigsten dieser Vasen (Taf. 37, 1) zeigen vor dem schon

Mitt. LIII, 1928, S. 100. Über die Deutung der Pithoigen als einer Seelenfeier s. u. S. 597 f.

¹ Semni Papaspyridi-Karouzou, Choes, Amer. J. Arch., L, 1946, S. 122 ff., diskutiert einige Vasenbilder, darunter zwei neuveröffentlichte, mit unsicheren Ergebnissen.

² Nilsson a. a. O. S. 117 ff.; Belege S. 150 ff.; Deubner a. a. O. S. 96 ff.

³ Behandelt von G. van Hoorn, De vita cultuque puerorum, Diss. Amsterdam 1909, S. 83 ff.; von ihm, bes. L'idole de Dionysos Limnaios, Rev. arch. XXV, 1927, S. 104 ff.; Lentefest en Allerzielen, Mededelingen van het Nederlandsch Instituut te Rome VI, 1926, S. 21 ff.; vgl. ebd. IV, 1924, S. 9, und von Deubner a. a. O. für die Festriten weitgehend verwertet; vgl. Buschor a. a. O. S. 102. Die Choenkännchen sind jetzt gesammelt und herausgegeben von G. van Hoorn, Choes und Anthesteria, Leiden 1951. Katalog mit 1013 Nummern, 549 Abb. auf 72 Tafeln. Die schwarzfigurigen sind nachlässig gemalt und nicht zahlreich, von den rotfigurigen sind die besten älter als 425 v. Chr., die weitaus größte Anzahl gehört dem Ende des 5. und dem ersten Teil des 4. Jahrh. an. Leider hat der Verf. die chronologische Gruppierung zu

wenig beachtet. Der Text nimmt wenig Rücksicht auf die literarischen Zeugnisse und leidet von Überinterpretation der Vasenbilder, z. B. in bezug auf die Unterweltszenen, das Kultbild des Dionysos Limnaios, die Spiele. Bei der Interpretation hätte es mehr berücksichtigt werden sollen, daß diese Vasen eine äußerst populäre, nachlässig bemalte Massenware sind, bei der die Maler geläufige Motive aufgriffen, ohne sich um die Beziehung auf das Fest viel zu kümmern; der Verf. bemerkt selbst, daß es so bei den meisten schwarzfigurigen und vielen rotfigurigen Choenkännchen ist (S. 53 f.).

⁴ Ps.-Demosth. LIX 73 ff.

⁵ Hesych s. v. γεραιαί.

⁶ Bei Athen. X p. 437 D, περὶ δὲ τὸν χάρα τὸν ἑαυτοῦ ἕκαστον περιθεῖναι καὶ τῇ ἑρπείᾳ ἀποφέρειν τοὺς στεφάνους πρὸς τὸ ἐν Ἰλμναίς τέμενος, ἔπειτα θύειν ἐν τῷ ἱερῷ τὰ ἐπιλοιπα. Dies geschah nach Sonnenuntergang, also nach sakraler Rechnung an dem Chytren-tag, s. u. S. 596.

⁷ Ebd. XI p. 465 A, Φανόδημος δὲ πρὸς τῷ ἱερῷ φησὶ τοὺς ἐν Ἰλμναίς Διονύσου τὸ γλεύκος φέροντας Ἀθηναίους ἐκ τῶν πίδων τῷ θεῷ κινᾶναι, εἰθ' αὐτοῖς προσφέρεισθαι.

⁸ Gosammolt und auf die Lenäen bezogen

beschriebenen Idol des Dionysos (o. S. 572) einen Tisch mit Früchten oder Broten und ein oder zwei großen Mischgefäßen, aus denen Frauen in ruhiger Haltung Wein schöpfen und in Näpfe gießen. Es gibt nicht wenige Varianten. Sehr wichtig ist das Choenkännchen in der Sammlung Vlasto in Athen (Taf. 38, 1).¹ Auf einem kleinen Tisch steht ein Liknon, in dem die bärtige Maske des Dionysos liegt; der Kopf trägt ein Diadem mit Efeublättern, und Efeuzweige umranken das Liknon. Links bringt eine Frau Opfergaben auf einem flachen Korb oder großen Teller, rechts eine andere in einem Kantharos Wein, den sie aus einem hinter ihr stehenden Mischgefäß geschöpft hat. Die Elemente dieser Darstellung sind dieselben wie auf den anderen Vasen, sie stellt aber die Vorbereitung dar; die Maske, die an dem Pfahl aufgehängt werden soll, wird hergebracht. Dieses Bild entscheidet endgültig die Zugehörigkeit der besprochenen Vasengruppe zu den Choen, denn niemand wird glauben, daß ein Ritus der Lenäen auf diesem sorgfältig gemalten Choenkännchen dargestellt ist. Die Vase in München (Taf. 36, 2), auf der das Idol fehlt, zeigt das Mischen des Weines vor einer Säulenhalle, also in einem Heiligtum. Auf anderen fehlt der Tisch, und ein paarmal wird ein Mänadentanz dargestellt.² Es war unvermeidlich, daß dieses geläufige Thema sich in eine dionysische Darstellung einschlich; der Mänadentanz ist aber deutlich sekundär, die große Mehrzahl der Darstellungen ist durch ruhige Bewegungen ausgezeichnet. Wenn der neue Wein rituell eingesegnet werden sollte, konnte dies nicht ein jeder für sich tun, sondern die Priesterin des Gottes hatte es zu besorgen, entweder die Basilinna oder eine andere; bei der Menge der Teilnehmer brauchte sie Gehilfinnen und wurde wohl von den vierzehn Gerären unterstützt. Phanodemos und die Vasen lehren, wie die Zeremonie vor sich ging. Der Wein wurde nach dem Heiligtum getragen, wo die Priesterinnen ihn vor dem Gott mischten, selbst davon kosteten und ihn dann unter die Athener verteilten. Diese letzte Szene fehlt auf den Vasen als weniger charakteristisch. Daraus erklärt sich auch der Brauch, von dem das Kannenfest seinen Namen hat; ein jeder trug den eingesegneten Wein in einer Kanne aus dem Heiligtum. Was die ursprüngliche Bedeutung des Ritus

von A. Frickenhaus, Lenäenvasen S. 72, Berliner Winckelmannsprogramm 1912. Nachträge von Nilsson, Eine Anthesterienvase in München, Sitz.-Ber. Akad. München 1930 H. 4 = Opusc. I S. 414 ff.; eine neue schwarzgl. Anthesterienvase, Bull. Soc. des Lettres de Lund, 1933, III = Opusc. II S. 457 ff. (die Vase ist nunmehr im Nationalmuseum zu Stockholm). Die von Nilsson, Arch. Jahrb. XXXI, 1916, S. 329 = Opusc. I S. 198 ff. aufgestellte und fast allgemein gebilligte Deutung der Vasen mit Hilfe der Heranziehung der Phanodemosstelle wird von Deubner in seinen schon angeführten Arbeiten energisch bestritten; zuletzt: Eine neue Lenäenvase, Arch. Jahrb. XLIX, 1934, S. 1 ff. Vermittelnd E. Coche de la Ferté, Les Ménades et le contenu réel des représentations de scènes bacchiques autour de

l'idole de Dionysos, Rev. arch. 1951 II S. 12 ff.

¹ van Hoorn, a. a. O. Abb. 38, Nr. 271 des Katalogs S. 97, dem Eretriamaler um 425 v. Chr. zugeschrieben, Beazley, Attic red-figure Vase-Painters, 1942, S. 275. Ausführlicher van Hoorn, La resurrection de Dionysos Liknites, Bulletin van de Vereniging tot Bevordering der Kennis van de antieke Beschaving te 's Gravenhage, XXIV-XXVI, 1949-51, S. 7 ff.; Nilsson, Dionysos Liknites S. 1 ff. (zitiert o. S. 580 A. 2).

² Auf der Schale des Hieron in Berlin ist der Tisch durch einen Altar ersetzt und ein Tanz der Mänaden dargestellt; auf dem schönen Stamos in Neapel sind der in gelassener Haltung Wein schöpfenden Frau Mänaden beigegeben; ebenso tanzen die Frauen auf der Stockholmer Vase (Taf. 37, 3).

betrifft, ist er wie gewisse Erstlingsopfer an der Ernte als die Aufhebung eines Tabus (o. S. 128 u. 530) gedeutet worden, wodurch der Genuß freigegeben wurde.

In dem Eid, den die Gerären ablegen, schwören sie, daß sie rein sind und die Theoinien und Iobakcheien dem Dionysos nach väterlicher Sitte und zu den richtigen Zeiten feiern. Letztere sind sonst nicht erwähnt.¹ Die Theoinien² waren, wie der Name zeigt, ein Weinfest; der Θεῖνος, der von den Dichtern als Gott der Orgien gefeiert wird,³ ist vermutlich aus dem Festnamen abstrahiert. Ein Tempel Θεῖνιον wird auch erwähnt,⁴ und die Theoinien werden als Opfer bezeichnet.⁵ Die meisten Notizen sind stark verkürzte Auszüge der Lexikographen aus einem Kommentar zu einer Rede des Lykurgos in einem Prozeß zwischen den beiden eleusinischen Priestergeschlechtern der Krokoniden und der Koironiden.⁶ Die Identifikation mit den ländlichen Dionysien beruht auf einer irrtümlichen Ausdrucksweise und wird einstimmig zurückgewiesen. Es erhellt, daß die Mitglieder dieser Geschlechter bei den Theoinien opferten; diese waren also wohl ein mit dem eleusinischen Kult irgendwie verbundener Gentilkult.

Bei den Orgien galt es als Zeichen der Epiphanie des Gottes, daß Milch, Honig und zumal Wein aus der Erde strömte;⁷ als Dionysos ein ausgesprochener Weingott geworden war, dachte man vorzüglich an den Wein. Auf Naxos gab es eine Weinquelle.⁸ Als Beweis dafür, daß Dionysos bei ihnen geboren war, beriefen sich die Teier darauf, daß einer Quelle in ihrer Stadt zu bestimmter Zeit Wein entströmte;⁹ das Wunder wird also an einem Fest stattgefunden haben. So war es auf Andros. Man glaubte, daß dort im Tempel des Dionysos an den Nonen des Januar, einem Tag, der Theodaisia genannt wurde, Wein aus einer Quelle strömte; aus einer anderen Nachricht geht hervor, daß das Wunder sich jedes zweite Jahr wiederholte.¹⁰ Die Zeit

¹ Siehe o. S. 575; es ist nicht sicher daraus, daß das Kultlokal der Iobakchen über dem Heiligtum ἐν λήμαις in späterer Zeit erbaut wurde, zu schließen, daß sie mit den Anthesterien zu verbinden sind.

² Die meisten Hss. haben die leichte Korruptel Θεῖνια. Nilsson, *Studia* usw. S. 104 ff.; Deubner, *Att. Feste* S. 148, der einige schwach begründete Verknüpfungen erwähnt; Artikel in PW. von W. Göber.

³ Aischyl. fr. 382 Nauck²; vgl. Lykophr. V. 1247 mit Schol.

⁴ Et. m.; Bekker, *Anecd. gr.* I p. 264 s. v. und Photios, der hinzufügt: ἀφ' οὗ καὶ γένοϛ; angezweifelt von Deubner u. Göber a. a. O., aber nicht unwahrscheinlich, da das Fest bestimmten Geschlechtern angehörte.

⁵ Hesych, s. v. Θεῖνια: θυσία Διονύσου Ἀθήναις καὶ θεὸς Θεῖνος Διόνυσος.

⁶ Am ausführlichsten Harpokr. s. v. Θεῖνιον: Λυκοῦργος ἐν τῇ διαδικασίᾳ Κροκονιδῶν πρὸς Κοιρωνίδας, τὰ κατὰ δῆμου Διονύσια Θεῖνια ἐλέγετο, ἐν οἷς οἱ γεννῆται ἐπέθουν.

τὸν γὰρ Διόνυσον Θεῖνον ἐλεγον, ὡς δηλοῖ Αἰσχύλος καὶ Ἰστρος ἐν ᾧ Συναγωγῶν.

⁷ Z. B. Eur., *Bacch.* V. 706 f. ἄλλη δὲ νάρθηκ' εἰς πέδον καθῆκε γῆς καὶ τῆδε κρήνη ἐξανῆκ' οἴνου θεός, daneben Wasser, Milch, Honig.

⁸ Steph. Byz. s. v. Νάξος aus einem hexametrischen Gedicht. Die Insel war in der Mythologie des Dionysos hochberühmt.

⁹ Diodor III 66.

¹⁰ Plin., *N.H.* II 231; vgl. XX XI 16 (ms. *theodosia, theodesia*); die leichte Emendation Welckers scheint bei dem Vorkommen gerade dieses Festnamens im Dionysoskult (s. 590 A. 2) gesichert; Nilsson, *Gr. Feste* S. 277; Paus. VI 26, 2. Der bei Plinius angegebene Tag entspricht selbstverständlich keinem Tag des griechischen Lunisolarkalenders, es ist aber wahrscheinlich, daß eine grobe Annäherung an den 12. Lemaion (= Gamelion) vorliegt, an dem die Lemäen gefeiert wurden; s. Deubner, *Att. Feste* S. 123. Man hat dies mit der Nachricht bei Epiphanius, haer. 51, 30 p. 495 Dindorf, von Quellen in Kibyra in Karien und Gerasa in Arabien, aus welchen

im Jahr scheint zu beweisen, daß das Fest die Lenäen waren;¹ die trieterische Periode erinnert an die Feier der Orgien.² An das Fest Thyia in Elis (o. S. 573f.) war ein Weinwunder angeschlossen, bei dem man, um die Ungläubigen zu überzeugen, die Tür des Zimmers, in das die Priester drei leere Kessel brachten, versiegeln ließ; am Morgen wurden dann die Kessel mit Wein angefüllt gefunden.³ Das sieht wie ein bewußter Trug aus, und wirklich beschreibt Heron derartige Apparate.⁴ Im Tempel B in Korinth sind gewisse Vorrichtungen gefunden worden, die man früher für Hilfsmittel zur Orakelgebung hielt, von denen man neuerdings aber annimmt, daß sie der Ermöglichung eines Weinwunders dienten.⁵ Alle diese Vorrichtungen gehören wahrscheinlich einer späteren Zeit an, in der Dionysos besonders als Gott des Weines galt. Ein verwandtes Wunder besteht darin, daß die Trauben an einem Tag reif werden; dies soll in Nysa, das am Parnaß oder in Euböa lokalisiert wird, stattgefunden haben.⁶ Man hat nicht ohne Wahrscheinlichkeit vermutet, daß dieses Wunder ein Reflex des Festes der Einsegnung des neuen Weines darstellt. Zu vergleichen ist die Auffindung des Dionysos in Gestalt einer Traube (o. S. 584). All dieses ist recht spät. Auf die Wundergeschichten ist wenig Wert zu legen, abgesehen davon, daß sie die Neigung der Zeit zeigen. Auf die vielen Mythen, die Dionysos in Beziehung zum Wein setzen, erübrigt es sich einzugehen; sie sind zum großen Teil spät.

6. Der Phallos im Kult des Dionysos. Der Phallos ist der stete Begleiter des Dionysos.⁷ Er scheint kaum in einer einzigen dionysischen Prozession gefehlt zu haben, die Teilnehmer banden sich ihn an, so daß er ein Requisit der komischen Schauspieler wurde, und er wird als choregisches Denkmal errichtet. Der Gott trägt ihn aber nie, dagegen sind seine Begleiter, die Silene und

am 6. Januar Wein strömte, zusammengestellt und zur Erklärung des Ursprungs des Epiphanienfestes verwendet; A. Meyer, Das Weihnachtsfest, 1913, S. 15 ff.; dieses Fest entstammt vielmehr dem ägyptischen Fest des Wasserschöpfens, K. Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1917 S. 435 ff.

¹ J. Vürtheim, Het Wijnwonder bij Dionysos advent, Mededelingen, Akad. Amsterdam IV, 1920, S. 452 ff. u. Class. Quarterly XIV, 1920, S. 92 ff., hält die *λῆναι* für Weinnymphen, was unglaublich ist.

² Θεοδαΐσια, welche als mit den Theoxenien gleichbedeutend aufgefaßt werden, kommen spärlich in anderen Kulturen vor; s. s. v. in PW. Dionysische Theodaisia (vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 279 f.) in Libyen, Suidas s. v. Ἀστυδρόμια — — — Θεοδαΐσια ἐορτή, ἐν ᾗ ἐτίμων Διόνυσον καὶ τὰς Νύμφας. Die aus Felseninschriften in Lindos, IG. XII:1, 791 ff., SIG.³ 1035, bekannten Theodaisien gehören eher dem Dionysos als dem Herakles an. Sie wurden von Thiasoi gefeiert und fanden nicht alljährlich statt, wie sich aus der revidierten Lesung von

804 ergibt: προσχάριος Ἀγησάρχου θυσία τὸ θεοδαΐσιον ἔτος (Kinch bei Nilsson a. a. O. S. 280). Der Monatsname Theodaisios kommt auf Rhodos, Kos, Kalymna und in Kyrene vor; auf Kreta ist seine Beziehung eine andere; er kommt wahrscheinlich dem Gamelion = Lenaion gleich. Dionysos selbst wird Θεοδαΐσιος genannt, Hesych s. v.

³ Paus. VI 26, 1 f.; Ps.-Aristot. Mirab. ausc. 123; Athen. I p. 34 A.

⁴ Heron, Pneumat. II 19 u. 20, p. 256 Schmidt.

⁵ C. Bonner, A Dionysiac Miracle at Corinth, Amer. J. Arch. XXXIII, 1929, S. 368 ff.

⁶ Sophokl., Thyestes fr. 234 Nauck³ mit Stellensammlung; Schol. V. N 21, κατὰ γὰρ τοὺς ἐτήσιους τοῦ Διονύσου τελετὰς ὀργιαζουσῶν τῶν μυστικῶν γυναικῶν βλαστανουσιν οἱ καλούμενοι ἐφήμεροι ζυπελοι. u. a.; vgl. Halliday, Class. Rev. XLII, 1928, S. 19. Vgl. das Vorkommen von Trauben auf euböischen Münzen.

⁷ Siehe die Artikel Phallophoria und Phallos von Hertel in PW.

Satyrn, ithyphallisch. Auf dem Land waren Phallosprozessionen und frohe dionysische Feste allgemein. Plutarch schildert sie: voran wurden eine Amphora Wein und ein Rebzweig getragen, dann kam einer, der das Opfertier, einen Bock, hinter sich herzog, ein anderer folgte mit einem Korb Feigen und zuletzt wurde der Phallos einhergetragen. An einer anderen Stelle erwähnt Plutarch den Lärm und die Rufe bei den ländlichen Dionysien und den frohen Kronien.¹ Er schließt mit der Klage, daß all dies altmodisch geworden ist und von luxuriösem Pomp verdrängt wurde; das bezieht sich auf die reich ausgestalteten Prozessionen in den Städten, für welche die ausführlich beschriebene Prozession, die Ptolemaios Philadelphos veranstaltete, das stattlichste und bekannteste Beispiel bietet;² sie bestand in einer unglaublichen Schaustellung mit großem mythologischem Apparat, Silenen, Satyrn, Mänaden und einem Riesenphallos. Schon Heraklit erwähnt solche Feiern an einer dunklen Stelle³, und Herodot spricht ausführlich von den Phallophorien, die er den ägyptischen ähnlich findet, und behauptet, daß Molarnus den Dionysos, seine Opfer und Phallosprozessionen aus Ägypten gebracht und bei den Griechen eingeführt habe.⁴ Es gibt einige ätiologische Mythen, welche die Sitte begründen wollen. In dem Mythos von Ikarios und Pegasos wurden die Menschen zur Strafe für irgendein Vergehen von einer Krankheit der Genitalien betroffen, worauf als Sühne der Phallodienst eingesetzt wurde;⁵ der Mythos von Prosymnos ist wohl der obszönste der ganzen Mythologie.⁶

Eine schwarzfigurige Schale in Florenz stellt einen phallischen Aufzug dar (Taf. 35, 2 u. 3). Auf beiden Seiten wird etwas, das wie eine Stange aussieht, von einer Reihe von Männern getragen, darauf steht vorwärts geneigt ein großer Phallos, neben ihm sind Rebzweige. Auf der einen Seite steht bei dem Phallos ein dickbäuchiger Mann, auf der anderen ein Silen, auf dessen Rücken eine kleine Figur mit einem Trinkhorn reitet. Man hat dieses Gerüst verschieden erklärt, als einen Pflug, ein Boot oder einfach einen Baumstamm; keine von diesen Erklärungen ist einleuchtend. Das ist jedoch nicht bedeutend, wichtig dagegen die Darstellung der Phallagogie mit dionysischen Dämonen.⁷

Aristophanes gibt eine lebhaft Schilderung der ländlichen Dionysien in Attika. Dikaiopolis beginnt mit einem Gebet an Dionysos, um die Prozession und das Opfer der ländlichen Dionysien mit seinen Hausleuten glücklich

¹ Plut., de cup. div. p. 527 D; non posse suav. vivi sec. Epic. p. 1098 B. Mehr über die Ithyphallen H. Herter, De dis atticis Priapi similibus, Diss. Bonn 1926 S. 48 ff. und in PW. a. a. O.

² Athen. V p. 196 A ff.

³ Heraklit fr. 15, εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον ἕσμα ἀλδολοῖσιν ἀναιδέστατα εἰργαστ' ἂν, φησιν Ἡράκλειτος· οὗτος δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος, ὅτεω μάλινονται καὶ ληναῖζουσιν. Diels übersetzt: „Denn wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten und das Phalloslied singen, so wär's ein ganz schändliches Tun.“ Wenn ἀλδολοῖσιν zum Hauptsatz ge-

zogen wird, muß man an einen Mythos wie den von Ikarios und Pegasos (s. u. A. 5) denken.

⁴ Herodot II 48 f.

⁵ Schol. Lukian, Deor. conc. 5; dial. mer. 7, 4 p. 211 f. bzw. 280 Rabe; Pegasos, Schol. Aristoph., Ach. V. 243.

⁶ Clem. Alex., Protr. II 34 p. 30 P u. a., s. RL. s. v. Polymnos u. Prosymnos. Polymnos bei Paus. II 37, 5 ist sicher ein Irrtum für Prosymnos.

⁷ A. Dieterich, Mutter Erde, 1905, S. 107 ff. mit Abb.; Nilsson, Gr. Feste S. 264 f.; Deubner, Att. Feste Taf. 22 u. S. 136 A. 3; R. Vallois, BCH. XLVI,

lich zu verrichten. Darauf ordnet er die Prozession: zuerst kommt seine Tochter als Kanephore, darauf der Sklave Xanthias, der ermahnt wird, den Phallos aufrecht zu tragen, dann folgt er selbst, das Phalloslied singend, das dem Genossen des Dionysos Phales gilt und sehr derb ist; die Frau schaut vom Dach aus zu.¹ Die ländlichen Dionysien wurden im Poseideon gefeiert.² Sonst ergeben die Nachrichten nichts, und die Inschriften beziehen sich ausschließlich auf die dramatischen Aufführungen, die an diesem Fest in den Demen stattfanden. Diese sind sicher sekundär angeschlossen worden, die Phallophorie ist der alte Festritus. Man hat in den Lenäen die städtische Form der ländlichen Dionysien sehen wollen; dem widerstreben die verschiedene Zeitlage und die Verbindung der Lenäen mit dem orgiastischen Kult, welche der Name bezeugt.³

Aristoteles leitet die Komödie von phallischen Aufzügen her, die zu seiner Zeit noch an vielen Orten stattfanden.⁴ Ein solcher Aufzug wird bei Semos von Delos beschrieben.⁵ Die Ithyphallen, wie sie hier genannt werden, trugen ein charakteristisches Lied vor: ἀνάγετ', εὐρυχωρίαν ποιεῖτε τῷ θεῷ· ἐθέλει γὰρ ὁ θεὸς ὀρθός, ἐσφωδωμένος διὰ μέσου βαδίζειν. Bei den großen Dionysien in Athen fand eine Phallosprozession statt, die imponierend gewesen sein muß, da die Demen, die Kolonien und die Bündner Phallen zu ihr sandten.⁶ Aus Delos ist eine Phallagogie bekannt, die zu den im Monat Galaxion = Elaphebolion gefeierten dortigen Dionysien gehört. Jedes Jahr wurde ein ἄγαλμα verfertigt, das gemalt und geschmückt auf einem Wagen umhergeführt wurde. Dieses ἄγαλμα ist nichts als ein Phallos, der in einigen der betreffenden Inschriften erwähnt wird.⁷

Demnach ist es nicht verwunderlich, daß der Phallos auch als choregisches Denkmal aufgestellt wurde. Auf Delos wurde ein solches Denkmal von einem gewissen Karystios errichtet; es erhebt sich auf einer Basis, die mit dionysischen Reliefs geschmückt ist, u. a. mit einem Phallos, der nach

1922, S. 96 u. 100, derdieu. S. 592f. erwähnten Belege aus Delos hinanzieht. St. Kyriakides a. o. S. 459 A. 3 a. O. S. 433 ff. sucht durch einen Vergleich mit primitiven Formen des Pflugs zu erweisen, daß es ein Pflug ist.

¹ Aristoph., Ach. V. 247 ff.; Nilsson, *Studia de Dionysiis atticis*, Diss. Lund, 1900, S. 90 ff.; Deubner, *Att. Feste* S. 134 ff.

² Theophr., Char. 3.

³ Was die religiöse Seite der Lenäen betrifft, sind die Zeugnisse, wie o. S. 575 f. bemerkt, sehr unergiebig (gesammelt bei Nilsson a. a. O. S. 146 ff.); τὰ ἐκ τῶν ἀμαξῶν σκώματα (Suidas u. a. s. v. ἐξ ἀμάξης). Der einzige Punkt, der für jene Identifikation angeführt werden konnte, ist die Bevorzugung der Komödie an den Lenäen, E. Bethe, *Proleg. z. Gesch. des Theaters*, 1896, S. 20 ff., mit Korrekturen im einzel-

nen von A. Wilhelm, *Urkunden dramatischer Aufführungen in Athen*, Sonderschr. d. österr. archäol. Instituts VI, 1906, S. 14; 52 f.; 148 f. Dies ist aber ein sehr unsicherer Beweisgrund; dramatische Aufführungen wurden sehr bald jedem Dionysosfest angehängt.

⁴ Aristot., *de arte poet.* p. 1449 A, ἡ δὲ (καμφοδία) ἀπὸ τῶν τὰ φαλλικά (ἐξαρχόντων), ἃ ἐτι καὶ νῦν ἐν πολλαῖς τῶν πόλεων διαμένει νομιζόμενα.

⁵ Bei Athen. XIV p. 622 B; verkürzt bei Suidas s. v. φαλλοφόροι; auf Einzelheiten, die z. T. durch das Theaterwesen beeinflusst sind, wird hier nicht eingegangen.

⁶ Siehe u. S. 731. In der sehr verstümmelten Inschrift, IG. II² 673, wird eine φαλλογωγία erwähnt; Z. 6 τ[ε]τρακύκλον zeigt wohl, daß der Phallos auf einem Wagen geführt wurde.

⁷ Nilsson, *Gr. Feste* S. 280 ff.; in eingehender Untersuchung mit viel neuem inschriftlichen Material bestätigt von R. Vallois, *L'agalma* des Dionysies de Delos, BCH. XLVI, 1922, S. 94 ff.

bekannter Gewohnheit einem Vogelkörper aufgesetzt ist.¹ Buschor, der die Beispiele gesammelt hat, machte ein zweites, im neuen Tempel des Dionysos Eleuthereus in Athen gefundenes bekannt.² Zwei weitere stammen aus Astypalaia bzw. Tarent.

Dionysos wird aber selbst nie phallisch dargestellt; der Phallos tritt neben ihm als selbständiger Gott auf in dem durch Semos von Delos überlieferten Lied und unter dem Namen Phales in dem Lied des Dikaiopolis bei Aristophanes.³ Dionysos ὀρθός wird jetzt mit Berufung auf das Lied des Semos als phallisch erklärt; trotz der Unmöglichkeit der alten Erklärung – daß er so genannt wurde, weil er die Leute lehrte, den Wein mit Wasser zu mischen, so daß sie sich aufrecht hielten⁴ – ist die moderne Deutung keineswegs sicher. Der Name Dionysos ἐνὸρχης auf Samos⁵ bezieht sich nicht notwendig auf ein phallisches Bild. Dionysos Φαλλήν auf Lesbos verdankt sein Dasein einer Konjektur.⁶ Die Dämonen, von denen Dionysos umgeben ist, die Satyrn und Silene (o. S. 232 f.), sind dagegen ithyphallisch; sie sind Natur- und Fruchtbarkeitsdämonen. Der Grund, weshalb der Phallos in dem Dionysoskult eine Rolle spielt, muß derselbe sein, aus dem diese Dämonen sich ihm angeschlossen haben. Dionysos war u. a. auch ein Gott der Fruchtbarkeit.

Der Phalloskult gibt der Geschichte der griechischen Religion ein Rätsel auf, zwar nicht bezüglich seines Vorhandenseins an sich – denn Phallosdienst ist nichts Merkwürdiges und kommt bei vielen Völkern vor –, sondern in bezug auf seine Herkunft. Wie schon bemerkt wurde (o. S. 303), fehlt jede Spur davon in den minoisch-mykenischen Denkmälern. Dagegen kommen in der Steinzeit Thessaliens einige wenige Phallen und phallische Figuren vor; sie erwecken aber kaum den Eindruck, daß ein Phalloskult bestanden hat; es sind teils kleine Figürchen, teils phallosförmige Gefäßgriffe.⁷ Die Möglichkeit ist allerdings nicht zu bestreiten, daß der Phallos einen Platz in den religiösen Vorstellungen der Steinzeit hatte, oder daß ein solcher Kult von den einwandernden Griechen mitgebracht wurde und fortlebte, obgleich er keine Spur in den von der minoischen Kunst beherrschten Denkmälern

¹ BCH. XXXI, 1907, S. 504 ff. mit Abb. 18–20; XLVI, 1922, S. 99 f.

² E. Buschor, Ein choregisches Denkmal, Athen. Mitt. LIII, 1928, S. 96 ff.

³ φαλλῆς = Phallos, Aristoph., Lys. V. 771; Hesych s. v. Φουονίδας. Über Phales Herter a. a. O. S. 42 ff.

⁴ Philochoros bei Athen. II p. 38 C.

⁵ Hesych s. v.; orphisch gefärbter Bericht bei Tzetzes zu Lykophr. V. 212.

⁶ Paus. X 19, 3, Fischer gezogen aus dem Meer ein πρόσωπον ἐλαίας ξύλου, worauf Pythia riet, den Dionysos Κεφαλῆνα zu verehren. Eusebius, Praep. evang., V. 36, führt aus Oinomaos von Gadara das Orakel an, ἀλλὰ κε Μηθύμνης ναίεται πόλυ λώιον ἔσται φαλλήνων τιμῶσι Διονύσοιο κάρηνον. Lobeck emendierte hier Φαλλήνος, Oinomaos hat aber φαλλήνων gelesen, denn der Text fährt fort: θύουσι γὰρ αἱ πόλεις καὶ τελετὰς ἄγουσιν οὐ μόνον φαλλήνοισι Διονύσοιο 38 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

κάρηνοισι, ἀλλὰ καὶ λιθίνοισι καὶ χαλκείοισι καὶ χρυείοισι. Bei Pausanias emendierte er Φαλλῆνα; es steckt aber ein Wortspiel darin (πρόσωπον – κεφαλῆνα). Herter s. v. Phallen in PW. akzeptiert die Konjektur. Daux et Bousquet, Agamemnon, Télépho, Dionysos Sphaleótas et les Attalides, Rev. arch. 1942–43, I S. 113 ff. u. II S. 19 ff., wollen Σφαλλῆνος bzw. Σφαλλῆνα lesen, sich darauf berufend, daß die Mothymnæer eine Bronzekopie nach Delphi sandten. Zwar wurde Dionysos Sphaleótas in Delphi verehrt, aber die Konjektur ist zu gewaltsam. Sphaleótas, Sphaltes (Lykophron V. 207) sind bezeugt, Σφαλλῆν ist eine neugeschaffene Form.

⁷ Wace und Thompson, Prehistoric Thessaly, 1912, S. 57 Abb. 30, S. 163 Abb. 110 u. a.; Χρ. Τσουνδρας, Αἱ προϊστορικαὶ ἀποροπτεῖς Διμηνίου καὶ Σέσσιου, 1908. S. 195 ff.

hinterlassen hat. Die Sachlage ist aber derartig, daß man an andere Möglichkeiten denken muß. In der Gegend von Smyrna und in Phrygien sind steinerne Phallen recht häufig, und zwar kommen sie als Grabbekrönungen vor;¹ sie finden sich auch in Bithynien und Paphlagonien,² ein vereinzelt Exemplar unbestimmter Zeit wurde in Makedonien unweit vom Strymon gefunden.³ Der sepulkrale Gebrauch des Phallos ist sehr verständlich; es ist aber kaum glaublich, daß er im Totenkult entstanden ist, er wird vielmehr auf einen Phallosdienst allgemeinerer Art deuten. Es gibt im nordöstlichen Kleinasien einen Gott, der, als er in Griechenland eindrang, immer als dem Dionysos am nächsten verwandt empfunden wurde: Priapos, der phallischste aller Götter, ein ländlicher Gott, der besonders die Gärten schützte.⁴ Er war in Kleinsphrygien, in Lampsakos und einigen Orten derselben Gegend zu Hause. Welche Bedeutung er in seinem Heimatland hatte, wissen wir nicht näher, nur sehen wir, daß die Griechen und Römer einen ihm wesentlichen Zug vergrößert haben; seine Verwandtschaft mit Dionysos als einem Vegetationsgott und Gott des Phallos ist aber unleugbar. Es ist möglich, daß der lydisch-phrygische Dionysos den Phallosdienst mitgebracht hat. Dagegen kann man freilich einwenden, daß Spuren des Phallosdienstes sich auch in dem Kult der Artemis finden (o. S. 162). Die Frage muß unentschieden bleiben.

7. War Dionysos Herr der Seelen? Für die Auffassung Rohdes, daß Dionysos den Unsterblichkeitsglauben mitgebracht hat, war der Nachweis wesentlich, daß Dionysos Herr der Toten und der Seelen gewesen sei. Es gibt Spuren, welche in diese Richtung zu weisen scheinen, sie müssen aber noch einer Prüfung auf ihre Tragfähigkeit unterzogen werden. Von späteren, orphisch und mystisch gefärbten Zeugnissen, z. B. der bekannten Grabschrift aus Cumae und den böotischen Terrakottaprotomen, muß man dabei absehen; sie werden ihrerorts zur Sprache kommen (u. S. 598). Hauptsächlich beruft man sich auf ein gewisses Fest, das ein Doppelgesicht hat: einerseits ist es ein weltliches, sehr ausgelassenes Freudenfest, andererseits ein Toten- und Seelenfest, die Anthesterien.⁵ Die Totenbräuche werden am dritten Tag, bei den am 13. Anthesterion gefeierten Chytren, abgehalten⁶ und sind näher bekannt durch eine Reihe teilweise gleichlautender Zeugnisse, die auf eine gemeinsame Vorlage, Theopomp, zurückgehen.⁷

¹ Athen. Mitt. XXIV, 1899, S. 7 ff.; Hertzer s. v. Phallos in PW. XIX S. 1728 f. Der Brauch ist auch in Griechenland nicht ganz unbekannt, wie eine weiße Lekythe zeigt, die einen mächtigen Phallos als Grabmal darstellt, British Museum Quarterly III S. 7 f., zitiert von Buschor a. a. O. S. 107.

² Arch. Anz., 1939, S. 171 ff. mit Abb. 40.

³ Arch. Anz., 1940, S. 280.

⁴ H. Hertzer, De Priapo, RGVV. XXIII, 1932, der die gewöhnliche Ansicht teilt, daß Priapos nicht vor der Zeit Alexanders des Großen nach Athen gekommen sei; das o. S. 504 A. 5 erwähnte Vasenbild (Taf. 33, 1), das dem Ende des 5. Jahrh. gehört und unverkennbar eine Priaposherme zeigt, beweist, daß er zu dieser Zeit in Böotien bekannt war.

⁵ Über diese Doppelheit s. bes. Nilsson, Die Anthesterien und die Aiora, Eranos XV, 1916, S. 181 ff. = Opusc. I S. 145 ff. Deubner, Att. Feste S. 121 f.

⁶ Nilsson, Studia de Dionysiis atticis, Diss. Lund 1900 S. 130 ff.; Zeugnisse S. 159 ff.; Deubner a. a. O. S. 111 ff.; zu ihnen gehört nach sakraler Rechnung der Abend des vorhergehenden Tages; s. A. 7.

⁷ Schol. Aristoph., Ran. V. 218 (zwei Notizen) u. Ach. V. 1076; Suidas s. v. χύτροι: selbständig Harpokration s. v., der nach Philochoros den 13. Anthesterion als den Tag angibt. Die Recensio bietet Schwierigkeiten, denen ich a. a. O. z. T. nicht gerecht geworden bin. Daß ich weiter gekommen bin, verdanke ich dem Rat meines Kollegen A. Wifstrand. Das Scholion zu den

Das Aition knüpft an die deukalionische Flut an. Die Menschen, welche dieser entronnen waren, kochten am ersten Tag, an dem sie wieder Mut faßten, allerlei in einem Topf zusammen; daher erhielt der Tag und das Fest den Namen *Χύτροι*; der Inhalt der Töpfe wird als Panspermie bezeichnet. Davon kostet niemand, d. h. es ist ein Totenopfer. Man opfert keinem der olympischen Götter, sondern nur dem Hermes Chthonios, den man wegen der Toten besänftigt. Dieses Opfer hat dem Tag seinen Namen gegeben, wahrscheinlich kamen dabei auch Wasserspenden vor. Die Lexikographen erwähnen ein athenisches Trauerfest, die Hydrophorie, die zur Erinnerung an die in der großen Flut Umgekommenen gefeiert wurde.¹ Da nun das Aition der Chytron

Acharnern V. 1076 und der in der Hauptsache mit diesem übereinstimmende Suidasartikel fangen mit einer aus Didymos geschöpften Nachricht an, daß die Choen und die Chytron in Athen an demselben Tag gefeiert wurden, was für den bürgerlichen Tag, in dem der Abend zum vorhergehenden Lichttag geschlagen wurde, richtig ist, und fahren fort: *ἐν ἧ πᾶν σπέρμα εἰς χύτρον ἐψήσαντες θύουσι* (ἐθυσον Suidas) *μόνῳ* (ausgelassen von Suidas) *Διονύσῳ καὶ Ἑρμῇ*. In den beiden anderen Scholien heißt es ausdrücklich, daß man keinem der olympischen Götter, sondern nur dem Hermes Chthonios opferte. *Διονύσῳ καὶ* ist also eingeschwärzt, wie schon das von Suidas gestrichene *μόνῳ* verrät, sei es daß, wie Wifstrand vorschlägt, ein schwer leserbliches *Χθονίῳ* in *Διονύσῳ* verschrieben worden ist, sei es daß ein Besserwisser, der wußte, daß Dionysos Hauptgott der Choen war, seinen Namen interpoliert hat. Darauf folgen aus Theopomp geschöpfte Nachrichten, welche ausführlicher in den beiden Scholien zu den Ranae V. 218 gegeben werden. Von diesen ist das des Marcianus eine mittelalterliche Bearbeitung von dem des Ravennas. In den beiden ersterwähnten Notizen stehen die Worte: *καὶ θύειν τοῖς χουσί Ἑρμῇ χθονίῳ*, denen in dem Schol. des Rav. zu den Ranae die Worte entsprechen: *θύειν αὐτοῖς ἕθως ἔχουσι τῶν μὲν Ὀλυμπίων θεῶν οὐδενὶ τὸ παράπαν, Ἑρμῇ δὲ χθονίῳ*, was Rutherford in jene hineinkorrigierte; ich bin ihm gefolgt und so auch Jacoby, F. Gr. Hist. 115, 347, und las also in dem Schol. zu den Ach. und Suidas: *θύειν (αὐ) τοῖς (ἕθως ἔ) χουσί καὶ λ.* Das ist sprachlich nicht möglich, denn der Dativ könnte nur temporal verstanden werden, *αὐτοῖς*, d. h. *τοῖς Χύτροις*. Dieser Sprachgebrauch ist aber ausschließlich attisch und kann nicht auf ein alleinstehendes Pronomen übertragen werden. *ἔχουσι* ist wahrscheinlich aus einem verlesenen *τ' χουσί* (*τοῖς χουσί*) entstanden. Daraus ergibt sich der scheinbare Widerspruch, daß das Opfer für Hermes Chthonios an den Choen stattfand, was sich jedoch bei dem schon bemerkten Unterschied zwischen der sakralen und der bürgerlichen Ansetzung

des Tagesanfangs so erklären läßt, daß dieses Opfer an dem Vorabend der Chytron, d. h. dem Abend nach dem Choentag, stattfand. Das Opfer der Töpfe mit Panspermie fand tags statt nach dem letzten Satz des Scholion des Marc. zu den Ranae: V. 218: *ἡμέρα δὲ τὰς χύτρας ἐκείνας ἦσαν ἐψοῦντες καὶ οὐ νυκτὶ*, und kürzer das Schol. des Rav.: *τοῦτο δὲ ποιοῦσι τῇ ἡμέρᾳ*, was gegen die Ansetzung des Opfers auf den Abend nach dem Choentag streitet. *ἡμέρα* statt *ἡμέρας* ist aber sprachwidrig, daher mein Vorschlag *τῇ (γ') ἡμέρᾳ*. Wifstrand schlägt vor *τῇ (β') ἡμέρᾳ*, d. h. am zweiten Festtag bürgerlich gerechnet, was paläographisch ansprechender ist. Ist dies richtig, was wegen der Neigung, Totenopfer auf die Abendzeit zu verlegen (Nilsson, Entst. u. rel. Bed. d. gr. Kal. S. 20) nicht unwahrscheinlich ist, so fanden die Chytrenopfer, sowohl Wasserspende wie Panspermie, am Abend des Choentages (bürgerlich gerechnet) statt; die ausdrückliche Angabe der Scholien zu den Fröschen muß als ein Autoschediasma verworfen werden, das aus dem nicht begriffenen Wort *ἡμέρα* herausgesponnen ist.

¹ Suidas, Et. m. s. v., Apostolios 17, 50, Ὑδροφορία: *εορτὴ πένθιμος Ἀθηνησιν ἐπὶ τοῖς ἐν τῷ κατακλυσμῷ ἀπολομένοις, ὡς Ἀπολλώδωρος*. Paus. I 18, 7 erwähnt nahe dem Tempel des Zeus Olympios einen Erdsplitt, wo das Wasser der deukalionischen Flut sich verlaufen haben sollte und in den jährlich mit Weizen und Honig gemischter Gerstenschrot hinabgeworfen wurde. Jährliche Spenden an die Toten in Athen werden auch in einer gänzlich abweichenden ätiologischen Erzählung erwähnt, Aelian fr. 73 und Suidas s. v. *χοάς* (stark gekürzt). Ätoler, welche die Gabe des Weines nach Athen brachten, wurden erschlagen. Es folgt Mißwachs und zur Sühne befehlt Pythia *χοάς* *τοῖς ἐκείλους τῶν Αἰτωλῶν τεθνεώσιν ἐπάγειν ἀνὰ πᾶν ἔτος καὶ εὐρὴν Χοάς ἀγειν*. Der Typus ist wohl bekannt und ergab sich aus dem dionysischen Charakter des ganzen Festes; die *χοάς* sind mit *χοῶ* verwechselt worden, wie vielleicht in den S. 594 A. 6 angeführten Fällen. W. Bourgeaud, Le

gerade an die deukalionische Flut anknüpft, wozu das Kochen der Panspermie an sich wenig Anlaß gibt, scheint es sicher, daß Wasserspenden, die im Totenkult üblich waren, dabei vorkamen und daß diese eben die Hydrophorien sind, die vielleicht an dem Vorabend dargebracht wurden (o. S. 594 A. 7). Dem scheint aber Plutarch zu widersprechen. Aus den Memoiren des Sulla teilt er mit, daß dieser Athen an den Kalendae Martiae eingenommen hatte, und fügt hinzu, daß dieser Tag ungefähr (μάλιστα) mit dem Neumondtag des Monats Anthesterion zusammenfällt und daß die Athener an diesem Tag vieles zur Erinnerung an die Verwüstungen der Flut ausrichten, weil diese sich ungefähr zu jener Zeit ereignet habe.¹ Danach sollten die Gebräuche, für welche die Flut das Aition abgab, am ersten Anthesterion stattgefunden haben. Der Widerspruch läßt sich aber beseitigen. Plutarch hat nicht den athenischen Kalender eingesehen, sondern baut auf einer groben Gleichung auf, bei der, wie später nicht selten, ein griechischer Mondmonat einfach einem römischen Monat gleichgestellt wird. Das Datum, das er in den Memoiren des Diktators fand, Kal. Martiae, setzte er ohne weiteres dem Neumondtag des Anthesterion gleich.²

Dionysos hat also keinen Platz in den Riten des Tages, der den Toten gewidmet wird. Dann sind andere Gründe angeführt worden, um zu zeigen, daß die Anthesterien überhaupt ein Seelenfest waren. Photios erklärt die *μαρὰ ἡμέρα* so, daß man an den Choen, an welchen man glaubte, daß die Seelen der Toten emporstiegen, vom Morgen an Weißdorn kaute und die Türe mit Pech bestrich, beides ist als geisterabwehrendes Mittel bekannt, und Hesych spricht im Plural von den *μαραὶ ἡμέραι* im Anthesterion, in denen die Seelen hinaufstiegen,³ und an den Choen waren die Heiligtümer geschlossen.⁴ Der Choentag teilte sich also mit dem Chytrentag in die Verbindung mit der Geisterwelt. Um dies richtig zu bewerten, muß man sich vergegenwärtigen, daß in der sakralen Tagesrechnung der Griechen der Tag mit dem Sonnenuntergang anfangt, so daß der Abend zum folgenden Tag gehörte, während man im bürgerlichen Leben den Abend zum vorhergehenden Tag schlug. So werden die Worte des Aristophanes verständlich, daß das an den Choen bezechte Volk an den Chytren nach dem Heiligtum ἐν λῑμναὺς kam,⁵ sowie die Behauptung der Scholien, daß die Choen und die Chytren an demselben Tag gefeiert wurden. Das Gelage zog sich bis nach Sonnenuntergang hin, also in den Tag der Chytren hinein; dieser Abend wurde aber volkstümlich dem Choentag zugerechnet.⁶

déluge, Delphes et les Anthésteries. Museum Helveticum, IV, 1947, S. 205 ff., bringt nichts Sicheres.

¹ Plut., Sulla 14.

² Der Ablauf des athenischen Kalenders im 1. Jahrh. v. Chr. ist unbekannt, so daß man nicht sagen kann, welchem Tag der 1. März 86 v. Chr. entsprach; es wäre möglich, daß er wirklich mit dem 13. Anthesterion ungefähr zusammenfiel. Vgl. Nilsson, Stud. S. 137; zu beachten ist die Verspätung der Monatsrechnung zur Zeit des Plutarch. Vgl. die Privatfasti aus der Kaiserzeit, IG. III² 1367 = FS. 3 Z. 22, Ἀνθε-

στηριῶνος ἱερεῖς ἐκ λουτρῶν, was schon Boeckh auf die Hydrophorien bezog.

³ Phot. s. v. *μαρὰ ἡμέρα*; vgl. s. v. *ράμνος*; Hesych s. v. *μαραὶ ἡμέραι*; vgl. Rohde, Psyche I S. 237 A. 3.

⁴ Phanodemos in dem Choenaition bei Athen. X p. 437 C, s. o. S. 598 A. 7.

⁵ Aristoph., Ran. V. 215 ff.; vgl. Ach. V. 1076.

⁶ H. R. Immerwahr, Choes and Chytroi, Transact. of the Amer. Philol. Association, LXXVII, 1946, S. 245 ff., bespricht einige Vasen und will zeigen, daß die beiden Feste ineinander übergingen; ein Totenmahl

Moderne Forscher sind weiter gegangen und haben auch in dem ersten Tag, den Pithoigien, eine Seelenfeier erkennen wollen. Miß Harrison deutet die Pithoi, die geöffnet wurden, nicht auf die Weinpithoi, sondern auf die Grabpithoi, denen der Deckel abgenommen wurde, damit die Seelen hinaufschlüpfen konnten, und bezieht die Jenaer Lekythos (Taf. 33, 3), welche Hermes durch die Mündung eines Pithos die Seelen herauf- und hinabzwingend darstellt, auf die Pithoigien. Ihr schließt sich Blinkenberg an, der einige flache Steine mit Grabschriften aus Eretria veröffentlicht, welche als Deckel von Grabpithoi gedient haben (Taf. 33, 4).¹ Die Verwendung von Pithoi für Begräbniszwecke ist wohlbekannt; die Lekythos stellt einfach ein Bild des Begräbnisplatzes dar, die Beziehung auf die Pithoigien und deren Deutung sind nichts als geistreiche Vermutungen, für welche es in der Überlieferung keinen Anhalt gibt. Es ist durchaus kein Anlaß, die natürliche und von den Alten angegebene Erklärung, die Öffnung der Weinfässer zwecks der Einsegnung des Weines, zu verlassen. Ferner hat man den Spruch $\theta\upsilon\rho\alpha\zeta\epsilon\ \text{K}\eta\text{-}\rho\epsilon\varsigma,\ \text{o}\upsilon\kappa\epsilon\tau'$ 'Ανθεστήρια (o. S. 181 u. S. 224 f.) herangezogen; er wurde selbstverständlich am Schluß des Festes, d. h. an den Chytren, gesprochen und kann nicht als Hinweis gelten, daß die Anthesterien im ganzen eine Seelenfeier waren. Dies hat man schließlich durch eine etymologische Deutung des Festnamens zu beweisen versucht. Auf die mangelnde Übereinstimmung zwischen dem Verb $\alpha\upsilon\theta\acute{\epsilon}\omega$ und dem Wort 'Ανθεστήρια hinweisend, wollte Verrall dieses aus $\alpha\nu\alpha\theta\acute{\epsilon}\sigma\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota$, „heraufflehen“ (nämlich die Seelen), herleiten,² eine Etymologie, die wegen der unattischen Synkope sprachlich bedenklich und unnötig ist.

In den Riten der Seelenfeier, der Chytren, hatte Dionysos keinen Platz, es ist aber verständlich, daß diese Riten auch auf den Tag, an dessen Abend sie angingen, die Choen, abfärbten, so daß beide Tage als von den Geistern heimgesucht angesehen wurden. Die äußerliche Verbindung zwischen dem Blütenfest und der Seelenfeier ist aber vielleicht sehr alt. Viele indogermanische Völker pflegen ein Allerseelen zu feiern; die Jahreszeit ist verschieden, bei zwei von ihnen fällt die Seelenfeier gerade in den Frühling. Die Römer feierten die Parentalien im Februar, die Perser im März das schon in dem Fravashi Yast erwähnte Hamaspathmaedaya-Fest, das in dem im Jahr 490 v. Chr. eingeführten Kalender auf die Schalttage vor der Frühlingsnachtgleiche festgelegt wurde.³ Die Seelenfeier ist wohl indogermanisches Erbe und so vielleicht auch ihre Verknüpfung mit dem Frühlingsfest. Dionysos ist später hinzugetreten, und zwar nicht als Herr der Seelen, sondern als Frühlings- und Weingott; an der Seelenfeier selbst hatte er keinen Anteil.

habe an dem zweiten Abend der Anthesterien stattgefunden.

¹ Harrison, *Proleg.* S. 42 f.; C. Blinkenberg, *Hades's Munding*, Danske Videnskabernes Selskab, *Hist.-filol. Meddelelser* II: 5, 1919; vermittelnd S. 16. Die Lekythos abgebildet bei beiden, am besten Furtwängler-Reichhold, *Griech. Vasenmalerei*, Text III S. 29 Abb. 12; Deubner, *Att. Feste* Taf. 8, 2. Vgl. o. S. 224 f.

² A. W. Verrall, *JHS.* XX, 1900, S. 115 ff.; gebilligt von Harrison, *Proleg.* S. 48, und Blinkenberg a. a. O. S. 16; über die Etymologie s. S. 583 A. 6.

³ Söderblom, *Rev. hist. rel.* XXXIX, 1899, S. 231 ff.; J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, 1913, S. 257 ff. u. a.; *Zeit der Kalenderregelung*, Hanell, *Bull. Société des Lettres*, Lund 1931-32, II S. 30.

Dieselbe Verbindung zwischen Frühlings- und Seelenfeier findet man in den verbreiteten, aber allzu wenig bekannten Agrianien wieder. So, bzw. Agrionien, hieß ein Fest in Theben mit einem Agon, der dem Dionysos Kadmeios gewidmet war, und ein Fest in Argos, das für eine der Töchter des Proitos gefeiert wurde und als Totenfest bezeichnet wird.¹ Der Monatsname Agrianios hat eine weite Verbreitung im dorischen Gebiet;² die Zeit im Jahre wechselt. Die Form Agrionios erscheint in Böotien und Thessalien. Mit diesen Monatsnamen stellt man den Agerranios in Eresos zusammen, den man aus ἀγείρω herleitet und als den Monat, in dem die Seelen sich sammeln, deutet, was sehr unsicher ist und, wenn man es auf die böotischen Agrionien ausdehnt, noch unsicherer wird.³ Die einzige erhaltene Nachricht über diese weist in eine andere Richtung. Plutarch erzählt, daß die Töchter des Minyas, von Begierde nach Menschenfleisch ergriffen, den Sohn der Leukippe töteten; ihre Trauergewänder tragenden Männer wurden Ψολόεις genannt, das Wort zur Bezeichnung der Frauen ist hoffnungslos korrupt.⁴ Einmal im Jahr bei den Agrionien verfolgte der Priester des Dionysos, mit einem Schwert bewaffnet, die Frauen aus jenem Geschlecht und durfte diejenige töten, die er einholte, was einmal zur Zeit des Plutarch geschah. An einer anderen Stelle sagt Plutarch, daß die Frauen bei den Agrionien in Böotien den entflohenen Dionysos suchten.⁵ Alles das macht eher den Eindruck einer orgiastischen Feier als einer Seelenfeier, und die Vermutung, daß dasselbe auch von dem argivischen Fest gelten könnte, ist nicht abzuweisen, da das Aition an die Töchter des Proitos anknüpft. Die Unsicherheit ist zu groß, als daß sich auf diesen Festen irgend etwas aufbauen ließe.

Mehr läßt sich für Dionysos in seiner Eigenschaft als Herr der Seelen nicht anführen, wenn man sich an die Zeugnisse hält, die in alte Zeit zurückreichen oder vielleicht zurückreichen mögen; entsprechende Epitheta fehlen dem Gott. Zum Herrn der Seelen ist Dionysos erst später, wenn auch schon gegen Ende der archaischen Zeit geworden, und zwar durch die mystischen Lehren, die an seinen Kult angeknüpft wurden.⁶ Davon zeugen die Grabchrift von Cumae (u. S. 697) und die in böotischen Gräbern gefundenen Protomen des Dionysos, auf denen er ein Ei in der Hand hält.⁷

¹ Hesych s. v. Ἀγριάνια· νεκύσια παρὰ Ἀργείοις καὶ ἀγῶνες ἐν Θήβαις; s. v. Ἀγριάνια· εὐορτή ἐν Ἀργεὶ ἐπὶ μὲν τῶν Προϊτοῦ θυγατέρων. Zu Ehren des Dionysos Kadmeios gefeierte Agrionien inschriftlich bezeugt, BCH. LIX, 1935, S. 197; vgl. u. S. 599 A. 3.

² In Sparta fällt der Agrianios unmittelbar vor den Hyakinthios, entspricht also etwa dem Skirophorion; in Epidauros entspricht er dem Elaphebolion, in Byzantion etwa dem August (Bull. Société des Lettres, Lund 1931-32, II S. 21 ff.), auf Rhodos wahrscheinlich dem Thargelion. Der böotische Agrionios entspricht dem Elaphebolion; unbekannt ist der Zeitpunkt in Melitaia in Thessalien.

³ Nilsson, Gr. Feste S. 271 ff.

⁴ Plut., quaest. graec. 38 p. 299 F; ms αλολείαι.

⁵ Plut., Quaest. conviv. p. 717 A; vgl. quaest. rom. p. 291 A; s. hierzu Halliday, The Greek Questions of Plutarch, 1928, S. 165 ff.

⁶ H. Metzger, Dionysos chthonien d'après les monuments figurés de la période classique, BCH. LXVIII-LXIX, 1944-45, S. 296 ff., sucht an Hand der Vasenbilder nachzuweisen, daß Dionysos ein Gott der wiedererwachenden Vegetation war und mit Pluton vermischt wurde; K. Schauenburg, Pluton und Dionysos, Arch. Jahrb. LXVIII, 1953, S. 60 ff., bespricht einige Monumente, welche die Verbindung des Dionysos mit dem Jenseits zeigen, besonders späte Vasen. Vgl. auch J. Marcadé, Hermès doubles, BCH. LXXXVI, 1952, S. 696 ff.

⁷ Nilsson, AfRw. XI, 1908, S. 537 = Opusc. I S. 10 ff.

8. Dionysische Mysterienkulte. Schließlich sind vollständigkeithalber noch einige Kulte zu besprechen, die mehr oder weniger durch einen mystischen Charakter ausgezeichnet sind. Da mystische Neigungen im Kult des Dionysos immer mehr um sich gegriffen haben, ist stets genau auf ihr Alter zu achten; dabei wird sich zeigen, daß derartige Kulte durchgehends nicht ursprünglich, sondern in einer späteren Zeit zurechtgemacht worden sind. Das erste Beispiel ist die einzige uns überlieferte Nachricht von einem an den Lenäen in Athen verrichteten Ritus. Bei den lenäischen Agonen sprach der Daduch, eine Fackel haltend, die Worte: καλεῖτε θεόν, und die Versammelten riefen: Σεμέλη' Ἰακχε πλουτοδότα.¹ Diese Nachricht ist verschieden bewertet worden. Der Daduch muß derjenige der eleusinischen Mysterien sein; die Prozession der Lenäen wurde von dem König nebst den Epimoleten der Mysterien angeordnet,² und Iakchos gehört zum eleusinischen Kreis; er ist eine erst nach der Einverleibung von Eleusis in den athenischen Staat entstandene Personifikation des Iakchoszuges. Es ist ferner auffallend, daß der Ritus den Agonen, d. h. den dramatischen Spielen, zugeschrieben wird; ist dies richtig, so darf er als einleitender Weiheakt aufgefaßt werden. Der Ritus bezeugt also eine Verbindung des Dionysoskults mit dem eleusinischen; wann er geschaffen wurde, entzieht sich unsrer Beurteilung, abgesehen davon, daß er erst nach dem Aufkommen des Iakchos geschaffen worden sein kann.

Mit einer solchen Auffassung stimmt es auch überein, daß Dionysos als Sohn der Semele bezeichnet wird. Die alte thrakisch-phrygische Erdgöttin bot Gelegenheit zu einer Anknüpfung an die eleusinischen Göttinnen. In Griechenland war Semele nur eine mythologische Figur, die nie einen selbständigen Kult gehabt hat.³ Semele erscheint in einem der drei von Plutarch erwähnten enneaterischen Feste in Delphi, der Herois, von der sonst nichts bekannt ist; es war eine mystische Feier, und auf Grund der Riten vermutet Plutarch, daß die Hinaufführung der Semele der Anlaß des Festes war.⁴ Daß die Feier enneaterisch war, ist kein sicherer Beweis für ein höheres Alter; die Oktaeteris wurde immer benutzt. In Troizen wurde erzählt, daß Dionysos Semele aus der Unterwelt hinaufgeführt habe, ein Mythos, der auch

¹ Schol. Aristoph., Ran. V. 479.

² Aristot., de rep. Ath. 57. Daß die Epimoleten diejenigen der Mysterien sind, wird durch die Hautgelderrechnung bestätigt, IG. II² 1496 = SIG.³ 1029 a Z. 10 (75) f.

³ Was in dem Artikel Semele in PW. steht, beweist nichts. Der Thalamos der Semele auf der Burg von Theben war kein Tempel, das Holzstück darin wurde Dionysos Kadmos genannt, s. o. S. 572 A. 5. Ihm wurde in Theben ein trieterisches Fest mit dramatischen Agonen gefeiert, Fouilles de Delphes III: 1 S. 195 ff. Nr. 35. In schrift aus dem Ende des 3. Jahrh.; die Agrionien o. S. 598 f. Das zweite Bild in dem Tempel des Dionysos Lysios wurde das der Semele genannt, Paus. IX 16, 6; μνήμα, Eur., Bacch. V. 6; vgl. Pindar fr. 75 Bergk⁴, ἀχρεῖ τε Σεμέλῃν ἐλικάμπουκα

χοροί. Ihr Grab wurde auf dem Kithairon gezeigt, Schol. Eur. Phoen. V. 1751. Wenig beweist es, daß Ps.-Theokrit in seinem Gedicht Ἀῖναι die Bakchanten drei Altäre für Semele und neun für Dionysos errichten läßt; die Altäre sind eine Zutat zu der orgiastischen Feier.

⁴ Plut., quaest. graec. 12 p. 293 C, τῆς δ' Ἥρωιδος τὰ πλεῖστα μυστικὸν ἔχει λόγον, ὃν ἴσασιν οἱ Θουάδες, ἐκ δὲ τῶν δρωμένων φανερώς Σεμέλης ἂν τις ἀγωγὴν εὐκάζει. Schon Hesiod, Theog. V. 942, bezeugt, daß Semele unter die Unsterblichen aufgenommen wurde. Über die vielen an dieses Fest geknüpften unverbindlichen Vermutungen orientiert am besten W. R. Halliday, The Greek Questions of Plutarch, 1928, S. 71; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 286 f. Zum Folgenden vgl. den s. Dionysos Liknites (zitiert o. S. 582 A. 2).

sonst vorkommt.¹ In Lerna in Argolis wurden Mysterien gefeiert, deren späte Entstehung sogar dem Pausanias auffiel; in der letzten Zeit des Heidentums erlebten sie eine Hochblüte;² Philammon sollte sie eingerichtet haben. Sie betrafen eigentlich Demeter, und in dem Hain gab es auch ein Bild des Dionysos.³ In der Nähe war die Ἀλκυονία λίμνη, durch welche Dionysos hinabgestiegen sein sollte, um Semele hinaufzuführen, und damit wird der Mythos von Prosymnos (o. S. 591) verbunden. In dem von Plutarch erzählten Ritus ist es aber nicht Semele, sondern Dionysos selbst, der hinaufsteigt; die Argiver warfen dem Torwarter der Unterwelt ein Lamm in das Wasser und riefen den Dionysos an die Oberwelt, indem sie auf Trompeten bliesen, die in Thyrsen verborgen waren.⁴ Das ist späte Mache, die Angleichung der Epiphanie des Frühlingsgottes an die Anodos der Pherophatta ist aber viel älter.⁵ Da Semele eine alte Erdgöttin ist, scheint ihre Anodos nur natürlich wie die der Ge und der Kore; es ist aber fraglich, ob die Griechen ihre wahre Natur kannten. Die Tatsache, daß sie kaum einen Kult hat, sondern nur im Mythos erscheint, rät zur Vorsicht. Da man sich die Mutter des Gottes Dionysos nicht in der Unterwelt verweilend vorstellen konnte, entstand ein Mythos, der sie wie Herakles in den Olymp hinaufführte.⁶ Eine Anodos in dem Sinn der Anodos der Erdgöttin ist nicht nachzuweisen. Damit vereinte sich der Einfluß des Demeterkults, der durch seine Mysterien dem des Dionysos verwandt war, was zu mannigfachen Verzweigungen führte, z. B. der Identifikation des Iakchos mit Bakchos. Das einzige der Semele gebrachte Opfer steht in den mykonensischen Fasten (o. S. 584), es erscheint als ein Voropfer zu dem Opfer an Dionysos Leneus am folgenden Tag und ist höchstwahrscheinlich eine jüngere Zutat.

In Patrai ist ein Kult des Dionysos Aisymnetes mit einem älteren Kult der Artemis Triklaria verbunden worden; beide sind Götter des Synoikismos der drei Gaue von Patrai. Dionysos nimmt hier einen recht bescheidenen Platz ein. Sein Bild war in einer Kiste eingeschlossen, die ein Priester in der Festnacht umhertrug; der Kult wurde durch ein Kollegium von neun angesehenen Männern und ebenso vielen Frauen besorgt.⁷ Man kann sich dem Eindruck einer Neugestaltung nicht verschließen; die Kiste ist die *cista mystica*, die im älteren Dionysoskult nicht vorkommt.

Die vielen bakchischen Kulte und Privatmysterien, die einer späteren und besonders der römischen Zeit angehören⁸, können nicht hier besprochen werden, sondern nur solche, die für das Verständnis des alten Dionysoskultes

¹ Paus. II 31, 2; das Schol. Aristoph., Ran. V. 330, erzählte Aition zeugt für den Mythos, nicht für seine Lokalisierung zu Samos.

² Paus. II 36, 7 ff.; Nilsson, Gr. Feste S. 288 ff.; Bd. II S. 337.

³ Ebenso war ein Bild des Dionysos neben denen der Demeter und Kore in dem Nymphen zu Sikyon, wo eine Frauenfeier begangen wurde, Paus. II 11, 3.

⁴ Plut., de Is. p. 364 F u. quaest. conviv. p. 761 E. Vgl. daß Dionysos von den Tönen der Wasserorgel erweckt wird, Inschrift aus dem Ende des 2. Jahrh. n. Chr. aus Rhodos, Österr. Jh. VII, 1904, S. 92 ff.

⁵ Siehe die von Nilsson, AfRw. XXXII, 1935, S. 132 = Opusc. II S. 612 besprochenen Vasenbilder, o. S. 472.

⁶ Sie wurde daher Thyone genannt, z. B. Apollod. III 5, 3.

⁷ Paus. VII 19 ff. erzählt ein langes Aition im hellenistischen Stil. Nilsson, Gr. Feste S. 294 ff.; u. Cults etc. S. 29. J. Herbillon, Les cultes de Patras, The Johns Hopkins University Studies in Archaeology V, 1929, S. 122 ff.; ders., Artémis Triklaria, Musée belge XXVIII, 1924, S. 13 ff.

⁸ S. Nilsson. The Bacchic Mysteries of the Roman Age, HThR. XLVI, 1953, S. 175 ff.

heranzuziehen sind. Es ergibt sich, daß alle Kulte, die eine mystische Färbung haben, entweder nachweisbar jüngeren Ursprungs oder doch einer späten Entstehung stark verdächtig sind. Dasselbe gilt zum großen Teil von den oben (S. 570 ff.) behandelten Kulturen, die einen mehr oder weniger orgiastischen Charakter tragen, und dieses Verhältnis ist an sich sehr verständlich. Wenn nämlich der orgiastische Kult in den öffentlichen Kult eingeordnet werden sollte, mußte er eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren, um diesem ihm wesensfremden Milieu angepaßt zu werden. Es mag vorgekommen sein, daß der orgiastische Kult einem anderen, schon bestehenden Dionysoskult hinzugefügt wurde, wie es später sicher geschah. Dadurch erklärt sich die wenig einheitliche Beschaffenheit der besprochenen Kulte. Diese Erscheinung setzte sich später fort.¹ Der Kult des Dionysos ist weit mehr als andere Kulte Umwandlungen unterworfen worden.

Deswegen ist die ursprüngliche Gestalt des Dionysos so schwer zu fassen, und das Schillernde seiner Erscheinung wurde dadurch noch verstärkt, daß er wahrscheinlich auf zwei Wegen und von zwei Ländern her in etwas verschiedener Gestalt eingewandert ist. Eins ist klar: Er führte den Orgiasmus ein, in dem der Mensch sich vom Gott erfüllt in göttlichem Wahnsinn über die Alltagswelt erhebt und der sich, halbvergessenen Neigungen der alten Bewohner Griechenlands entgegenkommend, wie ein Lauffeuer verbreitete. Ob ein Naturkult hinter diesem Gott zu suchen ist und was für ein Naturkult, ist für die griechische Religionsgeschichte weniger wichtig. Bei dem lydisch-phrygischen Dionysos tritt die Naturgrundlage jedenfalls deutlich hervor; er ist wohl mit dem göttlichen Kind der Minoer verwandt. Er hat Beziehungen zur Fruchtbarkeit, nicht der Felder, wohl aber der Bäume, er bringt die Blütenpracht des Frühlings und den Wein, der Phallos ist sein Emblem, die Silene und Satyrn seine Begleiter und die Ithyphallen seine Diener. Wie weit er in Griechenland heimische Elemente aufgenommen hat, ist unklar. Er war aber im Grund derselbe Gott wie der thrakische Dionysos, und er hatte mit diesem die Einführung mystischen Gedankengutes gemeinsam, das dem Demeterkult verwandt war, die Beziehung des Menschenlebens auf die Naturgeschehnisse. Beide Gestalten waren innerlich verwandt und unzertrennlich miteinander verflochten. Für die griechische Religion waren sie eine Einheit, als Einheit machten sie sich geltend, und so müssen sie in der Geschichte der griechischen Religion erfaßt werden. Die Forschung, welche die Ursprünge zu enthüllen trachtet, darf aber den Versuch machen, beide Gestalten voneinander zu trennen.²

F. Eingewanderte Götter

Von den in diesem Abschnitt schon behandelten Göttern sind zwei, Ares und Hephaistos, anerkanntermaßen Fremdlinge, die in den griechischen

¹ Vgl. Nilsson, *En marge de la grande inscription bacchique du Métropolitain Muséum*, Stud. e mat. X, 1934, S. 1 ff. = Opusc. II S. 524 ff.

² E. Langlotz, *Dionysos*, Die Antike VIII, 1932, S. 170 ff., behauptet, daß der Bruch zwischen der geometrischen und orientalischen Kunst auf der Eröffnung

einer neuen Ideenwelt beruht: Tiere und Dämonen hätten die Menschen verdrängt. Die Bilder zeigten, daß Naturgottheiten damals Griechenland eroberten. Dionysos, der erst im 8. Jahrh. kam, sei ein *πόρνιος* *θηρών*; er sei von Apollon besiegt und vermenschlicht worden, ebenso wie die homerischen Götter.

Olymp Aufnahme gefunden haben; eine dritte Gottheit, Aphrodite, ist höchstwahrscheinlich vom Orient gekommen. Dionysos wurde an letzter Stelle besprochen, weil er nach allgemein verbreiteter und berechtigter Ansicht verhältnismäßig spät eingewandert ist. In bezug auf Apollon sind die Meinungen aufs schärfste getrennt. Sein fremder Ursprung ist m. E. sicher. Es wird daher zweckmäßig sein, über die für die Geschichte der griechischen Religion äußerst wichtige Frage der Einwanderung fremder Götter während der Frühzeit einige allgemeine Erwägungen anzustellen.

Nach der allgemeinen Vorstellung ist die Einwanderung fremder Götter für die hellenistische und römische Zeit bezeichnend; sie wird als gleichbedeutend mit dem Synkretismus empfunden, der die antike Religion von Grund aus umgestaltete. Bei näherer Überlegung wird man bald finden, daß streng genommen eine solche Anschauung nicht richtig ist. Nicht wenige der vorher erwähnten Götter sind schon vor Beginn der geschichtlich bekannten Zeit eingewandert und die Einwanderung hat nie aufgehört. Im Anfang der archaischen Zeit ist dann die Karerin Hekate gekommen, etwas später Adonis und die Große Mutter, in der klassischen Zeit unter anderen Bendis und Sabazios. Es gibt aber einen wichtigen Unterschied zwischen den eingewanderten Göttern, welcher der anfangs erwähnten Meinung eine gewisse Berechtigung zu verleihen scheint. Diejenigen Götter, die in der hellenistischen und römischen Zeit einwanderten, brachten nicht nur neue Kulte, sondern auch neue religiöse Ideen mit, welche die alte Religion verdrängten und umgestalteten, so daß ein neues religiöses Gebilde entstand, das als Synkretismus bezeichnet wird. Die Götter dagegen, die in älterer Zeit einwanderten, mußten sich der religiösen Denkweise der Griechen anpassen. Sie wurden gräzisiert; am deutlichsten macht sich das bei Dionysos bemerkbar, dessen ekstatischer Kult in die gemäßigten Bahnen des griechischen Kults gelenkt wurde. In andern Fällen blieben die eingewanderten Götter Fremdkörper innerhalb der griechischen Religiosität, wie Bendis und Sabazios.

Jedoch ist auch eine derartige Darlegung vereinfacht und nur für das Ende der archaischen Zeit und die hochklassische Zeit gültig. Für uns ist griechische Religion das, was wir aus jener Zeit kennen, in der die Einwanderung und Assimilierung dieser Götter bereits vollzogen war. Die neu hinzugekommenen Götter sind einmal aufgenommen worden, weil sie religiösen Bedürfnissen entsprachen, die von den alten Göttern nicht befriedigt wurden; sie haben also auch etwas Neues mitgebracht, das ihnen ihre Aufnahme und Verbreitung ermöglichte und dabei zugleich an schon im Volk vorhandene Neigungen anknüpfte. Besonders gilt dies von den beiden größten. Dionysos führte nichts Geringeres als eine religiöse Umwälzung herbei: das Wiederaufflammen der bislang zurückgedrängten ekstatischen und mystischen Religiosität, und Apollon rief das Streben, die Gebote der Götter und der Religion sorgsam zu erfüllen, ins Leben. Die legalistische Seite der Religion, zu deren Vertreter die Griechen Apollon machten, ist einigermaßen mit der formalistischen Religionsauffassung des römischen Schwesterstammes verwandt, und ich glaube, man muß hierin ein indogermanisches Erbe erkennen, obgleich eine ähnliche Neigung auch bei anderen Völkern vorkommt. Dadurch daß Apollon den Ritualismus mitbrachte, der mit dem Le-

galismus verwandt ist und in dieser Richtung von den Griechen entwickelt wurde, wurde er zum Vertreter des Maßes, der Ordnung, der Harmonie und ist zu dem griechischsten aller Griechengötter geworden. Daraus ist gefühlsmäßig die leidenschaftliche Bekämpfung der These seines fremden Ursprunges verständlich; es kommt aber, wie bemerkt, sehr wenig auf seinen Ursprung an, vielmehr alles darauf, wozu die Griechen ihn gemacht haben.

Für die Frage, welche Götter in vorgeschichtlicher Zeit eingewandert sind, bieten die Genealogien der Götter einen nicht zu verachtenden Fingerzeig. Diejenigen Götter, von denen wir mit Sicherheit behaupten können, daß die Griechen sie aus ihrer Urheimat mitgebracht haben, sind Geschwister des Zeus, Poseidon, Hades, Demeter, Hestia. Die großen Götter, welche als Kinder des Zeus gelten, sind mindestens zur Hälfte nicht griechisch, sondern minoischer Herkunft, oder aus der Fremde eingewandert. Die Griechen werden schon vor ihrer Einwanderung der Artemis verwandte Naturdämonen gekannt haben; die vorgriechische Bevölkerung glaubte an ebensolche Dämonen, welche mit jenen verschmolzen; sie kannte eine Herrin der Tiere, und ihr verdanken wir die künstlerische Gestaltung der Göttin Artemis. Athena ist die in die kriegerische Schutzgöttin des Königs umgewandelte minoische Hausgöttin. Eingewandert sind Ares, Aphrodite, Apollon und Dionysos. Mit einem anderen eingewanderten Gott, Hephaistos, hat man sich so abgefunden, daß er zum Sohn der Hera ohne Vater gemacht wurde, eine späte Erfindung und ein Gegenstück zu dem Mythos von der Geburt der Athena. Der einzige Gott, der Sohn des Zeus, nicht aber eingewandert ist, ist Hermes; er ist aber in Wirklichkeit ein recht kleiner Gott, der sich erst spät von dem Steinhaufen ablöste, und kann nicht als Gegenbeispiel gelten. Es ist bezeichnend, daß Apollon zum Sohn des Zeus gemacht worden ist; darin verrät sich, daß er nicht zu den von den Griechen mitgebrachten Göttern gehört.

VIERTER ABSCHNITT

DIE ARCHAISCHE ZEIT

Die archaische Zeit. Die Periode, die sich vom Beginn der geschichtlichen Zeit Griechenlands an bis zu dem gewaltigen Einschnitt im Leben des Volkes, den Perserkriegen, und der darauf folgenden Hochblüte der griechischen Kultur erstreckt, wird oft die archaische Zeit genannt; mitunter spricht man von dem Mittelalter oder der Ritterzeit Griechenlands. Die letztere Bezeichnung hebt einen wesentlichen Zug der älteren archaischen Zeit hervor, die Vorherrschaft des für die Zwecke des Kampfes und des Wettrennens pferdezüchtenden Adels, ist aber insofern irreführend, als die Ritterschaft schon mehr als ein Jahrhundert vor jenem Zeitpunkt, an dem man mit Recht das Ende dieser Epoche ansetzt, ihre wirkliche Bedeutung einbüßte. Die Bezeichnung Mittelalter ist insoweit zutreffend, als diese Periode den Übergang von der Kultur- und Machtentfaltung der mykenischen Zeit zu derjenigen der klassischen Zeit bildet und wie unser Mittelalter von einer Kulturkatastrophe eingeleitet wird, um sich dann allmählich wieder zu erheben; die Analogie liegt auf der Hand, darf aber nicht zu stark betont werden. Es gibt auch große Unterschiede.

Die Bezeichnung „archaische“ Zeit ist unmißverständlich. Sie ist der Archäologie entnommen und bezieht sich vorerst auf die Vorstufen der Kunst, die sich nach den Perserkriegen voll entfaltete. Sie ist auch hinsichtlich der Geschichtsquellen berechtigt. Was die geschriebene Überlieferung betrifft, so liegen die Anfänge der griechischen Geschichte in einer dunklen und schillernden Dämmerung, die sich erst sehr allmählich lichtet. Die ersten Nachrichten sind reichlich mit Legendarischem und sogar Mythischem vermischt, die Ungewißheit ist sogar betreffs wichtiger geschichtlicher Ereignisse sehr groß. Die Archäologie liefert dagegen ein sehr reiches und authentisches Material, das, richtig ausgenutzt, die wertvollsten Beiträge zum Verständnis der Kulturentwicklung und der Geschichte liefert. Dementsprechend pflegen auch die Unterabteilungen dieser Zeit mit archäologischen Namen belegt zu werden. Der Ausgang der mykenischen Zeit, die submykenische Periode, geht in den Anfang der neuen, der protogeometrischen Periode ohne Unterbrechung über. Diese ist der Vorläufer der nach dem Stil der Vasen sogenannten geometrischen Zeit, die ungefähr der Zeit der ungebrochenen Adels Herrschaft entspricht. Die Kontinuität in Beziehung auf die mykenische Zeit ist äußerlich gewahrt, aus der künstlerischen Verarmung der Zwischenzeit taucht aber ein neuer Kunstwille auf, der von dem älteren grundverschieden ist. Es handelt sich nicht mehr um die intuitive, wie aus nachtwandlerischer Sicherheit geborene Wiedergabe der Natur, die impressionistische Zusammenschau des Ganzen, sondern um eine mühsame, vorerst sehr unvollkommene Analyse der Einzelheiten, eine Vorliebe für klare, scharfe Formen, die – da das Kunstvermögen noch sehr unvollkommen war – eckig, geometrisch ausgedrückt und stilisiert werden.

Das neue Volkstum folgte auch in der Kunst seinen angeborenen Anlagen, seitdem die Kultverarmung es von dem übermächtigen Einfluß der großen minoischen Kunst befreit hatte.

Aus dem Orient und wohl auch über Kleinasien kamen neue künstlerische Impulse mit den von den Phöniziern importierten Waren. Die ägyptischen Funde in Griechenland bieten einen guten Maßstab der Stärke des Imports. In den beiden ersten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends flaut der ägyptische Import ab und setzt dann erst wieder im 8. Jahrhundert stärker ein.¹ Vorbilder der griechischen Kleinkunst waren nicht nur die Erzeugnisse des ägyptischen, sondern auch diejenigen des vorderasiatischen Kunstgewerbes. Hiermit tritt eine neue archäologische Epoche, die orientalisierende, in Erscheinung. Sie spiegelt nicht nur die gewaltigen Kultureinflüsse wider, die vom Orient her auf die Griechen einströmten, sondern sie entspricht auch dem Heraustreten der Griechen über die engen Grenzen ihres Landes, dem beginnenden Gewerbefleiß, den Seefahrten, der Kolonisation. Die Vorläufer dieser Keramik, die, obgleich sie noch ganz zum Geometrischen gehören, eine eigene Sonderart haben, die protokorinthischen Vasen, sind die ersten, die in größerer Menge nach Italien exportiert wurden. Der orientalische Einfluß bezeichnet eine neue Revolution in der griechischen Kunst, die Erzeugnisse sind unreif, manchmal unerfreulich; allmählich haben sich die Griechen das Neue geistig angeeignet, schmolzen es um und ein in ihre Formenwelt, eine Erscheinung, die auch in Darstellungen, die sich auf religiöse Vorstellungen beziehen, greifbar ist und im Vorhergehenden wiederholt besprochen wurde. Es folgt die letzte, die reifarchaische Periode, die Vorbereitung der klassischen Kunst, die sich dann unmittelbar anschließt. Diese Zeit, das 6. Jahrhundert, ist, wie wir sehen werden, auch die Zeit, in der die ungestümen Bewegungen der vorausgehenden Zeit sowohl im Äußeren wie im Inneren zur Ruhe kommen. Die Kolonisation hört auf, die sozialen und politischen Gegensätze werden einigermaßen ausgeglichen.

Selten ist ein so dicker, schwarzer Strich unter eine große Kulturepoche gesetzt worden wie unter die mykenische. Die Keramik bezeugt eine gewisse Kontinuität, sie bezeugt aber ebenfalls, daß in künstlerischer Rücksicht eine vollständige Verarmung stattfand. Die Funde erweisen dieselbe Verarmung; sie sind außerordentlich dürftig, dürftiger als diejenigen der Steinzeit. Die gewaltige Umwälzung zeigt sich auch darin, daß die Sprache der älteren Bevölkerung, welche die minoische Kultur geschaffen hatte, von der die mykenische nur eine Sonderform ist, vollständig durch die griechische verdrängt worden ist, so daß man sie nur in spärlichen Resten, in Ortsnamen und einigen Lehnwörtern wiederfindet. Nur das Epos und die damit zusammenhängenden Mythen und die Religion haben das geistige Erbe gerettet. Jede geschichtliche, d. h. nichtmythische Erinnerung ist geschwunden.

In der älteren mykenischen Zeit war die mykenische Kultur auf die Ostseite Griechenlands und ein paar vereinzelte Plätze der Westküste beschränkt; sie richtete ihren Blick nach dem Ostmeer. In der spätmykenischen Zeit durchdrang sie ganz Griechenland; Funde sind zahlreich und werden

¹ J. D. S. Pendlebury, *Aegyptiaca*, 1930.

überall angetroffen; Reichtum und Qualität sind aber stark gesunken. Darin äußert sich ein Umschwung. Seitdem die großen Kriegszüge gegen den Osten aufhörten und die Griechen daheim saßen, nahm ihre Expansion eine andere Wendung und richtete sich auf das Durchdringen des Landes, in das sie eingewandert waren. Erst in dieser Zeit ergriff das Griechentum völlig von ihm Besitz. Daraus ergab sich aber, daß man sich mit den Erwerbsquellen des Landes begnügen mußte, Reichtümer wurden nicht mehr von den Kriegszügen heimgebracht. Die Kultur verbreitete sich, ihr Niveau sank aber demgemäß. In diese schon gesunkenen Zustände brach die letzte griechische Einwanderung ein, die der Dorer und Nordwestgriechen. Die Dorer folgten dem alten Zug nach dem Süden und Osten. Sie besetzten die Ostseite des Peloponnes – es ist zweifelhaft, ob Messenien vor der spartanischen Eroberung eine dorische Bevölkerung gehabt hat – und unterjochten die ältere Bevölkerung; in Argolis, Kynuria und Pylos gab es noch in geschichtlicher Zeit Spuren der Jonier; sonst haben die Dorer sich über eine ältere Bevölkerung, die einen dem arkadischen verwandten Dialekt sprach, gelagert. Die Arkader wurden in die Berge hinaufgedrängt und vom Meer abgeschnitten. Einige Teile der älteren Bevölkerung wanderten aus; die am Ende der mykenischen Zeit erfolgte griechische Besiedelung der Westküste Kleinasiens hängt mit der Einwanderung der Dorer zusammen. Vom Peloponnes fuhren die Dorer weiter nach Kreta, den Inseln des südlichen Ägäischen Meeres, Karien und bis nach Pamphylien. In Zentralgriechenland ließen sie nur schwächere Scharen zurück, die mit der älteren Bevölkerung verschmolzen. Der Schub hatte nicht dieselbe Stärke wie der ältere der Achäer; er blieb hauptsächlich auf Griechenland und die Inseln beschränkt. Die Dorer waren Griechen, in religiöser Hinsicht läßt sich kein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen und den übrigen Griechen erkennen. Sie haben die griechischen Elemente verstärkt und den Sieg des Griechentums endgültig besiegelt; ihr Einbruch hat aber die Nöte des Landes verschlimmert und der gesunkenen mykenischen Kultur den Todesstoß versetzt. Sie wäre jedoch auch ohne sie ins Grab gesunken.

In diesen ärmlichen Verhältnissen bildete sich die griechische Kleinstaaterei aus, die an sich von der Natur des Landes vorgezeichnet ist; hohe Berge erschweren die Landverbindungen zwischen den kleinen, zersplitterten Gauen. Die kantonale Abgeschlossenheit des Lebens in dieser Zeit im Gegensatz zu der mykenischen erweist die Archäologie. Während man von einer mykenischen, überall verbreiteten *κοινή* der Keramik spricht, zeigt jetzt jede Landschaft, jede Insel ihre leicht kenntliche Sonderart des geometrischen Stiles der Keramik und der Fibeln, und ebenso ist der orientalisierende Stil landschaftlich verschieden. So spiegelt sich das Kleinleben und die Abgeschlossenheit der Gaue in der archaischen Zeit wider, im Gegensatz zu dem auf das Große gerichteten Zug der mykenischen Zeit. In dieses Kleinleben brach dann mit den Handelsfahrten und der Kolonisation eine starke Bewegung ein. Man muß das kantonale Leben der Griechen in der frühgeschichtlichen Zeit anschaulich erfassen, um die Umstände der Zeit zu begreifen, in der die Grundlagen des geschichtlichen Lebens der Griechen ausgebildet wurden. Das kantonale Leben paßte vorzüglich zu der Herr-

schaft des Adels, der auf seine Vorteile bedacht war, und diese reichten nicht über die Grenzen des Gau's hinaus.

Einige Andeutungen bei Homer und Hesiod lassen uns die sozialen Zustände der frühgeschichtlichen Zeit erkennen.¹ Das mykenische Großkönigtum verschwand mit dem Aufhören der großen Kriege von selbst. Der König hatte keinen Anlaß mehr, seine Vasallen zur Heeresfolge aufzubieten, seine eigene Macht reichte nicht aus, um sie zum Gehorsam zu zwingen, da ein jeder in seinem Gau saß und für sich selbst sorgte. Der König war selbst nur einer der vielen βασιλῆες, nicht mehr. Jede Stadt sorgte nur für sich selbst, und ihre Blicke gingen nicht weiter als zu den Nachbarn, die Kriege waren nachbarliche Kleinfehden und Raubzüge oder von einzelnen unternommene Piratenfahrten. Im Innern der Städte wiederholte sich dasselbe. Die Kleinkönige waren von einem Adel umgeben, der wiederum ähnliche Ansprüche auf Selbständigkeit machte; die Mitglieder des Adels werden auch βασιλῆες genannt. Da die Stadt zu klein war, um aufgeteilt zu werden, ergab es sich, daß der König zu einem *primus inter pares* herabgedrückt wurde. Das Königtum ist nicht durch eine Revolution abgeschafft, sondern allmählich bis zur Machtlosigkeit geschwächt oder in ein allen Adelligen zugängliches Wahlamt verwandelt worden, dem in der Hauptsache nur die religiösen Funktionen des Königs belassen wurden. So bildete sich die Adels Herrschaft aus, mit der Griechenland in die Geschichte eintritt. Die Vorrechte des Adels gründeten sich nicht nur auf den Grundbesitz, der die Pferdezucht ermöglichte, sondern auch darauf, daß die Wagenkämpfer und die Reiter immer noch den Ausschlag in den Kämpfen gaben. Die Dipylonvasen stellen die prachtvollen Bestattungszüge, die Pferde und Schiffe des Adels dar. Die Gesetzestradiation wurde mündlich durch den Adel aufrechterhalten, was dieser zu seinem Vorteil ausnutzte; die erste Forderung des Volkes ging nach einer Aufzeichnung der Gesetze, damit man wisse, daß gerecht geurteilt wurde; hierbei trat aber die Härte des alten Rechts erst recht vor aller Augen.

Das niedere Volk litt unter schwerer Not, welche offensichtlich durch Überbevölkerung und Mangel an zureichenden Ernährungsquellen veranlaßt war, sowie durch die Selbstsucht, mit der der Adel seine Vormachtstellung ausnutzte, verschlimmert wurde. Es gab eine anscheinend recht zahlreiche freie, vagabundierende Bevölkerungsschicht, die ᾠῆτες, die als Saisonarbeiter im Landbau verwendet wurden – Sklaven hatte man nur für häusliche Arbeiten und die Weidewirtschaft – und in der Zwischenzeit ihr ärmliches Leben durch Hungern und Betteln fristen mußten. Hesiod belehrt uns darüber, wie armselig und mühevoll das Leben des kleinen Bauern war, oft mußte er sich sogar die Pflugochsen leihen; nur mit größtem Fleiß und äußerster Sparsamkeit konnte er sich durchschlagen. Kein Wunder, daß der Bauer die Diener, die er brauchte, noch härter behandelte, daß er den Theten nach der Ernte aus dem Haus trieb und danach sah, daß die Magd kein Kind hatte. Aus Attika wissen wir, daß die Kleinbauern in

¹ Das Nähere s. Nilsson, Das homerische Königtum, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1927 S. 36 ff. = Opusc. II S. 871 ff., oder Homer and Mycenae, 1933, S. 239 ff.

drückende Abhängigkeit von den adligen Herren gerieten und sogar zu Schuldsklaven gemacht wurden. Solon befreite sie durch eine radikale Reform, verbot die Schuldsklaverei und tilgte die Hypothekenschulden.

Meistens wird diese Erscheinung zu der beginnenden Geldwirtschaft in Beziehung gesetzt; die Erfindung der Münze fällt in das 7. Jahrhundert, ihre Bedeutung soll aber nicht überschätzt werden, obgleich sie ein Zeichen der Zeit ist. Die ersten Goldmünzen hatten einen viel zu großen Wert, um im Verkehr häufiger benutzt zu werden; die Münze wurde erst von König Pheidon popularisiert durch die Einführung von Silbermünzen, welche kleinere Werteinheiten darstellten. Die Münze hatte größere Bedeutung für den Außenhandel als für den Warenverkehr im Inneren. Enger als mit den landwirtschaftlichen Schwierigkeiten hängt die Einführung des Geldes mit der anderen wichtigen Erscheinung der Zeit zusammen, dem Entstehen eines Handels und einer Industrie.

Der beste Beweis für die Überbevölkerung und die dadurch veranlaßte Not in Griechenland ist die Kolonisation. Eine große Zahl von Pflanzstädten wurden rings um das Mittelmeer gegründet, viele Tausende von Menschen wanderten aus, ohne daß dies nachhaltig auf die Volkszahl des Landes einwirkte, wie es die Auswanderung in der hellenistischen Zeit tat. Es war bittere Not, welche die Griechen zwang, sich auf das Meer hinauszuwagen; man lese die Worte des Hesiod über die Schifffahrt, nach denen es scheint, daß der Bauer manchmal den Pflug mit dem Ruder vertauschte. Die Griechen verdrängten allmählich die Phönizier, welche bisher Meer und Handel beherrschten, aus den griechischen Fahrwassern und konkurrierten erfolgreich mit ihnen in den fernen Meeren. Man hat darüber gestritten, ob der griechische Händler oder der griechische Ansiedler der erste war. Sicher ist, daß sie zusammengewirkt haben. Die griechischen Kolonien sind nicht Handelsfaktoreien, sondern Neusiedlungen, wo man den Lebensunterhalt suchte, der im Mutterland nicht mehr zu Gebote stand; sie sind vorzüglich Ackerbaukolonien, wo der Bevölkerungsüberschuß sich ansiedelte, um sich eine Zukunft zu schaffen. Der Händler mag der Pionier gewesen sein, der dem Siedler den Weg wies. Andererseits boten die Kolonien, da ihr Wohlstand sich bald hob, einen immer aufnahmefähigeren Markt für griechische Waren und Stützpunkte für den griechischen Handel mit den Eingeborenen. In den Kolonien erlitten die alten Überlieferungen starken Abbruch; das Neuland ging zu dieser Zeit in der Entfaltung der Kultur voran, ungehemmt durch alte Bindungen und angeregt von fremden Einflüssen sowie durch einen weiten Horizont. Für die religiöse Entwicklung haben die Kolonien geringe Bedeutung. Jonien, wo Milet das Zentrum der geistigen Kultur der Zeit war und das die Wiege der europäischen Kultur genannt werden muß, ist in religiöser Hinsicht unfruchtbar, und im Westen können nur Pythagoras und später Empedokles, die beide zu den Philosophen gehören, angeführt werden.

Wir sind den Ereignissen vorangeeilt und müssen nun dazu zurückkehren, die Herstellungsweise der Waren zu untersuchen, welche die griechischen Händler über das Mittelmeerbecken verbreiteten.¹ Eine Produktion, die

¹ Siehe Nilsson, *The Age of the early Greek Tyrants*, 1936.

Industrie genannt werden kann, weil sie nicht für den lokalen Markt und auf Bestellung, sondern spekulativ für einen überseeischen Markt arbeitete, sich freilich in technischer Beziehung noch durchaus innerhalb der Schranken des Gewerbefleißes hielt, hat sich erst allmählich entwickelt und konzentrierte sich auf einige wenige Städte, die zugleich Auswanderungshäfen waren: Chalkis, Megara und vor allem Korinth, die weitaus größte und mächtigste Stadt Griechenlands in der Mitte der archaischen Zeit. Die Arbeiter waren nicht Sklaven, wie dies später gewöhnlich der Fall war, sondern freie Leute; die bettelarmen und entrechteten Theten, welche auf dem Lande keinen Verdienst fanden, zogen in die Stadt, wo sie eine zwar mühsame und schlecht bezahlte, jedoch regelmäßige Beschäftigung fanden, als es die landwirtschaftliche Saisonarbeit war. Die Werkstätten waren klein, und solch ein kleiner Handwerker besaß weder die Befähigung noch die Mittel, an der Konkurrenz auf dem überseeischen Markt teilzunehmen. Wahrscheinlich gab es wie immer im Anfang der industriellen Tätigkeit Großunternehmer, welche den Handwerkern Vorschüsse für ihre Produktion gaben, nicht Geld, wohl aber ihre Betriebsmittel, d. h. Rohstoffe und Handwerksgerät, ihnen dann die fertigen Erzeugnisse abnahmen und bis ins Ausland vertrieben. Sie hatten die Handwerker ganz in der Hand, schrieben ihnen die Produktionsart vor und ließen ihnen nur den allernotwendigsten Verdienst. So sammelte sich in den großen Städten ein zahlreiches Proletariat an, das einen sehr niedrigen Lebensstandard hatte, eine homogene Masse mit denselben Interessen und denselben Bedürfnissen, vor allem dem Wunsch, ihre elende Lage zu verbessern. Diese Handwerker waren freie Männer, besaßen aber keinerlei Macht, da der Adel, dessen Mitglieder sich teilweise auch dem Unternehmertum widmeten, das Heft in der Hand hatte.

Dies ist der Nährboden, dem die Tyrannis entsprungen ist. Obgleich die Volksversammlung bestand, mangelte es den Griechen im Gegensatz zu den Römern an der Fähigkeit, die politischen Interessen zu organisieren und ein politisches Ziel in zäher Arbeit anzustreben. Wenn nun jemand versprach, dem Proletariat zu helfen – vielleicht ein Adelige, der sich mit seinen Genossen überworfen hatte –, so war es kein Wunder, daß sich dann das Volk um ihn scharte. Die Macht der Tyrannen beruhte in Wirklichkeit auf der breiten Masse des Proletariats; sie sorgten für dieses, bauten Wasserleitungen, richteten glänzende Feste ein und führten große Tempel auf. Sie konnten aber nicht alle Wünsche der kleinen Leute erfüllen, und diese vergaßen nicht, daß sie freie Männer waren. Allmählich trat die Gewaltherrschaft der Tyrannen stärker in das Bewußtsein der Bevölkerung und die Nachteile der Adels Herrschaft rückten in den Hintergrund; die Gegner der Tyrannen reichten einander die Hände zum Sturz des Alleinherrschers. Athen trat erst spät in diese Entwicklung ein, es hielt viel länger am Alten fest. Seine industrielle und kommerzielle Expansion beginnt erst im sechsten Jahrhundert, und die Tyrannenherrschaft fällt in dasselbe Jahrhundert. Nach dem Sturz der Tyrannis entstand in Athen eine ausgesprochene Demokratie, in Korinth, wo dieser Umschwung viel früher erfolgte, eine gemilderte Aristokratie. Die hier geschilderte Entwicklung betraf nur die fortgeschrittensten

Städte, große Teile von Griechenland verharrten in altertümlichen Zuständen und haben geschichtlich wenig Bedeutung.

In der Mitte der archaischen Zeit trat eine Wandlung ein, die nach ihrer überragenden Bedeutung für das staatliche und gesellschaftliche Leben gebührend eingeschätzt werden sollte, das Aufkommen der Hoplitentaktik,¹ die spätestens gegen das Ende des siebenten Jahrhunderts voll ausgebildet erscheint. Vor der neuen militärischen Taktik und ihren Anforderungen versank das Ritterheer, und der Vormachtstellung des Adels wurde der Boden entzogen, seitdem er nicht mehr den Ausschlag auf dem Schlachtfeld gab. Das Heldenideal wich dem Ideal der Solidarität der Hoplitaphalanx. Der Umschwung der Taktik führte einen Umschwung der Denkweise mit sich, der dem Übergang vom Adelsstaat zum Polisstaat mit seinem Anspruch auf Unterordnung des einzelnen entspricht. Den Hopliten, die nunmehr die Schlachten schlugen, mußte eine entsprechende politische Bedeutung eingeräumt werden. Ein jeder mußte sich seine Rüstung aus eigenen Mitteln beschaffen. Die Rüstung war lange nicht so teuer wie das Halten von Pferden; viele aus dem Mittelstand, der sich allmählich hob, vermochten sich eine anzuschaffen, nicht aber die Ärmeren und Besitzlosen. Die erstarkende Bedeutung des Mittelstandes kann der Sieg der Hoplitentaktik genannt werden. Erst allmählich kam dieser Mittelstand zum Bewußtsein seiner Bedeutung, er bildete dann das zäh festgehaltene Ideal der *πολιτεία τῶν τὰ ὅπλα παρεχομένων* aus. In diesem Sinne kam es im letzten Teil der archaischen Zeit zur Beruhigung.

Die politischen und wirtschaftlichen Erscheinungen der archaischen Zeit sind bunt und wechselvoll, und so ist auch ihre geistige Physiognomie. Es ist die Zeit der großen Neuerungen, der vielfältigen Anläufe. Nie wurden so viele Erfindungen gemacht, nie wurde die Technik so hoch geschätzt, nie der geographische Horizont so sehr erweitert. Die Kunst sprengte ihre Fesseln, mit dem Epos wetteiferten neue poetische Gattungen. Die Welt wurde erforscht und die Wissenschaft entstand. Alles dieses wirkte auf die Religion zurück, wenn auch Wissenschaft und Religion noch gesonderte Wege gingen; jene entwickelte sich hauptsächlich in den Kolonien, diese im Mutterland. Da die Religion mit dem Staate eng verbunden war, zogen die politischen Umwälzungen sie in Mitleidenschaft. Götterfeste wurden glänzend eingerichtet und neugestaltet, stattliche Tempel erbaut. Noch wichtiger ist die soziale Not der vorausgehenden Zeit, denn in irdischer Not richtet der Mensch seinen Sinn auf das Göttliche. Von den Göttern erwartet er Gerechtigkeit, Hilfe und Trost, und den Trost sucht er in einer anderen Welt, wenn er ihn nicht auf Erden finden kann. Falls die Gesellschaft sich nicht um ihn kümmert, verschließt er sich in sich selbst mit seinen Hoffnungen und seinem Vertrauen auf die Götter und gestaltet deren Bild nach seinem Sehnen und Wünschen.

Hinter all dieser politischen und geistigen Unruhe steht jedoch wahrscheinlich etwa noch Tieferes als die soziale Not. Der Ausgleich zwischen

¹ Nilsson, Die Hoplitentaktik und das Staatswesen, Klio XXII, 1928, S. 270 ff. = Opusc. II S. 897 ff., ein Aufsatz, der nun-

mehr ergänzungsbedürftig ist; s. H. L. Lorimer, The Hoplite Phalanx, BSA. XLII, 1947, S. 76 ff.

den beiden grundverschiedenen Rassen, aus denen sich das griechische Volk zusammensetzte, war noch nicht ganz vollzogen. Mit dem Empordrängen des niederen Volkes drängten sich auch die vorgriechischen Elemente, welche in diesem aufgegangen waren, ans Licht; lange zurückgedrängte Neigungen und Anlagen heischten ihr Recht. In den politischen Kämpfen ist dies vielleicht zu spüren; für das Verständnis der mächtigen religiösen Bewegungen aber, welche die archaische Zeit durchströmen, ist es von grundlegender Wichtigkeit. Man begreift die Stärke dieser Bewegungen erst dann recht, wenn man sie nicht als völlig neu geschaffene religiöse Formen und Ideen betrachtet, sondern sie in großem Ausmaß als ein Wiederaufleben der alten, unterdrückten Religion versteht, gleichwie das Wiederaufleben der Skulptur vieles den noch auf Kreta fortlebenden Traditionen der minoischen Zeit zu verdanken scheint.

I

DIE EKSTATISCHE UND DIE LEGALISTISCHE STRÖMUNG

1. **Die dionysische Bewegung.** In seinem Meisterwerk *Psyche* hat Erwin Rohde die mystische und ekstatische Strömung, welche durch die archaische Zeit geht und neue Formen der Religion in den Vordergrund stellt, in ausgezeichneter und grundlegender Weise behandelt. Neben dieser läuft eine andere viel zu wenig beachtete Strömung her, welche die Gnade der Götter durch das genaue Erfüllen der religiösen Gebote und Regeln zu erlangen strebt.¹ Im Zusammenspiel dieser beiden Strömungen wurde die griechische Religion ausgebaut und weiterentwickelt; die letztgenannte Strömung erfüllte die große Aufgabe, die Exzesse der ersteren zu bändigen. Diese verkörpert sich in Hesiod und dem delphischen Apollon, jene in Dionysos und den Wundermännern, welche in der archaischen Zeit auftreten. Wir fangen mit Dionysos an.

Der Kult des Dionysos und die Art seiner Verbreitung ist schon ausführlich behandelt worden (o. S. 564 ff.). Es bleibt nur noch einiges hinzuzufügen über gewisse Mythen, denn in ihnen hat man mit Recht einen Nachhall der

¹ Daß die legalistische Bewegung in der deutschen Wissenschaft wenig Beachtung gefunden hat, dürfte z. T. auf der Macht der Sprache über den Gedanken beruhen. Es scheint nämlich der deutschen Sprache eine geeignete Bezeichnung für diese religiöse Strömung zu fehlen. Gemeint ist die besondere Schätzung von Geboten und Regeln, die mit religiöser Sanktion umkleidet werden, und ihre Ausdehnung auf alle Kleinigkeiten des Lebens, eine Erscheinung, die am besten aus dem gesetzestreuen Judentum bekannt ist; im Christentum gibt es verwandte Richtungen. In der schwedischen Sprache heißt Gesetz *lag*, gesetzlich *laglig*, neben dieser Form gibt, es eine andere Ableitung *lagisk*, welche die geforderte Bedeutung hat. Man spricht

von der *lagiskhet* der Pharisäer, von *lagisk kristendom*, einem Christentum, das das Gesetz über das Evangelium stellt. Als ich meinen Abschnitt über die Religion der Griechen in der 4. Aufl. von Chantopie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, schrieb (S. 353 ff.), begegnete mir diese terminologische Schwierigkeit, und auf Beratung mit meinem Kollegen Deubner hin wählte ich die Bezeichnungen „Legalismus“ und „legalistisch“. „Gesetzestreu“ scheint mir nicht ganz die erforderliche Bedeutung zu haben, auch fehlt ein zugehöriges Substantiv. Diese Schwierigkeit ist bedauerlich; möge sie jedoch nicht die große Bedeutung der Sache verdecken. Vielleicht findet jemand eine bessere Bezeichnung.

Kämpfe gefunden, welche die Verbreitung dieser psycho-pathologischen Epidemie hervorrief, sowie auch einen Nachhall der Tatsache, daß dem Orgiasmus sein gefährlicher Stachel genommen wurde, indem man ihn in die gemäßigten Bahnen des öffentlichen Kultes lenkte. Das Aufflammen der dionysischen Verzückung, das durch lange gehemmte Neigungen noch angefacht wurde, muß in einer der geschichtlichen nicht allzu lange vorausgegangenen Zeit stattgefunden haben, jedenfalls so früh, daß dieser Vorgang schon bei dem ältesten literarischen Zeugen, der von Dionysos redet, bei Homer, als vollzogen erscheint und daß die Erinnerung daran nur in Mythen umgesetzt fortlebte.

Es versteht sich von selbst, daß das verzückte Treiben der Weiber, die in Wald und Gebirge umherschweiften, tanzend und von Halluzinationen ergriffen, auf der Höhe der Ekstase ein Tier zerrissen und seine Glieder roh verschlangen, gesetzten und verständigen Leuten wüst und toll, aller Anständigkeit und Sitte widerstreitend, ja sogar verbrecherisch vorkommen mußte und daß sie es bekämpften und gar zu Machtmitteln griffen, um es zu unterdrücken. Wer konnte leichten Herzens seine Frau oder Tochter daran teilnehmen sehen? Derartige Konflikte ergeben sich immer aus solchen Erscheinungen und davon spricht eine Reihe von Mythen. Sehr bezeichnend sind die Erzählungen, wie die Frauen, von Scheu und Sitte zurückgehalten, zuerst Widerstand leisten, wie der Stachel der Verzückung aber doch schon zu tief in sie eingedrungen ist, wie Wunder geschehen und sie schließlich um so stärker in Mitleidenschaft gezogen werden. So erging es den Töchtern des Königs Minyas im böotischen Orchomenos. Während die anderen Frauen sich den Orgien hingaben, blieben sie zu Hause am Webstuhl. Plötzlich wurde das Zimmer von zauberhaften Klängen erfüllt, Efeu- und Rebzweige umrankten den Webstuhl, Schlangen zischten aus den Wollkörben hervor. Von bakchischer Raserei ergriffen, zerrissen die Frauen den zarten Sohn der einen und stürmten in die Berge zu den Mänaden hinaus; oder es offenbarte sich der Gott als Stier, Löwe und Panther, Milch und Nektar träufelten von den Webstühlen.¹ Das Geschick des Pentheus ist durch die Bakchen des Euripides,² der dem Mythos die maßgebende Form gegeben hat, allbekannt; nach dem Argumentum des Dramas hat Euripides auf eine gleichbetitelte Tragödie des Aischylos zurückgegriffen; Wundererscheinungen spielen darin eine große Rolle. Pentheus, der sich der Raserei der Frauen widersetzt und Dionysos selbst gefangennimmt, wird von dem Gott verleitet, eine Fichte zu erklimmen, um die Mänaden zu erspähen; er wird dann von diesen ergriffen und zerrissen, seine eigene Mutter trägt seinen blutenden Kopf im Triumph nach Hause.³ Etwas verschieden ist der sehr kurz überlieferte Mythos von den Töchtern des Eleuther, der an der Grenze

¹ So Aelian, V. H. III 42 bzw. Anton. Lib. 10; vgl. Ovid., Metam. IV V. 1 ff. Die Überlieferung ist spät, Antonius Liberalis beruft sich aber auf Nikandros und Korinna. Der Mythos dient als Aition zu den böotischen Agrionien, s. o. S. 598.

² Schöne Ausgabe mit Einleitung und Kommentar von E. R. Dodds, 1944;

vgl. seinen o. S. 569 A. 4 zitierten Aufsatz.

³ A. G. Bather, The Problem of the Bacchae JHS. XIV, 1894, S. 244 ff., hat einen interessanten Versuch gemacht, jede Einzelheit des Mythos auf einen Brauch zu deuten, in dem der Vegetationsdämon des alten Jahres hinausgetragen und der

Böotiens und Attikas spielt. Sie übten Kritik an einer in ein schwarzes Ziegenfell gekleideten Erscheinung des Dionysos; der erzürnte Gott machte sie rasend, worauf der Kult des Dionysos Melanaigis eingeführt wurde.¹ Die oben (S. 591) erwähnten Mythen von der Einführung des Phalloskultes sind Nachbildungen.

Der argivische Mänadenmythus ist mit einem anderen, dem von den Töchtern des Proitos, kontaminiert worden, von dem man ihn trennen muß. Er erzählte, daß König Anaxagoras den berühmten Seher Melampus um Hilfe anging, nachdem Dionysos die argivischen Frauen rasend gemacht hatte, so daß sie im Lande herumschweiften. Als die Forderung des Sehers, der die Hälfte des Reiches zum Lohne wollte, als unmäßig abgeschlagen ward, wurden noch weitere Frauen von der Raserei ergriffen und sie brachten sogar ihre eigenen Kinder um; die Argiver mußten in die nun noch gesteigerten Forderungen des Melampus einwilligen und seinem Bruder Bias ein weiteres Drittel des Reiches geben. Seitdem war Argos in drei Königreiche geteilt.² Ein anderer argivischer Mythos erzählt, daß Perseus mit Dionysos und seinen Weibern, welche von den Inseln des Ägäischen Meeres gegen Argolis zogen, gekämpft und viele von ihnen niedergemacht hat. Der Mythos knüpfte an ein Denkmal der Mänade Choreia und den Tempel des kretischen Dionysos an, in welchem Ariadne begraben lag.³ Dieser Mythos entstand durch eine Kontamination mit dem über das Meer kommenden

des neuen Jahres hereingeführt wurde. Er findet Ähnliches in den Agrionien wieder, obgleich die Anhaltspunkte sehr schwach sind. Man wird heute diesen scharfsinnigen Ausdeutungen zurückhaltend gegenüberstehen.

¹ Suidas s. v. Μέλαν; vgl. o. S. 570 A. 4.

² Diodor IV 68; Apollod. I 9, 12, 8; vgl. III 5, 2, 3; Paus. II 18, 4; Eustath. zu B 556 p. 288, 28. Herodot IX 34 spricht nur von den Argivern; hätte er den Mythos in der Verknüpfung mit der Gestalt des sagenberühmten König Proitos gekannt, so hätte er kaum unterlassen, dessen Namen zu erwähnen. Die Töchter des Proitos wurden von einer häßlichen Hautkrankheit und von Mannstollheit befallen, weil sie sich gegen Hera vergangen hatten, da sie deren altes Xoanon (Akusilaos bei Apollod. II 2, 2) oder dürftigen Tempel (Pherekydes in Schol. o 225) verspottet, oder ihre eigene Schönheit über die der Göttin gesetzt hatten (Serv. zu Verg. Ecl. VI V. 48; die Art der Krankheit machte es leicht, Hera mit Aphrodite zu vertauschen, so Aelian, V. H. III 42). Sie schweiften nach Vergil und Servius umher (vgl. Bacchylides X V. 55), indem sie wähten, Kühe zu sein, und wie Kühe brüllend. Ihre Heilung fand ursprünglich bei einem Artemistempelein Argolis statt (Hesych s. v. ἀρτουχῆι, verglichen mit Steph. Byz. s. v. Ὀρνῆ und Paus. II 25, 3), wurde dann nach Sikyon (Paus. II 7, 8 u. a.) oder nach dem Heiligtum der Artemis in Lusoi verlegt; noch

Bakchylides läßt sie durch Artemis erfolgen und erwähnt den Melampus nicht. Gewöhnlich nimmt man an, daß Hesiod Melampus in den Proitidenmythus eingeführt hat, sich auf Apollodor II 2, 2 verlassend, der sagt, daß die Proitiden, „wie Hesiod erzählt“, von Raserei ergriffen wurden, weil sie die dionysischen Weihen ablehnten. Nach Probus zu Vergil a. a. O. sagte aber Hesiod, daß sie wahnsinnig wurden, weil sie Hera verachtet hatten, daß sie sich in Kühe verwandelt wähten, Argos verließen und von Melampus geheilt wurden; die erhaltenen Fragmente, Rzach³ 28 u. 29, sprechen nur von der Hautkrankheit und der Mannstollheit. Es ist nicht unmöglich, daß Apollodor sich irrt. Das Verhältnis der Mythen untereinander ist richtiggestellt von P. Friedländer, Argolica, Diss. Berlin 1905 S. 31f.; vgl. E. Bethe, Thebanische Heldenlieder, 1891, S. 46 f. und 173 ff. Der Artikel Melampus von Pley in PW. ist irreführend; Anaxagoras wird nicht einmal erwähnt; bessere Auskunft gibt der Artikel Proitides von Rapp in RL. Man hat die Krankheit der Proitiden als eine mit Irrsinn verbundene Aussatzkrankheit medizinisch diagnostizieren wollen, s. W. H. Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side, Abh. Ges. d. Wiss. Leipzig 1896 III S. 15 A. 37.

³ Paus. II 20, 4; 22, 1; 23, 7; nach Schol. Townl. zu Ξ 319 tötete Perseus den Dionysos und warf ihn in die lernäische See.

Dionysoskult. Auch in Lakeldaimon und auf Chios sollen die Frauen von bakchischer Raserei ergriffen worden sein.¹

Solcherart war die religiös-psychopathische Epidemie, die sich in der Frühzeit trotz allen Widerstandes wie ein Lauffeuer über Griechenland verbreitete. Eine solche Epidemie pflegt nach aufreibenden Kämpfen allmählich abzuflauen und sich zu verlaufen; in Griechenland war sie andauernder, weil sie einen fruchtbaren Nährboden bei dem Volk fand, das sich früher einmal dem ekstatischen vorgriechischen Vegetationskult hingegeben hatte. Einer aber begriff die innerliche Stärke und Tiefe der Strömung trotz ihrer wüsten Erscheinungen und verstand auch, wie sie gezügelt werden konnte, Apollon, dem die Ekstase selbst nicht fremd war, obgleich in einer anderen Spielart, die dem Schamanentum näherstand, was oben (S. 543) angedeutet wurde und unten (S. 617 f.) noch weiter zur Sprache kommen wird; seine Diener in Delphi waren es, die diese Einsicht besaßen. Apollon räumte dem Dionysos einen Platz neben sich ein. In den drei Wintermonaten schwieg der Pāan und wurde der Dithyramb angestimmt; statt Apollon wurde Dionysos angerufen; in dem einen Giebel des Tempels stand Apollon mit Artemis und Leto von den Musen umgeben, in dem anderen Dionysos mit seinen Thyiaden.² Ein spätes rotfiguriges Vasenbild (Taf. 38, 2) zeigt Apollon dem Dionysos über dem Omphalos die Hand reichend; eine Tempeldienerin legt ein Kissen auf einen Stuhl für den Besucher, Satyrn und Mänaden assistieren.³ Apollon hat verstanden, daß der reißende, ungestüme Strom des dionysischen Enthusiasmus nicht gestaut und eingedämmt werden konnte – er durchbrach ja die Hindernisse, die ihm in den Weg gelegt wurden –, wohl aber abgelenkt und in ruhigere Bahnen geleitet. Dies ist dadurch geschehen, daß die orgiastischen Feiern in den öffentlichen Kult aufgenommen und dadurch geregelt wurden.⁴ Das Musterbeispiel bieten die Orgien auf dem Parnass, die nicht einem jedem, dem es beliebte, freistanden, sondern dem Kollegium der Thyiaden aufgetragen waren, mit dem sich Kollegien von Athen und wohl auch anderen Städten vereinten. Ähnlich verhielt es sich mit dem Kollegium der Sechzehn Frauen, welche den Dionysosdienst in Elis besorgten. In einigen Fällen scheint ein orgiastischer Kult Männern überlassen worden zu sein; in der klassischen Zeit nahmen sie jedenfalls daran teil, wie die Erzählung des Herodot von dem Skythenkönig Skytes zeigt. In hellenistischer Zeit erscheint sogar die Omophagie in den Staatskult eingeordnet.

Eine Handhabe für diese Regelung boten die schon bestehenden Dionysoskulte. Solche von weniger ungestümer Art können sehr früh und jedenfalls vor der Zeit, in welcher die Orgien geregelt wurden, entstanden sein, da, wie oben nachgewiesen wurde, der Dionysoskult in etwas verschiedener Form auch von Kleinasien über die Inseln nach Griechenland einwanderte. Durch die Angliederung an solche Kulte erklären sich die recht verschiedenen Formen, in welchen Kulte mit orgiastischer Färbung auftreten, und die verschiedenen Beinamen, welche Dionysos in diesen Kulturen führt. Die

¹ Aelian, V. H. III 42; hierzu gehört wohl die o. S. 574 A. 2 angeführte Hesychglosse δῶσιον.

² Plut., de ei p. 389 C, bzw. Paus. X 19, 4.

³ Comptes-rendu de la commission archéol.

de St. Pétersbourg, 1861, Taf. IV = Wiener Vorlegeblätter (Conze) II Taf. 7.

⁴ Die Einzelheiten für das Folgende s. o. S. 573 ff.

innere Einheit des orgiastischen Kults verblaßte, indem er in verschiedene, schon bestehende Kulte aufgenommen wurde, eine Erscheinung, die sich in den bakchischen Mysterien der Spätzeit fortsetzte.¹ So wurde die bakchische Raserei der Frauen zu einer gemilderten Form abgeschwächt, die jedoch, wie Aristophanes lehrt, ebenfalls sinnesberückend wirken konnte. Der alte Orgiasmus wurde in der Literatur und Kunst gepflegt; was er jedoch ursprünglich gewesen ist, das lehren die Mythen.

2. Wundermänner, Sühnepriester, Seher. Für die geistige Physiognomie der archaischen Zeit bezeichnend ist eine Reihe von Männern, die Wunderdinge verrichten, Sühnungen vollziehen, prophezeien; ihr Typus nähert sich, wie man mit Recht bemerkt hat, dem des Schamanen; mit der dionysischen Ekstase stehen sie nicht in Verbindung, dagegen wohl in sehr enger Beziehung zu Apollon. Sie werden meistens etwas beiseite geschoben, Rohde hat sie aber eingehend besprochen und in ihrer Bedeutung für das religiöse Bild dieser bewegten Zeit gewürdigt.² Welch sonderbare Erscheinungen sie waren, erhellt aus einem Vergleich mit dem fünften Jahrhundert, in dem solche Männer undenkbar gewesen wären; damals appellierten Orakelkrämer und orphische Winkelpriester höchstens noch an das niedere Volk, und nur ein Nachzügler im abgelegenen Westen wie Empedokles gebärdete sich als ein vom Gotte Erfüllter, ja, als ein Gott. Die Erinnerung an jene Männer hat sich so tief eingepreßt, daß Herodot vieles von ihnen zu erzählen hat. Es ist notwendig, ihre Eigenart zu erfassen, um die religiöse Lage ihrer Zeit zu verstehen; sie geben u. a. den Hintergrund für die orphische Strömung und die Wirksamkeit Delphis ab.

Wir beginnen mit einem Mann, der sonst nicht zu dieser Reihe gerechnet wird, weil er dem Mythos anzugehören scheint, Melampus, der uns schon bei der Besprechung der dionysischen Bewegung in Argos begegnete (o. S. 613). Diese wird in die Regierung des Königs Anaxagoras verlegt, dessen Name mehr einen geschichtlichen als einen mythischen Klang hat. Hier brauchen wir nicht den dionysischen Mythos von dem der Proitiden zu unterscheiden, da die Züge frei übertragen sind. Melampus heilte die Frauen durch Zaubermittel und Reinigungen; es sieht wie ein homöopathisches Mittel aus, wenn erzählt wird, daß er die kräftigsten Jünglinge nahm und sie unter Rufen und enthusiastischem Tanz die rasenden Frauen von den Bergen nach Sikyon jagen ließ.³ Melampus war so eng mit der dionysischen Bewegung verbunden, daß Herodot ihm die Einführung des Dionysosnamens und des Phallosdienstes aus Ägypten zuschreibt; er behandelt ihn sowohl an dieser Stelle wie in der Erzählung von den argivischen Frauen durchaus als eine geschichtliche Person. Wie das zu verstehen ist, erhellt daraus, daß er schon in den Eöen als Liebling des Apollon bezeichnet wurde; er hat mit Hilfe apollinischer Mittel jene Bewegung beschwichtigt.⁴ Er galt als der Stammvater berühmter Seher, schon als der des Theoklymenos in der Odyssee und noch als der des Megistias, der den Spartanern bei

¹ Siehe Bd. II S. 341f. Nilsson, *The Bacchic Mysteries of the Roman Age*, HThR. XLVI, 1953, S. 175ff.

² Rohde, *Psyche* II S. 89 ff.

³ Apollod. II 2, 2; vgl. Paus. VIII 18, 7 u. a.

⁴ Herodot. II 49 bzw. IX 34. Schol. Apoll. Rhod. I V. 118 = Hesiod fr. 149 Rzach³ vgl. Diodor VI 12 Bekker.

Thermopylai weissagte.¹ Zwar steckt die Gestalt des Melampus noch tief in der Mythologie; er ist nicht nur der Hauptheld im Mythos der Proitiden, sondern auch in dem von der Entwendung der Rinder des Iphiklos.²

Diese beiden Mythen gehören nicht der Heldensage an, sondern sind aus Märchenmotiven gebildet. Man weiß, wie unglaublich schnell Wandermotive sich um einen merkwürdigen Mann, dessen Persönlichkeit seinen Zeitgenossen auffällt, ansammeln; das beginnt schon zu seinen Lebzeiten, und für die nächste Generation mag er ganz mythisch geworden sein. Es ist wirklich nicht unwahrscheinlich, daß sich hinter dem Melampus des Mythos – es scheint sich um einen Spitznamen zu handeln – eine geschichtliche Person verbirgt, ein Seher und Sühnepriester, der in so früher Zeit lebte, daß er in die dionysische Bewegung eingriff. Jedenfalls gehört er zu diesem Typus, und seine Mythen, die zu den letzten Schöpfungen der vorliterarischen, mythenbildenden Zeit gehören, werfen Licht auf die Geistesverfassung der Zeit. Eine ähnliche Figur ist der Urenkel des Melampus, Polyeidios, der den König Alkathoos von Megara, der seinen eigenen Sohn erschlagen hatte, entsühnte und dabei einen Tempel des Dionysos erbaute.³

Abaris eröffnet die Reihe jener Gestalten, deren Geschichtlichkeit feststeht, obgleich die Erzählungen über ihn reichlich mit Wunderbarem untermischt sind. Die älteren Nachrichten über diesen Mann⁴ sind spärlich, zeigen aber eindeutig, daß die späteren Erweiterungen altes Gut sind. Pindar soll gesagt haben, daß Abaris zur Zeit des Kroisos lebte; es gibt auch andere, stark wechselnde Angaben über seine Lebenszeit.⁵ Platon spricht von den Beschwörungen, die er vornahm, und von denen des Zalmoxis. Auch Herodot berichtet Charakteristisches: daß Abaris als Hyperboreer bezeichnet wurde und daß er einen Pfeil um die ganze Erde trug, ohne Speise zu sich zu nehmen. Seine Beziehung zu Apollon geht daraus hervor, daß er den Pfeil des Gottes trägt; er erscheint als ein Wanderpriester asketischer Färbung. Lykurg sagt, daß Apollon ihm Orakelsprüche mitgeteilt habe, mit denen er in Hellas umherzog. Dann hat ein Schüler des Platon, Herakleides Pontikos, einen Dialog unter seinem Namen geschrieben, der auf die Folgezeit einen großen Einfluß ausübte.⁶ Er ließ den Abaris auf dem Pfeil reitend über die Erde dahinziehen und als Prophet und Sühnepriester wirken;⁷ obgleich Herodot berichtet, daß er den Pfeil getragen habe, ist man jetzt geneigt, den Ritt auf dem Pfeil als alte Überlieferung anzu-

¹ o 225; Herodot VII 221. Über den Stammbaum C. Robert, *Oidipus* II, 1915, S. 49 A. 41.

² Dazu ein Papyrusfragment eines hexametrischen Gedichts, das R. Pfeiffer, *Philol.* XCII, 1937, S. 1 ff., der Tyro-Eöe zuweist.

³ Paus. I, 43, 5; nach Homer N 663 ff. in Korinth zu Hause; s. weiter K. Hanell, *Megaraische Studien*, Diss. Lund 1934 S. 100.

⁴ Pindar bei Harpokr. s. v. Ἀβάρης; Herodot IV 36; Plat., *Charm.* p. 158 B; Lykurg, c. Menesaechm. fr. 86, Sauppe, *Orat. att.* II S. 271 = fr. 85 Blaß. Rohde, *Psyche* II S. 91 A. 1 mit Angabe der älteren Literatur; nicht zu vergessen Lo-

beck, *Aglaophamus* S. 313 ff.

⁵ Bei Harpokr. und Suidas s. v. 3. oder 21. Olympiade; statt γ' haben einige Manuskripte ν' oder κ'; s. den Apparat Adlers z. St.

⁶ P. Corssen, *Der Abaris des Heraklides Ponticus*, *Rh. Mus.* LXVII, 1912, S. 20 ff.; vgl. A. Dyroff, *Philol.* LIX, 1900, S. 610 ff.

⁷ A. Rehm, *Zum Abaris des Herakleides Pontikos*, *Rh. Mus.* LXVII, 1912, S. 417 ff. P. Boyancé, *Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique*, *Rev. ét. anc.* XXXVI, 1934, S. 321 ff. Vielleicht ließ er auch den Abaris die Unterwelt besuchen, I. Lévy, *La légende de Pythagore*, *Bibl. de l'école des hautes études*, 250, 1927, S. 79 ff.

sehen.¹ Abaris wird mit der Aitiologie der Sühnungen in Verbindung gebracht, er gründete in Sparta den Tempel der Kore Soteira² und lehrte Opfer gegen die Pest zu bringen; er soll nach Athen als Gesandter der Hyperboreer und Diener des Apollon gekommen sein, als die Athener ein Opfer, das Proerosion, darbrachten, um eine allgemeine Pest abzuwenden.³ Orakel und Gedichte über Reinigungen, Apollons Aufnahme bei den Hyperboreern und eine Theogonie werden ihm zugeschrieben.

Vom selben Schlage war Aristeeas von Prokonnesos, der Dichter der Ἀριμάσπεα ἔπη, von dem Herodot ausführlich berichtet.⁴ Aristeeas erzählte in jenem Gedicht, wie er von Phoibos ergriffen zu den Ossedonen gekommen sei, oberhalb derer die Arimaspen, ferner die goldhütenden Greifen und die Hyperboreer wohnten; die Arimaspen bedrängten die anderen Völker, so daß schließlich die Kimmerier ihr Land verlassen mußten. Mythisches und Geschichtliches wird hier zusammengeworfen. Außerordentlich merkwürdig ist, was Herodot weiter erzählt: Eines Tages trat Aristeeas, der ein Mann vornehmer Herkunft war, in eine Walkerei in Prokonnesos ein und fiel tot um. Die Kunde verbreitete sich, ein Kyzikener, der von Artake kam, behauptete aber, daß er den Aristeeas, der auf dem Weg nach Kyzikos war, getroffen und gesprochen habe. Als man wieder in die Walkerei in Prokonnesos kam, fand man Aristeeas dort nicht mehr vor. Sieben Jahre danach sei er nach Prokonnesos zurückgekehrt und habe die Ἀριμάσπεα ἔπη gedichtet; darauf sei er wieder verschwunden. Später – die verkehrte Rechnung des Herodot mag auf sich beruhen – habe er sich in Metapontum geöffnet und den Einwohnern befohlen, dem Apollon einen Altar und ihm selbst ein Standbild zu errichten; nur zu den Metapontinern von allen Italioten sei Apollon gekommen, und er selbst sei ihm in Gestalt eines Raben gefolgt, sagte Aristeeas.⁵ Nach Suidas hat Aristeeas zur Zeit des Kroisos und Kyros gelebt und auch eine Theogonie geschrieben; er konnte seine Seele nach seinem Willen aus seinem Körper hinaustreten und wieder zurückkehren lassen.

So wenig Meulis Behauptung, daß das Epos aus Schamanenliedern entstanden sei, wahrscheinlich ist, so trifft er doch das Richtige mit seiner Hervorhebung der Verwandtschaft der besprochenen Erscheinungen – des Hinaustretens der Seele aus dem Körper, der weiten Reisen⁶ – mit dem

¹ Corssen a. a. O.; P. Wolters, Der geflügelte Seher, Sitz.-Ber. Akad. München 1928 I S. 10; K. Meuli, Scythica, Hermes LXX, 1935, S. 159 ff.

² Paus. III 13, 2; Apoll., Mirab. 4.

³ Schol. Aristoph., Equ. V. 729; vgl. Suidas s. v. Ἀβάρης. Sowohl Abaris wie die Proerosien wurden in der Rede des Lykurgos gegen Menesaimos erwähnt, so daß sie wohl schon hier in Beziehung zueinander standen. Die Proerosien sind sonst als ein eleusinisches agrarisches Fest überliefert. Deubner, Att. Feste S. 68 f. Sie erscheinen auch in dem Sakralgesetz des Demos Paiania, geschrieben Περρόσαι, Athen. Mitt. XLVI, 1941, S. 171 f.

⁴ Herodot IV 13 ff.; vgl. Epic. graec. fragm., ed. Kinkel S. 243 ff.; Plutarch, Romulus 28, 4.

⁵ Vgl. Origines, adv. Celsum p. 126, der Pindar (fr. 271 Bergk⁴) und Herodot zitiert. Nach Athen. XIII p. 605 C. wurde ein eherner Lorbeerbaum bei der Anwesenheit des Aristeeas in Metapontum errichtet. Mehr über Aristeeas Rohde, Psyche II S. 91 ff.

⁶ Vielleicht darf man die Fähigkeit zu fliegen, die auch den Schamanen eignet, hinzufügen, wenn die Geschichte, daß Abaris auf dem Pfeil ritt, alt ist. Die Seele des Aristeeas flog in der Gestalt eines Raben aus seinem Mund, Plin., N. H. VII 174. Auch Musaios soll die Fähigkeit zu fliegen gehabt haben, Paus. I 22, 7. Orpheus und Kalchas werden mit Flügeln ausgestattet, und Apollon schwebt auf einem geflügelten Dreifuß; den o. A. I zitierten Aufsatz von Wolters. – Dodds, The Greeks and the Irrational, 1951, stimmt Meuli zu.

Schamanentum. Er hat schamanistische Gebräuche bei den Skythen und Massageten nachgewiesen, und die Erzählungen von Abaris und Aristee weisen auf diese Länder hin, die gerade im siebenten Jahrhundert den Griechen bekannt wurden. Es ist auch denkbar, daß die Kimmerier bei ihrem Einfall in Kleinasien derartiges mitgebracht haben. Denn gerade dort sind die beiden Männer zu Hause, von denen erzählt wird, daß ihre Seele aus dem Körper hinaustreten konnte. Der zweite, von dem solches berichtet wird, ist Hermotimos von Klazomenai: seine Seele verließ den Körper und schweifte umher, wobei sie vieles, was in der Ferne getan und gesprochen wurde, erfuhr, bis seine Feinde einmal in Abwesenheit der Seele seinen Körper verbrannten;¹ der Körper lag also während des Herumschweifens der Seele wie tot da.

Aus einem anderen Ende der griechischen Welt kam der bekannteste Mann, der in diese Gesellschaft gehört, Epimenides von Kreta.² Wie die homerischen Hymnen an Apollon und Demeter lehren, stand Kreta noch in archaischer Zeit im Ruf, ein Sitz besonders heiliger Religionsübung zu sein – ein letzter Nachhall der minoischen Religion, die sich am zähesten auf der Insel erhielt. Aus Kreta stammen Karmanor und Chrysothemis, die den Apollon selbst nach der Tötung des Python gereinigt haben sollen.³ Bekannt ist die Legende von dem langen Schlaf des Epimenides in einer Höhle und daß er sich jeglicher Nahrung enthielt;⁴ es heißt, er sei mehrmals wieder ins Leben zurückgekehrt, oder seine Seele sei, solange er wollte, aus seinem Körper hinausgetreten und wieder in ihn hineingetreten.⁵ Seine Tätigkeit in Athen ist fest mit der kylonischen Blutschuld verknüpft.⁶ Plutarch erzählt, daß Epimenides als σοφὸς περὶ τὰ θεῖα τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν nach Athen berufen wurde, nicht nur zur Sühnung des Verbrechens gegen die Anhänger Kylons, sondern auch zur Besänftigung der erregten Gemüter. Er soll u. a. den Reformen Solons bezüglich der übertriebenen Trauersitten vorgearbeitet, hauptsächlich aber die Stadt entsühnt haben.⁷ Natürlich hat er viel geweissagt und gedichtet, u. a. eine

¹ Plin., N. H. VII 174; Plut., de gen. Socr. p. 592 C u. a., die von Rohde a. a. O. zitiert werden. Die Geschichte ist ohne zeitliche Angabe überliefert, paßt aber nur für diese Zeit; Apoll., Mirab. 3, wird auf Theopomp zurückgeführt.

² Im allgemeinen Rohde a. a. O. S. 96 ff.; Kern in PW. s. v.; Quellensammlung bei Diels, Fragm. der Vorsokr. 5 68, 3.

³ Paus. II 30, 3; X 7, 2; Schol. Pind., Pyth. hypoth. c; vgl. den Orakelspruch bei Euseb., praepar. evang. V 31.

⁴ Plut., sept. sap. conv., p. 157 D ff.; Diog. La., I 114 (Hauptquelle).

⁵ Diog., La. a. a. O.; Suidas s. v.

⁶ Aristot., de rep. Ath. 1; Plut. Sol. 12 ausführlich u. a.

⁷ Die Einzelheiten sind mehr oder weniger frei ausgemalt; eine Version Diog. La. I 110, der auch die rührselige Geschichte von der Hingabe eines schönen Jünglings (Neantes von Kyzikos bei Athen. XIII p. 602 C f.) andeutet. Die widerstreitenden Angaben über die Lebenszeit des Epimeni-

des haben eine unnötige Kontroverse hervorgerufen. Nach Platon, de leg. I p. 642 E, kam er zehn Jahre vor dem Perserkrieg nach Athen, verrichtete Opfer, die der Gott, d. h. Apollon, vorschrieb, und sagte voraus, daß die Perser erst in zehn Jahren kommen würden; Diogenes Laertios läßt sogar die Athener, die von der Pest befallen waren, auf Rat der Pythia Nikias, den Sohn des Nikeratos, entsenden, um Epimenides zu holen, was auf den Anfang des Peloponnesischen Kriegs deutet. Es ist unnötig, mehrere Persönlichkeiten dieses Namens anzunehmen. Solche Erzählungen kristallisieren sich um einen bekannten Namen, ohne sich um die Chronologie zu kümmern. Das hat schon Wilamowitz, Euripides Hippolytos, 1891, S. 244, richtig gesehen. Daher ist kein Verlaß auf die Angabe, daß Epimenides Delos gereinigt habe, Plut., sept. sap. conv. p. 158 A. Daß er außer Athen noch viele Städte gereinigt hat (Paus. I 14, 4), paßt zu dem Stil seiner Gestalt. Übrigens war er eng mit Sparta verknüpft;

Theogonie. Seine geschichtliche Existenz kann nicht bezweifelt werden, wichtiger ist, daß alles, was ihm angedichtet wird, den Geist der Deisidaimonie der archaischen Zeit trägt, wenn es auch durch spätere Erfindungen aufgeputzt worden ist. Es fehlt auch nicht die Ekstase im wörtlichen Sinn.

Allen diesen Männern außer Hermotimos, über den wir am schlechtesten unterrichtet sind, werden auch Gedichte zugeschrieben; die in der Hauptsache immer wiederkehrenden Titel weisen auf Theogonien und Katharmoi. Wir stehen schon in einer Zeit, in der das Heldenepos seine schöpferische Kraft verloren hatte und sich höchstens in Abrundung und Erweiterung des alten Stoffes betätigte und wo die epischen Dichter den Kyklos und andere Sagenkreise mit mehr stofflichem Interesse als dichterischer Begabung bearbeiteten; seinen Gipfel erreichte diese Richtung in den Theogonien und Katalogen. Darin bekundet sich der Umschwung der Zeiten; die neue Zeit war eine suchende, die nicht mehr der unmittelbaren Freude an der Erzählung hingegeben war. Ein jeder, der dem Volk etwas sagen wollte, das nicht nur für den Augenblick bestimmt war, bediente sich der gebundenen Form und der epischen Sprache – auch Solon machte politische Propaganda durch Gedichte; in den Orakeln wurde diese altherkömmliche Form immer bewahrt. Jene Männer hatten dem Volk etwas zu sagen; wer von religiösen Ideen erfüllt ist, will diesen selbstverständlich Ausdruck verleihen und sie unter den Menschen verbreiten. Um das Bild der Zeit vor Augen zu rufen, muß man sich an diese Schriftstellerei erinnern, obgleich sie uns weit bis ans Ende der Periode hinabführt. „Schriftstellerei“ mag allerdings nicht das richtige Wort sein. Die Gedichte wurden mündlich vorgetragen, mündlich verbreitet und fortgepflanzt; erst später und, wie man sicher vermuten kann, nicht in allen Fällen wurden sie aufgezeichnet. Gemeinsame Formen bildeten sich aus. In die Theogonien wurden Gedanken über die Götter niedergelegt; sie strebten eine Systematisierung an und nahmen eine halb philosophische Wendung; der bekannteste Vertreter dieser Art ist Pherekydes aus Syros, der schon in Prosa schrieb.¹ In den *Καθάρμοι* und *Τελεταί* fand man Gelegenheit, die Frömmigkeit und die Praxis des religiösen Lebens darzustellen. Außerdem sind eine Menge anderer Titel überliefert. Vieles wird spurlos verschwunden sein; das meiste, was gerettet wurde, floß in das große Sammelbecken des Orphizismus ein. Alles ist nur in Fragmenten auf uns gekommen. Das Verzeichnis der orphischen Schriften, welches wir dem alexandrinischen Grammatiker Epigenes verdanken,² ist wirklich imponierend. Ein anderer Sammelname war Musaios, der wohl eher symbolisch denn als Name einer wirklichen Person aufgefaßt werden darf.³ Diese reiche Literatur hat gegen das Ende der Periode zu einer Bearbeitung fast gelehrter Art verlockt, wie sie von Onomakritos überliefert ist, auf den wir bei der Besprechung der orphischen Schriften zurückkommen werden (u. S. 683).

Orakelsprüche waren besonders im Schwange. Von den meisten hier erwähnten Männern, Musaios, Abaris, Epimenides, sind *Χρησμοί* betitelte

ebd. II 21, 3; III 11, 11; 12, 11; Diog. La. I 115.

¹ Wilamowitz, Pherekydes, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1927 S. 125 ff.

² Suidas s. v. 'Ορφεύς; Kern, Orph. fragm. Test. 223.

³ Sammlung der Quellenstellen bei Diels, Fragm. d. Vorsokr. ⁶ 67, 2.

Schriften überliefert. Unter dem Volk sammelten sich die Orakelsprüche besonders um den Namen Bakis, der wie der Name Sibylle als Sammelname erscheint. Peisistratos, dessen Neigung für die religiösen Erscheinungen der Zeit bekannt ist, wurde Bakis genannt.¹ Die Geschichtlichkeit der drei Seher, welche unsre Quellen mit diesen Namen belegen,² ist selbstverständlich unsicher. Herodot führt mehrere Orakel des Bakis an, dem Aristophanes ist der Name geläufig. Platon spricht wie von der Sibylle so auch von ihm in der Mehrzahl; ebenso Aristoteles.³ Natürlich wurden immer wieder neue Sprüche unter seinem Namen gefälscht; noch bei der Gründung Messenes spielten sie eine Rolle.⁴ Für die Orakelfreudigkeit der Zeit bezeichnend ist die große Sammlung von Orakelsprüchen, welche die Peisistratiden in dem Tempel auf der Akropolis angelegt hatten und Kleomenes nach Sparta brachte.⁵ Die Sibylle wird schon von Heraklit erwähnt (o. S. 174). Aristophanes, Platon und Aristoteles sprechen außer von Bakis auch von ihr; dagegen nennt Herodot, der so gerne Orakelsprüche anführt, sie nicht. Nach Heraklit zu urteilen, scheint sie eine kunstlosere Form der Mantik ausgeübt zu haben, so daß ihre Sprüche nicht in Verse gefaßt in Umlauf gesetzt wurden. Die große Sammlung, welche von Cumae nach Rom kam, zeugt jedoch dafür, daß schon früh Orakel unter ihrem Namen umgingen.⁶ Dieser Sammlung verdankt sie in der Spätzeit zum großen Teil ihren Ruf und die vielen Orakel, die unter ihrem Namen verfertigt wurden. Die Sibylle stammt aus Kleinasien und wurde scheinbar erst recht spät im Mutterland bekannt.⁷

3. Hesiod. Von der reichen „Literatur“ der archaischen Zeit, die auf den letzten Seiten besprochen worden ist, sind nur zwei Werke, beide von Hesiod, auf uns gekommen, und gerade diese gehören nicht zu der bezeichneten Richtung, Hesiod war der Prophet der Gerechtigkeit, er war fromm, aber nicht religiös ergriffen; er war Rhapsode und hatte etwas von dem homerischen Rationalismus gelernt, obgleich eine Welt ihn vor der Leichtgläubigkeit und dem Übermenschentum der Helden trennte. Er hat eine Theogonie gedichtet, wie die religiösen Propheten es auch taten; die orphischen Dichter knüpften vielfach an ihn an (s. u. S. 683). Abgesehen von den Episoden des Titanenkampfes und der Prometheusgeschichte und der Einlage über Hekate gibt Hesiods Theogonie eine systematische Aufzählung der Göttergenerationen, die sich mit Vorliebe in Namenreihen ergeht, und eine kürzere Schilderung des Weltgebäudes. Von theologischen und mystischen Ausdeutungen findet sich keine Spur, und was an Spekulationen vorkommt, weist in eine andere Richtung, in die beginnende Naturphilosophie. Im

¹ Suidas s. v. Βάκις; ἐπίθετον Πεισιστράτου, ἣν δὲ χρησιμολόγος.

² Suidas s. v. Βάκις; Schol. Aristoph., Pac. V. 1071; Av. V. 962; kürzer Schol., Equ. V. 123, aus Theopomp, F. Gr. Hist. 115, 72 Jacoby.

³ Herodot VIII 20; 77; 96; IX 43; Aristoph. a. a. O.; Plat. Theag. p. 124 D; Aristot. Probl. 30, 1 p. 954 A.

⁴ Paus. IV 27, 4, der auch sonst seine Sprüche erwähnt.

⁵ Herodot V 90. Die Notiz ist für die Beurteilung der sibyllinischen Bücher in Rom wichtig. Über die Tätigkeit des Onomakritos s. u. S. 683 und über die politische Bedeutung der Orakel Nilsson, Cults S. 131 ff.

⁶ Zuletzt W. Hoffmann, Wandel und Herkunft der sibyllinischen Bücher, Diss. Leipzig, 1933.

⁷ Ed. Meyer, Geschichte von Troas, 1877, S. 18 ff.

Anfang war Chaos, die form- und gestaltlose Materie; daraus entstanden die breitbrüstige Erde, der finstere Tartaros und Eros, der Herr der Götter und Menschen. Aus dem Chaos entstanden ferner die Finsternis und die Nacht, und Gaia gebar den Himmel, die Berge und das Meer. Darauf beginnen die Generationen, die zahlreiche Personifikationen enthalten. Eros ist die treibende Kraft in der Entwicklung des Chaos zum Kosmos, die man sich nur in der Form der Zeugung denken konnte. In Wirklichkeit geht die mythologische Kosmogonie in eine philosophische über, und die Naturphilosophie hat lange diese Spuren bewahrt.¹ Noch Empedokles nannte seine vier Elemente Zeus, Hera, Aidoneus, Nestis und die treibenden Kräfte Philia und Neikos. Die oft besprochenen Verse 27 ff., in welchen die Musen dem Hirten verkünden, daß sie viele Lügen vorzutragen pflegen, aber auch, wenn sie wollen, das Wahre zu verkünden wissen, werden gewöhnlich als eine Polemik gegen das homerische Epos, den Heldengesang, gedeutet. In Wirklichkeit besteht der Unterschied eigentlich nur im Stoff, besonders merkbar ist die Vorliebe Hesiods für ungeschlachte Mythen; die homerische Götterwelt und einige von Göttern geborene Helden werden mit aufgenommen; Hesiod beschränkt sich auf die Götter, was keineswegs eine Verwerfung der Heldensage bedeutet; auch diese wurde von der hesiodischen Schule in den Eöen und Katalogen eifrigst gepflegt. Läßt es sich nicht denken, daß in diesen Versen eine Polemik gegen jene mystisch gefärbten Theogonien steckt, die wir nur aus den orphischen Fragmenten kennen, die aber auch einem Abaris und Epimenides zugeschrieben werden? Es ist wohl denkbar, daß solche schon vor Hesiod aufgekommen sind. Er stellt kaum in jeder Hinsicht den Anfang auf seinem eigenen Gebiet dar.

Wichtiger und zugleich persönlicher ist das zweite Gedicht, die Werke und Tage.² Es ist oft eine Bauernpraktik genannt worden, und abgesehen von den gegen den Bruder Perses gerichteten Abschnitten ist die Übereinstimmung des Werkes mit dem bauerlichen Wesen auch in der Geisteshaltung und Lebensanschauung schlagend, in der an Geiz grenzenden Sparsamkeit und Arbeitsamkeit, im Respekt vor einer abstrusen Weisheit und der Bindung des Lebens durch entsprechende Regeln; bauerisch ist die Vorliebe für Sprichwörter, rätselhafte Umschreibungen wie *φερέτοχος* usw. Im höchsten Maß persönlich ist der erste Teil, wo Hesiod wegen eines Erbschaftsprozesses, bei dem sein Bruder Perses ihn durch Bestechung der Richter zu übervorteilen suchte, sich gegen diesen wendet und ihn ermahnt, die Gerechtigkeit zu achten und durch Arbeit und Sparsamkeit Güter zu erwerben. Durch eigene bittere Erfahrung ist Hesiod zum Propheten der Gerechtigkeit geworden; das ungerechte Treiben der Welt und die rück-

¹ Vgl. Wilamowitz, Hesiods Erga, 1928, S. 156 f. Für die weitläufige Literatur zu Hesiod muß auf die Literaturgeschichten verwiesen werden; ich führe nur an die Gesamtwürdigung bei W. Jäger, Paideia, 1934, S. 89 ff.; Kern, Rel. d. Griech. I, 1926, S. 244 ff., behandelt hauptsächlich die Theogonie.

² Gute kommentierte Ausgabe von P.

Mazon, Les Travaux et les Jours, 1914; Wilamowitz s. A. 1; T. A. Sinclair, Hesiod, Works and Days, 1932, bietet in sachlicher Hinsicht eine willkommene Ergänzung. Neuere Arbeiten: Julia Kerchensteiner, Zu Aufbau und Gedankenführung von Hesiods Erga, Hermes LXXIX 1944, S. 194 ff.; F. Solmsen, Hesiod and Aeschylus, 1949.

sichtslose Ausnutzung der Macht hat ihn zu einem tiefen Pessimismus geführt; und aus diesem heraus entwirft er die erste Geschichtsphilosophie, die die Welt von der ursprünglichen Seligkeit an stets schlechter werden läßt. Da die goldene Zeit, die er an den Anfang stellt, das Wunschland des Märchens ist, wird die Kultur zum Sündenfall, zum Abfall von der Gerechtigkeit – eine Feindseligkeit gegen die menschliche Kultur, die auf das Denken der Folgezeit einen gewaltigen Einfluß ausübte.¹

Hesiod ist mit Amos verglichen worden, doch ist der Vergleich nicht gut. Sein Gott ist nicht der zornige, eifersüchtige Gott, dessen Wesen die Gerechtigkeit ist. Zeus sendet Wächter aus, um über die Taten der Menschen zu wachen. Dike ist seine Beisitzerin, und wenn sie mißhandelt wird, steigt ihr Ruf zu seinem Thron auf; Lohn und Strafe ergeben sich von selbst.² Hesiod wurzelt im Bürgertum, nicht in der Religion, d. h. in einem bäuerlichen Bürgertum, welches wußte, daß Zeus den Menschen Recht und Gesetz gegeben hat, damit sie zusammenleben können und einander nicht wie Raubtiere zerfleischen, und daß die Gerechtigkeit den Menschen die Früchte seiner Arbeit und Sparsamkeit genießen läßt. Der Arbeit und bäuerlichen Sparsamkeit gilt an zweiter Stelle seine Leidenschaft: ἐργάζεο, νήπιε Πέρση. Damit verbindet sich eine das ganze Leben durchdringende Frömmigkeit, wie sie sonst bei den Griechen selten erscheint. Wenn man die Hand an den Pflug legt, um die Aussaat zu beginnen, soll man zu Zeus Chthonios und zur heiligen Demeter beten, daß die Saat voll dastehen möge (V. 465 ff.), eine Heiligung der Arbeit, die fast nach protestantischer Lebensanschauung aussieht;³ den unsterblichen Göttern soll man nach Vermögen Tieropfer darbringen ἄνθ' ὧς καὶ καθαρῶς (V. 336 f.), man soll ihnen zudem alltätlich sowohl beim Schlafengehen wie morgens beim Aufstehen spenden und ein Rauchopfer bringen (V. 338 f.). Diese anscheinend so innerliche Frömmigkeit wird aber in die Scheidemünzen des Ritualismus umgewechselt; die von Hesiod gegebenen Richtlinien gelten für ein schickliches und anständiges Benehmen und sind mit abergläubischen Regeln vermischt. Auf Worte, die

¹ Zu den vier nach den Wertmetallen – so darf man sagen, weil auch Eisen zu dieser Zeit als Geld kursierte – benannten Weltalter, fügte er, von Homer, der ihm auch Anlaß zu seiner absteigenden Bewertung gab, sowie von den Mythen (vgl. o. S. 516) beeinflusst, das fünfte, die Heroenzeit (Ed. Meyer, Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern, Genethliakon C. Robert, 1910, S. 157 ff.). Weder die Annahme, daß das Schema aus dem Orient stammt (so R. Reitzenstein und H. H. Schaefer, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, 1926, S. 38 ff.; vgl. meine Besprechung, Deutsche Literaturzeitung 1928 S. 1652), noch die, daß Hesiod einer älteren Fabel die Heroenzeit und die eiserne Zeit hinzugefügt hat (Wilamowitz a. a. O. S. 139 f.), ist glaublich. Hesiod kannte noch die Bronzezeit (Op. V. 150), und aus dieser Kenntnis und der

von Homer vorgebildeten und durch eigene Erfahrungen verstärkten pessimistischen Betrachtung des Verlaufs der Zeiten hat er sein Schema aufgebaut. Diesem Pessimismus gegenüber steht der attische Kulturoptimismus, der seinen Ausdruck im Triptolemosmythus fand (u. S. 665 f.); Hesiods Pessimismus wurde aber nicht vergessen (z. B. Soph., Ant. V. 333 ff.) und siegte in der hellenistischen Zeit.

² Hesiod, Op. V. 220 ff., bzw. 252 ff.

³ Zu dieser Geistesrichtung gehört, daß die später so gewöhnlichen theophoren Personennamen, die bei Homer so gut wie fehlen, im 6. Jahrh. gewöhnlich werden; sie bezeichnen das Kind als die Gabe eines Gottes, oft eines Flußgottes; denn diese nahmen sich des jungen Geschlechts besonders an. S. Wilamowitz, G. d. H. II S. 98 ff. Bei Homer nur Diomedes, Diomedes und Diokles; in Areithoos und Areilykos findet derselbe, I S. 322, ἀφ' ἧς, Krieg.

von einer tiefen Frömmigkeit sprechen, folgt die erste Spruchsammlung, die vor allem Weisheitsregeln für den Verkehr mit Freunden, Nachbarn und Verwandten enthält. Ergiebiger ist die zweite Spruchsammlung, die mit ähnlichen Regeln anfängt (V. 695–723). Der Rest (V. 724–759) wird dem Hesiod abgesprochen und von Wilamowitz unter den Strich gesetzt. Das mag richtig sein, hat aber für unsre Zwecke geringere Bedeutung; die Sammlung ist jedenfalls nicht wesentlich jünger, sie ist älter als „Die Tage“, und stammt aus denselben bäuerlichen Kreisen. Auch hier findet man die gleiche Frömmigkeit; man soll nicht einen Fluß überschreiten, ohne zuerst in das Wasser blickend zu beten und die Hände zu waschen, denn die Götter zürnen denjenigen, die einen Fluß überschreiten, ohne ihre Schlechtigkeit und ihre Hände abgewaschen zu haben (V. 737 ff.). Man soll weder Essen noch Badewasser aus einem nicht geweihten Kessel schöpfen (V. 748 f.). Einen großen Platz nehmen die üblichen Reinheitsvorschriften ein: man soll nicht dem Zeus mit ungewaschenen Händen spenden, nicht in der Sonne oder neben dem Weg Wasser lassen, nicht die Genitalien vor dem Herd entblößen, ein Kind nicht zeugen, wenn man von einem Begräbnis, sondern wenn man von einem Opfermahl heimkehrt. Die folgenden Vorschriften sind von größtem volkstkundlichen Interesse.¹ Man soll nicht die Nägel beim Opfermahl schneiden, nicht den Schöpflöffel über das Mischgefäß legen, nicht einen zwölfjährigen Knaben auf dem, was nicht bewegt werden darf, sitzen lassen; ein Mann darf nicht in einem Frauenbad baden.

Von diesen Regeln kehren einige, die Verbote gegen das Nagelabschneiden beim Opfer und gegen das Wasserlassen in der Sonne, um zugehörige Verbote erweitert, unter den sogenannten Symbola Pythagorea wieder (u. S. 705 f.). Von diesen ist ein Teil den hesiodeischen Regeln völlig gleichartig, so daß es nicht zweifelhaft sein kann, daß sie aus denselben Kreisen und derselben Zeit herkommen. Andere sind wie auch einige hesiodeische Regeln Reinheitsvorschriften und Vorschriften für ein glückliches Beginnen, die auch volkstümlich sind. Schließlich gibt es eine dritte Gruppe von besonders pythagoreisch gefärbten Regeln.

Die Verwandtschaft zwischen den Symbola Pythagorea und den Lebensregeln des Hesiod ist offenbar; sie gehen von einem gemeinsamen Grundstock volkstümlicher Tabuvorstellungen aus, die Pythagoreer haben aber diese, wie wir unten sehen werden, auf Grund ihrer mystischen und asketischen Neigungen nach einer besonderen Richtung weiterentwickelt. Bei Hesiod sind die Regeln auf dem besten Wege, zu allgemeinen Vorschriften ritueller Reinheit zu werden: für Waschungen beim Spenden und beim Überschreiten von Flüssen, Regeln für den sexuellen Verkehr und das Verrichten der Notdurft. Es fehlte nur, daß diese Regeln systematisiert und als Gebete der Götter hingestellt wurden; die griechischen Götter taten aber ihrem Volk den Gefallen, sich nicht um die Kleinigkeiten des täglichen Lebens zu kümmern, wenn man nur die rituellen Forderungen des Kults erfüllte. Die Regeln werden nicht durch göttliche Autorität, sondern durch die Notwendigkeit eines guten Rufes unter den Menschen begründet (V. 760 ff.).

¹ E. E. Sikes, *Folklore in the Works and Days of Hesiod*, *Class. Rev.* VII, 1893, S. 389 ff.

Doch lag die Bindung des gesamten Lebens in den Fesseln des Ritualgesetzes von hier aus nicht mehr fern.

Noch näher rückt dies bei der abergläubischen Bindung der alltäglichen Beschäftigungen und besonders der Arbeiten des Ackerbaus an gewisse Tage, die günstig sind, während andere als Unglückstage bezeichnet werden, ἄλλοτε μητρουὴ πέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ (V. 825). Der Abschnitt über die Tage ist ein Anhang, der dem Hesiod abgesprochen und von Wilamowitz nicht einmal mit abgedruckt wird. Daß er auf die archaische Zeit zurückgeht, wird durch die heftige Polemik des Heraklit erwiesen;¹ er gehört derselben Zeit und denselben Kreisen an und ist ein Kind desselben Geistes, der das Leben in abergläubische Regeln zwingt. Nur bildet er einen Spezialfall, bei dem der Aberglaube der Glücks- und Unglückstage außerordentlich stark ausgebildet erscheint. Bemerkenswert ist, daß dieser Glaube nicht wie die uns geläufige Tagewählerei die Tage des Jahres, sondern die Tage des Mondmonats betrifft. So war es auch im Tempelkult, und zwar besonders in dem Kult des Apollon, in welchem monatliche Begehungen stattfanden, während Kultbräuche, die an eine Jahreszeit gebunden waren, jährlich gefeiert, aber an einen Monatstag gebunden wurden.² Die Geburtstage der Götter sowohl wie diejenigen der Menschen wurden immer monatlich gefeiert. Der Monatsaberglaube ruht auf uralter Grundlage, dem weltverbreiteten Glauben nämlich, daß, was gedeihen und wachsen soll, unter dem zunehmenden Mond, was abnehmen soll, unter dem abnehmenden Mond verrichtet werden muß, und daß die Vollmondtage die vorzüglichsten sind. Letzteres kehrt auch bei Hesiod wieder (V. 774), und daher werden die meisten griechischen Feste auf die Vollmondszeit verlegt. V. 807 f. erscheint die aus germanischem Volksglauben wohlbekannte Regel, daß Holz für Bauzwecke unter dem abnehmenden Mond geschlagen werden soll. Der Glaube an die besondere Bedeutung der einzelnen Monatstage setzt keineswegs einen Kalender, noch weniger ein Kalenderjahr voraus, sondern nur die Zählung der Tage des natürlichen Monats. Bei Hesiod fehlen auch die Namen der Monate mit Ausnahme des viel diskutierten jonischen Monatsnamens Lenaion (V. 504) am Anfang eines Abschnittes, der deshalb gewöhnlich als eine Einlage betrachtet wird. Es kann aber nicht bezweifelt werden, daß die große Bedeutung, die der Tagewählerei zugeschrieben wird, mit der anfangenden Kalenderregelung im Zusammenhang steht, die Apollon unter seinen Schutz nahm (u. S. 644 ff.); die besondere Heiligkeit des siebenten Monatstages wird damit begründet, daß Apollon an diesem geboren wurde (V. 771). Die Tagewählerei ist ein besonderer Niederschlag der Geistesverfassung der archaischen Zeit, die danach strebte, das ganze Leben durch abergläubische Regeln zu binden; später hatte dies bei weitem nicht mehr dieselbe Bedeutung.

¹ Plut., Camill. 19, 'Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιούμενῳ, τὰς δὲ φαύλας, ὥς ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας μίαν οὖσαν. Die Tage, V. 765–828, sind kein einheitliches Stück. In der Hauptsache besteht es aus einem nach der Reihenfolge der Tage angeordneten Verzeichnis, das durch eine Zwischenpartie unterbrochen

wird, die sachlich zusammenhängende, besonders auf das Geschlechtsleben bezügliche Vorschriften enthält; s. Nilsson, AfRw. XIV, 1911, S. 439 A. 1 = Opusc. I S. 51 A. 22.

² Nilsson, Entsteh. u. rel. Bed. d. gr. Kal. S. 33 ff.

Bei der engen Verwandtschaft, die in vielem zwischen Hesiod und der delphischen Apollonreligion herrscht und die im folgenden näher beleuchtet werden wird, ist es auffallend, daß Hesiod Apollon gar nicht aus den anderen Göttern hervorhebt – in den Werken fehlt sein Name überhaupt, nur in den Tagen wird emphatisch gesagt, daß er am 7. geboren ist – und daß er Delphi, das von seiner Heimat Askra nicht allzu weit entfernt war, nicht einmal erwähnt. Der Gott, den er als Schützer der Gerechtigkeit hinstellt und von dem er sogar die Tagewählerei herleitet (V. 765), ist Zeus, seit jeher der Aufrechterhalter der sittlichen Ordnung und des Rechts. Apollon hat nicht seinen eigenen Namen verherrlicht, er stellte sich immer als gehorsamen Sohn seines Vaters hin. Für die Bewertung und das Verständnis der religiösen Bewegungen der Zeit ist dieses Verhältnis wertvoll; es zeigt die Verbreitung und die Tiefe derjenigen Strömung, die Apollon zu seiner überragenden Stellung hinauftrug. Sie kann kurz Legalismus genannt werden – das Streben, die Gebote der Götter bis ins kleinste zu erfüllen und diese Gebote auf alle Verhältnisse des Lebens zu erweitern.

II

DELPHI

1. **Die Orakel.** In der archaischen Zeit war Delphi der unbestrittene religiöse Mittelpunkt Griechenlands, sein Gott war der Führer und Wegweiser in allem, was mit Religion zusammenhing, und das war bei den meisten Erscheinungen des damaligen Lebens der Fall. Um die Größe und Verbreitung der Verehrung, die dem delphischen Apollon gezollt wurde, zu ermessen, muß man sich an Hand der Ruinen und Funde vergegenwärtigen, welche Gebäude und Denkmäler am Ende des sechsten Jahrhunderts in Delphi errichtet, welche Schätze dort angehäuft worden waren: der Alkmäonidentempel, die Schatzhäuser, unzählige Statuen und Weihgeschenke. Zu dieser Zeit konnte Olympia sich nicht mit Delphi messen, und andere Heiligtümer, z. B. das auf Delos, standen weit zurück. Der Ruf Delphis drang über die Grenzen der griechischen Welt hinaus, die lydischen Könige Alyattes und Kroisos befragten das Orakel und beschenkten es großartig; ähnliches wird schon von Gyges erzählt; die etruskische Stadt Agylla (Caere) baute in Delphi ein Schatzhaus, und Rom sandte nach der Eroberung Vejis ein Weihgeschenk, das im Schatzhaus der Massalioten aufbewahrt wurde.¹ Die Blüte Delphis gehört der archaischen Zeit an. Schon in der mykenischen Zeit war es ein bedeutender Kultort (o. S. 339 f.); ein Orakel bestand dort schon vor dem Kommen des Apollon (o. S. 170 f.). Die entscheidende Wendung erfolgte, als mit ihm die ekstatische Mantik ihren Einzug hielt und Pythia das alte Losorakel ablöste. Wie und wann das Orakel seine überragende Bedeutung erhalten hat, verbirgt sich in dem Dunkel der beginnenden griechischen

¹ Herodot I 19; 46 ff.; 13 f.; Strab. V p. 220; Diodor XIV 93.

Geschichte; wir sind auf Rückschlüsse aus dem Gewordenen und auf Vermutungen angewiesen.¹

Es gab in der archaischen Zeit eine große Zahl von gesuchten und bekannten Orakeln, wofür z. B. die Rundfrage des Kroisos und der Rundgang des Mys in persischem Auftrag (o. S. 546) bezeichnend sind. Ihre Methoden waren verschieden. Zu Trophonios stieg man in die Orakelhöhle hinab, bei dem Apollon Ismenios wurde wie in Olympia aus Opfern geweissagt; bei Amphiaraos war der Tempelschlaf üblich. Apollon Ptoios hatte ein Spruchorakel, die Promantis antwortete einmal sogar in karischer Sprache. Kein Orakel konnte sich aber auch nur annähernd mit Delphi messen; bei Herodot, der so viele Orakel zitiert, wird kein einziges wörtlich angeführt, außer den vielen delphischen und einigen der Chresmologen. Die Gründe für das Ansehen Delphis sind vielfach; zuerst ist ein äußerer Umstand kurz zu berühren, die Formen der Fragen und Antworten. Im Gegensatz zu Omina und Träumen, die sich von selbst einstellen, wird hier eine direkte Frage in einer besonderen Angelegenheit an einen Gott gestellt. Antwort konnte auf verschiedene Weise gegeben werden. Die Losorakel, die Hieroskopie, die Opferschau sind immer geübt worden. Durch diese Methoden konnte festgestellt werden, ob eine Sache dem Gott genehm war oder nicht; die Antwort war ein einfaches Ja oder Nein. Allerdings konnten die Zeichen besonders schrecklich sein. Als die Gefährten des Odysseus die Rinder des Helios geschlachtet hatten, brüllten die Fleischstücke an den Bratspießen, und die Häute krochen auf dem Boden umher (μ 395); das geht aber nicht über die Bekundung eines besonderen Zornes der Götter hinaus. Das Spruchorakel hat nun den Vorteil, daß es nicht nur auf eine besondere Anfrage Antwort geben, sondern auch Weisungen und Mahnungen hinzufügen kann. Darauf beruht seine Möglichkeit, nicht nur auf die Handlungen, sondern auch auf die Denkweise Einfluß zu üben. Zu beachten sind dabei nicht nur die Antworten, sondern auch die Formen, in welchen die Anfragen gestellt werden. Das Material ist reich, aber sehr schwierig zu beurteilen. Eine große Menge von Orakeln ist überliefert, die meisten sind aber erdichtet, vor allem die mythischen und die vielen Orakel *ex eventu*. Freilich zeigen auch die erdichteten Orakelsprüche, was man von dem Orakel hielt und von ihm erwartete, sie sind aber selbstverständlich weniger wertvoll. Zudem sind sie mit den frei kursieren-

¹ Die religiöse Geschichte Delphis ist nicht geschrieben worden und kann bei der Unzulänglichkeit unser Nachrichten kaum geschrieben werden; die politische ist weit besser bekannt und ausführlicher behandelt. Bezeichnend ist der Artikel Hiller von Gaertringens Delphoi in PW., der nach einigen allgemeinen Bemerkungen zu der Stellung Delphis zu den verschiedenen griechischen Stämmen und der äußeren Geschichte übergeht. H. W. Parke, A History of the Delphic Oracle, 1939, ist ein Versuch, diese Lücke auszufüllen, handelt aber mehr von den Orakeln als von dem Orakel; gerade in der Behandlung der religiösen Probleme mangelt es an

Tiefe. Auf den oft behaupteten großen Einfluß Delphis auf die Dichtung und die Umbildung der Mythen kann hier nicht eingegangen werden. In den ätiologischen Mythen spielt es eine überragende Rolle; oft wird ein älterer Spruch auf Delphi übertragen worden sein. T. Dempsey, The Delphic Oracle, its early History, its Influence and Fall, 1918, ist eine Kompilation, die hauptsächlich Farnell, Cults IV, ausbeutet. Veraltet ist A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité III, 1880. Das Beste bietet A. W. Persson, Die Exegeten und Delphi, Lunds Universitets Årsskrift XIV: 22, 1918.

den Orakeln der Chresmologen untermischt. Es ist daher ein glücklicher Umstand, daß Herodot eine ganze Reihe von Orakeln mitteilt; denn er gehört einer so frühen Zeit an, daß sein Zeugnis besonders wertvoll ist, auch wenn die von ihm überlieferten Orakel größtenteils erdichtet sind; drei oder vier können durch die geschichtlichen Umstände als echt nachgewiesen werden.¹

Eine herkömmliche Form der Anfrage war: εἰ λώιον καὶ ἄμεινον ἔσται o. dgl., dies oder jenes zu tun. Sie findet sich bei den Rednern, in Inschriften, z. B. bei dem umständlichen Verfahren in betreff der ἐπὶ ὀργᾶς (o. S. 79) und sie erscheint auch bei Herodot (VII 169) in der Anfrage der Kreter, εἴ σφι ἄμεινον τιμωρέουσι γίνεται τῇ Ἑλλάδι; wichtig sind dabei die Worte, welche die Frage stellen. Sehr oft wurde die Anfrage aber nicht in dieser Weise formuliert; die Kyrenäer fragten: ὅντινα τρόπον καταστήσάμενοι κάλλιστ' ἂν οἰκέοιεν, worauf Pythia ihnen Demonax aus Mantinea als Gesetzgeber gab (IV 161), und die Argiver frugen nach der Niederlage gegen Sparta: ὥς σφι μέλλοι ὄριστα ποιεῖουσι γίνεσθαι (VII 148). Die Spartaner fragten wegen des Krieges gegen die Perser an (VII 220), in bezug auf das ganze Land der Arkader (I 66) und über die echte Geburt des Königs Demaratos, wobei Pythia bestochen worden sein soll (VI 66). Alyattes befragte das Orakel wegen Krankheit (I 19), Kroisos wegen eines taubstummen Sohnes (I 85) und ob er gegen die Perser ins Feld ziehen solle (I 53), Battos wegen seines Stammelns (IV 155), Eetion περὶ γόνου (V 92), die Siphnier, wie lange ihr Glück dauern würde (III 57), Glaukos, εἰ ὄρω τὰ χρήματα λήσισθαι (VI 86). Wie in jedem Falle die Frage genauer formuliert war, entzieht sich der Beurteilung, da Herodot nur den Hauptinhalt referiert. Die erwähnten Anfragen betreffen politische und menschliche Angelegenheiten; seltener sind solche, die das religiöse Leben berühren. Der Tyrann Kleisthenes in Sikyon wandte sich an das Orakel mit der Anfrage, ob er den Heros Adrastos aus dem Lande weisen dürfte (V 67), und die Parier fragten, ob sie die Priesterin der Demeter bestrafen sollten, welche ihre Stadt dem Miltiades hatte geraten wollen (VI 135). In den Mythen sind sehr oft Anfragen an das Orakel durch Seuche, Mißwachs usw. veranlaßt. Herodot hat einige Beispiele, darunter ein mythisches, die Pelasger auf Lemnos betreffend (VI 139). Die

¹ Die Sammlung und Aufarbeitung der vielen Orakel ist eine notwendige Vorarbeit für die religiöse Geschichte Delphis; sie ist aber eine so umfassende und zum großen Teil so wenig lohnende Arbeit, daß diesbezüglich nicht viel geleistet worden ist. Eine bequeme, aber nicht ganz zuverlässige Sammlung der hexametrischen Orakel ist R. Hendeß, *Oracula graeca*, Diss. philol. Hal. IV: 4, 1877; zur Kritik J. Pomtow, *Quaestionum de oraculis caput selectum*, Diss. Berlin 1881, deren Umfang der Untertitel angibt: de oraculis quae extant graecis trimetris compositis. Diese neben den trochäischen wurden zusammengestellt von G. Wolff, *Porphyrri de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, 1856, S. 68 ff.

Die große Masse der nicht metrischen Orakel ist nicht gesammelt; unter der vielen Spreu verbirgt sich ein wenig Weizen. Von den Orakeln bei Herodot werden als echt angesehen das an die Spartaner über Tegea (I 66), weil es die nicht gelungene Unterwerfung von Tegea verspricht (die Wegdeutung Herodots ist äußerst gezwungen), die beiden Orakel an die Athener (VII 140 f.), durch welche Pythia diese von dem Kampf gegen die Perser abzuschrecken suchte, und wohl auch das den Spartanern bei derselben Gelegenheit gegebene Orakel (VII 220). Echt sind vielleicht auch einige andere, z. B. die Antwort an Kroisos (I 53), an die Agyllenser, an die Knidier (s. u.).

Einwohner von Agylla schickten nach Delphi, um ein Mittel dagegen zu finden, daß Tiere und Menschen, welche an dem Ort, wo die gesteinigten Phokäer lagen, vorübergingen, gelähmt oder verkrüppelt wurden; das Orakel befahl, Totenopfer darzubringen und einen gymnischen und hippischen Agon einzurichten (I 167). Wegen eines Mißwachses fragten die Epidaurier bei dem Orakel an, das ihnen Bilder von Damia und Auxesia aufzustellen befahl, und auf die weitere Anfrage hin, ob die Bilder von Erz oder Stein sein sollten, vorschrieb, sie aus Ölbaumholz anzufertigen (V 82). Die Knidier wandten sich an das Orakel, weil bei dem Versuch, den Isthmos, der ihre Halbinsel vom Festland trennte, zu durchstechen, viele Arbeiter körperliche Schäden, besonders an den Augen, erlitten; Pythia gebot, die Arbeit einzustellen (I 174). Nach ihrer Niederlage gegen die Tegeaten stellten die Spartaner eine Anfrage in einer Form, die sehr häufig war: τίνα ἂν θεῶν ἱλασάμενοι κατόπερθε τῷ πολέμῳ Τεγεητέων γενοίαιτο; die Antwort gebot, die Gebeine des Orestes nach Sparta zu bringen (I 67). Es ist dieselbe Form, wegen der Xenophon von Sokrates getadelt wurde. Als er vorhatte, sich dem Zug der Zehntausend anzuschließen, fragte er den Apollon: τίνι ἂν θεῶν θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα καὶ ἄριστα ἔλθοι τὴν ὁδόν, ἣν ἐπινοεῖ, καὶ καλῶς πράξας σωθεῖν; Sokrates meinte, er hätte zuerst fragen sollen: πότερον λῶν εἴη αὐτῷ πορεύεσθαι ἢ μένειν¹; er hätte dem Gott den Entschluß zu fassen vorweggenommen.

Die Antworten zeigen wenig von den religiösen und moralischen Ideen, welche das Orakel förderte, außer dem oft zitierten Spruch, den Glaukos erhielt. Als Kleisthenes anfragte, ob er Adrastos vertreiben dürfe, soll Pythia geantwortet haben, Adrastos sei König der Sikyonier, er selber ein „Steiniger“. In ein paar Fällen wird vorgeschrieben, einen Kult einzusetzen. Dazu kommt die wiederholte Befragung wegen der Gründung von Kyrene (IV 157 f.). Bei der Art der überlieferten Fragen ist dies nicht befremdlich, Apollon wird für die Religion und Moral weniger durch programmatische Erklärungen als durch Tatsachen gewirkt haben; wir kommen darauf zurück. Die Zweideutigkeit der Orakel war und ist berüchtigt; wenn etwas über die Zukunft vorhergesagt werden sollte, mußte das Orakel wirklich sehr vorsichtig sein und wenigstens eine Hintertür offen lassen. Wenn ein Orakel klar und scharf ein künftiges Ereignis voraussagt, ist es ein Orakel *ex eventu*. Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß jene Zweideutigkeit mitunter durch eine Anlehnung an die Rätselpoesie erreicht wird, der Hesiod nicht fernsteht. Als die Spartaner fragten, wo Orestes begraben lag, erhielten sie ein regelrechtes Rätsel zur Antwort: „an einem ebenen Platz in Tegea, wo zwei Winde unter hartem Zwang blasen, Schlag und Gegenschlag sind und Leiden auf Leiden liegt“.² Antwort: in einer Schmiede. Als die Siphnier über die Dauer ihres Glücks anfragten, lautete die Antwort, daß, wenn das Prytaneion weiß sei und der Markt weiße Brauen habe, es klug sei, nach der hölzernen Rotte und dem roten Herold auszuschauen. Die Antwort lese man bei Herodot (III 58) nach. Ebenso rätselhaft ist der letzte Teil der Antwort, die Arkesilaos IV. erhielt (IV 163).

¹ Xenoph., Anab. III 1, 5 ff. ² Herodot I 67.

2. **Delphi und die Kulte.** Herodot gibt eine erhellende Übersicht darüber, was man in der Mitte des 5. Jahrhunderts von dem Orakel hielt und ihm zutraute; die Art seiner Darstellung führt es mit sich, daß seine Beispiele sich hauptsächlich auf das staatliche und politische Leben beziehen. Das Material, das herangezogen werden muß, um ein Bild von der religiösen Tätigkeit des Orakels zu gewinnen, ist hauptsächlich mythisch, legendär oder halb legendär. Streng geschichtlich genommen ist es also unzuverlässig, im großen und ganzen gibt es aber, von Einzelheiten abgesehen, eine Vorstellung davon, was man von dem Orakel glaubte und erwartete; die Erzählungen sind danach zurechtgemacht. Glücklicherweise gibt Platon bündigeren Aufschluß über die Rolle des Orakels in sakraler Hinsicht; seine Vorschriften für seinen Idealstaat sind dem alten Herkommen entnommen. In den „Gesetzen“ sagt er kurz, daß Vorschriften in dieser Beziehung aus Delphi zu holen sind.¹ In dem „Staat“ gibt er den Umfang dieser Gesetze näher an und betont die Notwendigkeit der göttlichen Autorität. Er sagt, daß die größten und schönsten und ersten der Gesetze dem Apollon in Delphi überlassen werden sollen, nämlich all das, was die Gründung von Heiligtümern, die Opfer und den sonstigen Kult der Götter, Dämonen und Heroen betrifft, sowie die Gräber der Abgeschiedenen und alles, was man den in der anderen Welt Weilenden darbiehen muß, um sie gnädig zu stimmen. Denn wir, die wir die Stadt gründen, setzt er fort, verstehen selbst nichts von solchen Dingen, und wir werden niemandem anderen gehorchen, wenn wir vernünftig sind, und keinen anderen Dolmetscher benutzen als den von den Vätern ererbten; dieser ist für alle Menschen der von den Vätern ererbte Dolmetscher in solchen Dingen und deutet sie in der Mitte der Welt auf dem Omphalos sitzend.² Schärfer und klarer konnte die Aufgabe des Orakels nicht bezeichnet werden, und die wiederholte emphatische Berufung auf die Sitte der Väter hebt eindringlich hervor, daß es sich nicht um Reformen handelt, sondern daß Platon, was das Göttliche betrifft, die heiligen Sitten der Väter bewahrt wissen will, welche in der alten Zeit ausgebildet wurden. Was Platon hier vorschreibt, ist das alte Herkommen. Auf die Exegeten, welche für das Verständnis der Wirksamkeit Delphis eine große Bedeutung haben, ist unten (S. 636 f.) zurückzukommen; hier sei nur bemerkt, daß, wenn Apollon selbst als Exeget hingestellt wird, dies damit zusammenhängt, daß er sich selbst als das Sprachrohr des Zeus hinstellt.³ Seine Rolle ist die des Vermittlers, der die Menschen lehrt, was sie zu tun und zu beobachten haben, um den Willen der Götter zu erfüllen, damit diese ihnen gnädig seien, kurz, um den Frieden mit den Göttern aufrechtzuerhalten und, wenn er gestört wird, wiederherzustellen.

Wie selbstherrlich der griechische Staat auch war, erkannte er doch eine Autorität an, die über ihm stand, gegen die er nichts vermochte, der er um seiner und der Bürger Wohlfahrt willen gehorchen mußte, die göttliche

¹ Plat., de leg. VI p. 759 D, ἐκ Δελφῶν δὲ χρὴ νόμους περὶ τὰ θεῖα πάντα κομισαμένους καὶ καταστήσαντας ἐπ' αὐτοῖς ἐξηγητὰς τούτοις χρῆσθαι.

² Plat., de rep. IV p. 427 B f.; vgl. de leg.

V p. 738 B ff.

³ Vgl. IG. I² 78, τοῖς [Ἀπόλλωνι θῆσαι ἐπ']-πειδὲ ἀνέτελεν ἑαυτὸν ἔχσεγετῆ[ν γενόμενον] Ἀθηναίῳ]ς.

Autorität. Daß großes Unglück, Mißwachs, Hungersnot, Seuche, auch Niederlage im Krieg, alles, wofür man keine menschlichen Ursachen fand, dem Zorn der Götter zugeschrieben wurde, ist eine nicht nur in den Mythen stets wiederkehrende Anschauung. Der Grund des göttlichen Zorns war den Menschen verborgen, und ebenso was sie tun sollten, um ihn zu besänftigen. In solchen Angelegenheiten wandte man sich an das Orakel, und an diesem Punkt setzte dieses ein als der Vermittler zu den Göttern und hat diese Aufgabe so verwaltet, daß es sich großen Ruhm erwarb. Einige derartige Fälle sind schon aus Herodot angeführt (o. S. 628); auf die massenhaften Mythen, nach denen aus ähnlichem Anlaß das Orakel befragt wird und sehr oft ein Sühnopfer oder die Einsetzung eines Kults verordnet, braucht nur hingewiesen zu werden. Es gab noch andere Veranlassungen, den Rat der göttlichen Autorität einzuholen, Wundererscheinungen, das Auftreten neuer Götter, welche Aufnahme forderten, Veränderungen in schon bestehenden Kulturen. Im ersten Fall hatten die Götter etwas offenbart, was der Mensch nicht verstand, in den anderen handelte es sich um eine Veränderung der von den Vätern ererbten Sitten, von der man nicht wußte, ob sie den Göttern genehm war. Ein Beispiel für den ersten Fall ist das oben (S. 576) erwähnte Wunder in Magnesia a. M., wo ein Dionysosbild in einer geborstenen Platane zum Vorschein kam und das Orakel die Einrichtung eines orgiastischen Dionysoskultes anordnete. Andere Beispiele finden sich im Heroenkult (o. S. 189 f. und u. S. 634). Auch bei der Einschränkung der Trauer- und Begräbnissitten hat das Orakel mitgewirkt;¹ es befand sich dabei in Übereinstimmung mit den Staatsmännern, z. B. Solon.

Gründungen neuer Kulte und Abänderungen schon bestehender Kulte bedurften der göttlichen Sanktion. Ein Privatmann, der einem gewissen Kult huldigte, konnte sich so stark mit seinem Gott verbunden fühlen, daß er sich damit begnügte; war er wirklich fromm, so legte er die Sache dem Apollon vor wie Xenophon, der, als er ein Heiligtum der Artemis Ephesia zu gründen wünschte, an der Stelle ein Grundstück ankauft, wo der Gott den Bau zu errichten riet; mehr war in seinem Fall nicht nötig, da die Artemis Ephesia längst in die griechische Götterwelt aufgenommen worden war.² Noch mehr mußte der Staat darauf bedacht sein, keine neuen Kulte und keine Änderungen in den bestehenden Kulturen ohne die Einwilligung der Götter zuzulassen. Gegen fremde Götter war Apollon tolerant. Als gegen das Ende des 6. Jahrhunderts ein Metragyr, der den Kult der Großen Mutter zu verbreiten suchte, von den Athenern getötet wurde und eine Seuche ausbrach, befahl ein Orakelspruch, der fremden Göttin einen Tempel zu erbauen (u. S. 725 f.). Ähnliches wird von der Einführung des Sabazioskultes berichtet; die Priesterin Ninos wurde getötet, dann aber auf die Weisung des Gottes hin der Kult zugelassen.³ Das wichtigste Beispiel ist die schon besprochene Einführung und Regelung des Dionysoskultes (o. S. 581 ff.). Demosthenes erwähnt bezüglich der Dionysien Orakelsprüche aus Delphi und Dodona, welche vorschrieben, nach väterlicher Sitte Chöre aufzustellen, die Straßen

¹ Ps.-Demosth. XLIII 66; das folgende Orakel ist eine Fälschung, die von ganz anderen Dingen redet.

² Xenoph., Anab. V 3, 7.

³ Schol. Demosth. XIX 281.

mit Opferdampf zu füllen und Kränze zu tragen.¹ Im 5. Jahrhundert haben die Athener öfters das Orakel in Kultangelegenheiten zu Rat gezogen, betreffs der Speisung der Abkömmlinge des Harmodios und Aristogeiton im Prytaneion, des Kults des Apollon ebendort, des Peplos der Athena und eines Voropfers.² Als die Athener den eleusinischen Kult verbreiten und die Griechen veranlassen wollten, einen Zehnten an die Göttinnen zu entrichten, beriefen sie sich auf die väterliche Sitte und den delphischen Spruch; Isokrates fügt hinzu, daß Pythia die Säumigen manchmal an ihre Pflicht mahnte.³ Überhaupt dürfte die Vorschrift Platons, daß Feste nach den Sprüchen von Delphi eingerichtet werden sollen,⁴ allgemeine Gültigkeit haben, wenn man sich auch gewöhnlich mit der altererbten Sitte begnügen konnte. Ebenfalls befragte man das Orakel wegen Veränderungen im Besitztum der Götter. So hieß der Gott gut, daß das Haus und der Garten des Demon dem Asklepios geweiht und daß Demon selbst sein Priester wurde.⁵ Als die Athener überlegten, ob nicht die *ἱερὰ ὄργα* bebaut werden sollte, wandten sie sich an das Orakel (o. S. 79), das einen abschlägigen Bescheid gegeben zu haben scheint.

Ein oft erwähnter Sonderfall ist der Heroenkult. Es handelte sich dabei nicht nur um die Einsetzung neuer Heroenkulte bzw. die Anerkennung älterer, sondern: da man sich häufig die Hilfe eines Heroen durch die Translation seiner Gebeine zu sichern suchte, wodurch die Grabesruhe gestört wurde, bedurfte es der Billigung des Gottes. Es gibt eine große Zahl von Translationslegenden, und fast an allen ist das Orakel mitbeteiligt;⁶ einige von diesen fallen in geschichtliche Zeit, z. B. die Translation der Gebeine des Orestes von Tegea nach Sparta (o. S. 628), die des Theseus von Skyros nach Athen, die des Rhesos von Troja bei der Gründung von Amphipolis im J. 437,⁷ womit selbstverständlich nichts über die Geschichtlichkeit gerade dieser Legenden ausgesagt werden soll; sie sind typisch und so weit geschichtlich, daß sie einen ausgeübten Brauch voraussetzen. Das umgekehrte Verfahren wollte der Tyrann Kleisthenes von Sikyon einschlagen, als er im Krieg mit Argos in Delphi anfragte, ob er den Argiver Adrastos, der auf dem Markt ein Heroon hatte, aus dem Lande werfen dürfte (o. S. 627); aus dem Ausdruck geht hervor, daß die Gebeine ausgegraben und wie diejenigen der Missetäter über die Grenze gebracht werden sollten. Pythia antwortete, Adrastos sei der König der Sikyonier, Kleisthenes ein „Steiniger“; Kleisthenes stand von seinem Vorhaben ab, holte aber aus Theben den Todfeind des Adrastos, Melanippos, herbei. Das Orakel verstand es, die Heiligkeit des Heroengrabes zu

¹ Demosth. XXI 51; die beigegeführten Orakel sind Fälschungen. Es ist unbekannt, bei welcher Gelegenheit diese Sprüche eingeholt wurden; wenn man an die Reform des Peisistratos denkt, so soll immerhin nicht vergessen werden, daß es auch andere Anlässe gegeben haben kann.

² IG. I² 77, 78, 80.

³ Das Zehntengesetz vom J. 418, IG. I² 76 = SIG.³ 83 = LS. 4; über die Zeit A. Körte bei F. Noack, Eleusis, 1927, S. 313 ff.; Isocr., Paneg. 31.

⁴ Plat., de leg. VIII p. 828 A; etwas mehr bei Persson, Die Exegeten und Delphi (zitiert S. 626 A. 1) S. 55 ff.

⁵ IG. II² 4969 = SIG.³ 1005. Persson vermutet a. a. O. S. 58 einleuchtend, daß das Orakel an der Einführung des Asklepioskultes in Athen beteiligt gewesen ist. Demon war ein Vetter des Demosthenes.

⁶ Gesammelt von F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum, RGTV. V: I, 1909, S. 193 ff.; II, 1912, S. 438 ff.

⁷ Polyän. VI 53.

wahren, und dies, obwohl Kleisthenes an dem ersten heiligen Krieg für Delphi teilgenommen hatte.

Es wurden bereits Beispiele von der Einrichtung neuer Heroenkulte gegeben; der Anlaß war, daß wunderbare Dinge bei dem Tod eines Mannes oder mit seinen leiblichen Resten geschehen waren, woraus man schloß, daß besondere Kräfte von ihm ausgingen. Deswegen wandte man sich an das Orakel, das den Kult guthieß, wie im Fall des Kleomedes von Astypalaia.¹ Anders liegt die Sache hinsichtlich Kimons, der bei der Belagerung von Kition starb. Aus Anlaß einer Seuche und eines Mißwachses befahl der Gott den Kitiern, Kimon nicht zu vernachlässigen; sie verehrten daher sein Grab, das ein Kenotaph gewesen sein muß, da er in Athen begraben lag.²

3. Die Sühnungen und die Exegeten. In Angelegenheiten des Kults gab das Orakel sehr oft die Weisung, „nach der Sitte der Väter“ zu handeln.³ Altes Herkommen, das sich als den Göttern wohlgefällig erwiesen hatte, sollte eben beachtet werden, wo nicht besondere Umstände vorlagen, es zu erweitern oder abzuändern. Der delphische Gott war kein Prophet, der neue Lehren verkündigte, er war höchstens ein sehr vorsichtiger Reformator, der das Neue, das unvermeidlicherweise eindrang, den alten Formen geschickt anpaßte. Wenn dies vom öffentlichen Kult gilt, so gilt es auch von den Reinigungen und Sühnungen, die als das eigenste Gebiet Apollons angesehen werden, und zwar mit Recht, da er als Heil- und Sühngott nach Griechenland gekommen ist. Reinigungen und Sühnungen gibt es bei allen Völkern und hat es auch bei den Griechen immer gegeben (o. S. 91 ff.); für das religiöse Leben entscheidend ist der Ernst, mit dem sie gehandhabt werden. Wenn sie nicht der Willkür und dem Gutdünken des einzelnen überlassen, sondern als eine bindende Pflicht betrachtet werden, erlangen sie die größte Bedeutung für das religiöse Verhalten der Menschen, da sie tief in das ganze Leben eingreifen. Weit mehr als der Kult sind sie geeignet, dem Leben feste religiöse Formen zu geben, da sie nicht nur zu bestimmten Zeiten, sondern bei ständig wiederkehrenden Anlässen beobachtet werden müssen. In den vielen Mythen, welche von Sühnungen berichten, die der Gott befiehlt, ist es die Regel, daß eine Schuld oder Missetat nicht geahndet wird, worauf die göttliche Strafe in der einen oder anderen Weise folgt und man daraufhin den Gott um Hilfe angeht. Die Aufgabe Apollons war es, die Menschen zu lehren, daß sie die Schuld, die sie auf sich geladen hatten, anerkennen und sie durch die vorgeschriebenen Mittel sühnen mußten.

Urtümlich grausige Bräuche zeigen, wie alt das Bemühen war, die Rache des Ermordeten abzuwenden (o. S. 98 ff.). Sie lebten unter der Oberfläche fort, wurden aber in der Religionsübung durch Sühnungen mit dem Blut eines Opfertieres ersetzt. Mord und Totschlag hatten eine größere Bedeutung für die Gesellschaft als irgendeine andere Befleckung; sie riefen den

¹ Oben S. 190. In betreff des Onesilos benutzt Herodot den Ausdruck *ἐμαντεύθη*; man wird sich vielleicht an ein anderes Orakel als das delphische oder an einen Seher gewendet haben.

² Plut., Cim. 19.

³ Unter vielen Stellen z. B. Xenoph., Memor. I 3, 1, ἡ γὰρ Πυθία νόμον πόλεως ἀναιρεῖ ποιοῦντας εὐσεβῶς ἀν ποιεῖν.

göttlichen Zorn herab. Es war selbstverständlich, daß der Gott der Sühnungen sich vor allem der Mordsühne annehmen und auf ihr bestehen mußte; da er aber auch die ererbte Sitte aufrechterhielt, mußte er auch die alte Pflicht der Blutrache aufrechterhalten. Daraus ergibt sich der tragische Konflikt des Orestes, in dem Apollon die leitende Rolle spielt; der Mythos schärft sowohl die Pflicht der Blutrache wie die Notwendigkeit der Sühnung ein.¹ Ein in vielen Varianten erzählter Mythos läßt Apollon selbst mit gutem Beispiel vorangehen, indem er sich nach der Tötung des Python einer Reinigung unterzieht.² Ein anderes Beispiel, welches deutlich zeigt, daß auch die Delpher dem Gesetz der Mordsühne unterstanden, gibt die verbreitete und schon von Herodot angedeutete Legende von dem Tod Äsops. Soviel geht aus Herodots Worten hervor, daß die Delpher den Äsop getötet hatten und daraufhin auf Veranlassung eines Orakelspruches Boten aussandten, um den herauszufinden, der die ποιὴν τῆς Αἰσώπου ψυχῆς entgegennehmen wollte.³ Besonders schwer war die Sühne, wenn ein Totschlag in einem Heiligtum stattgefunden hatte. Als die Sybariten einmal über einen Kitharöden in Streit gerieten und ihn töteten, obgleich er Zuflucht an dem Altar der Hera gesucht hatte, quoll Blut im Tempel auf; die Sybariten wandten sich nach Delphi, Pythia jagte sie mit zornigen Worten fort:

βαῖν' ἀπ' ἐμῶν τριπόδων, ἔτι τοι φόνος ἀμφὶ χέρεσσι
 πουλὺς ἀποστάζων ἀπὸ λαίνου οὐδοῦ ἔρῃκει.
 οὐ σε θεμιστεύσω κτλ.⁴

Bekannt ist das Geschick des Pausanias, der, als er im Tempel der Athena Chalkioikos eingeschlossen dem Hungertode nahe war, hinausgetragen wurde und draußen starb, worauf man ihn irgendwo in der Nähe verscharrete. Der delphische Gott befahl, ihn dort, wo er gestorben war, zu begraben und als Sühne der Chalkioikos zwei Körper statt des einen zu geben.⁵ Thukydides erzählt, welche Rolle diese Blutschuld und diejenige, welche die Mörder der Anhänger Kylons auf die Athener geladen hatten, in den Verhandlungen spielten, die dem Ausbruch des Peloponnesischen Krieges vorangingen, ein anschauliches Zeugnis dafür, welche Bedeutung der Blutschuld zugemessen wurde, und auch dafür, welchen Einfluß der Gott gewinnen konnte, der hier die maßgebende Autorität war.⁶

¹ Wilamowitz, Aischylos Orestie II, 1896, S. 24 f. u. 246 ff., will nachweisen, daß die Sage, die dem Aischylos vorlag, durch ein delphisches Epos geformt worden ist.

² In dem thessalischen Tempe, mit der Theorie nach Tempe verbunden, o. S. 550 f.; in Kreta o. S. 618, auch an Sikyon angeknüpft, Paus. II 7, 7.

³ Herodot II 134; nach Aristoph., Vesp. V. 1447, beschuldigten ihn die Delphier, eine dem Gott gehörige Schale entwendet zu haben. Auf die Δελφῶν πολιτεία des Aristoteles geht das Sprichwort, Αἰσώπειον αἶμα· αὕτη λέγεται κατὰ τῶν δυσαιοτρίπτους

ὄνειδεσι περιπεπταϊκότων, zurück, Aristot. fr. 445 Rose. Für die späteren Quellen s. Crusius in PW. VI S. 1708 ff.

⁴ Aelian V. H. III 43.

⁵ Thuk. I 134; vgl. Plut., de sera num. vind. p. 560 E f., wo auch die Geschichte von Kallondas, dem Mörder des Archilochos, erzählt wird.

⁶ Ein Beispiel für die Macht des Orakels, eine schwere sakrale Buße durchzusetzen, bietet m. E. die vielbesprochene lokrische Mädchenbuße. Zwei Mädchen aus edlem Hause wurden nach Troja geschickt, wo sie, wenn sie dem Tod durch Steinigung entrannen, in niedriger Stellung im Tempel

In ältester Zeit wurden Mord und Totschlag nicht unterschieden. In beiden Fällen konnte der Täter gereinigt werden, in beiden unterstand er dem *ius talionis* der Blutrache, welche die Geschädigten, d. h. die Verwandten des Getöteten, durch Selbsthilfe vollzogen. Der Täter konnte sich durch Flucht der Rache entziehen, aber auch bei den Griechen sich mit den Verwandten durch die Zahlung eines Wergelds versöhnen (I 632). So ist es bei Homer, der nur von Flucht und Wergeld, nicht von Reinigung und Sühnung spricht; in einer kriegerischen und selbstherrlichen Gesellschaft ist die Achtung vor dem Menschenleben verringert. Die Gefahr lag nahe, daß eine Mordsache sich in eine Prestigefrage oder gar ein Geschäft verwandelte und daß das Recht des Ermordeten selbst vernachlässigt wurde; dieses aber kam jedoch nachdrücklich im Volksbewußtsein zur Geltung, das das Recht des Toten in die Vorstellung von dessen Erinyen gekleidet hat. Die Religion heischte Sühnung und förderte durch das unerbittliche Bestehen auf dieser Forderung die Achtung vor dem Menschenleben, über dessen Vernichtung man sich nicht leichten Herzens hinwegsetzen durfte. Der Staat mußte seinerseits dafür sorgen, daß eine ungerächte Bluttat nicht den Zorn der Götter über die Stadt heraufbeschwor, er mußte die Blutrache, welche das Zusammenleben der Bürger zu zerrütten drohte, zu unterdrücken versuchen und das Ausmaß der Strafe bestimmen, wobei es selbstverständlich war, daß als Gesichtspunkt berücksichtigt wurde, ob die Tat vorsätzlich oder unvorsätzlich oder ob sie nur ein unglücklicher Zufall war. Die Interessen des Staats und der Religion gingen zusammen. Die altherkömmlichen Formen wurden bewahrt und sind nirgends so deutlich zu erkennen wie in den Mordprozessen. Beim Begräbnis des Ermordeten wurde ein Speer vorangetragen und auf dem Grab befestigt; das Klagerecht war wie die Blutrache auf die Verwandten beschränkt, lag diesen aber als eine unvermeidliche Pflicht ob; der Kläger verbot dem Mörder das Betreten der Tempel und des Marktes.¹ Religiöse und staatliche Maßnahmen sind hier eng verbunden und nehmen auf das altererbte Herkommen die größte Rücksicht. Die Formen waren bindend und zugleich so verwickelt, daß nicht jedermann wissen konnte, was er zu tun hatte, und der Staat mußte sich an die göttliche Autorität anlehnen. Zwar gab es Leute, die in solchen Dingen kundig waren, aber auch diese stützten sich auf die göttliche Autorität, welche die Heiligkeit der Satzungen

der Athena dienen mußten; starben sie, so wurden sie wie Missetäter bestattet. Die Quellen bei A. Wilhelm, *Die lokrische Mädcheninschrift*, Österr. Jh. XIV, 1911, S. 163 ff., und Wilamowitz, *Die Ilias* und Homer, 1916, S. 383 ff., wo S. 383 A. 1 ältere Literatur angeführt wird. Trotz des Widerspruchs von E. Kalinka, *Afrw.* XXI, 1922, S. 42 ff., und E. Bethe, *Homer* III, 1927, S. 127 ff., halte ich an der Auffassung Wilamowitz' fest, daß dieser Brauch aus dem Mythos von dem Frevel des Aias gegen Kassandra entstanden und den Lokrern wirklich zur Sühnung einer nationalen Schuld im 7. Jahrh. von dem Orakel auferlegt wurde. Denn es ist mir durchaus unerfindlich, wie der Mädchen-

tribut in einer früheren Zeit hätte aufkommen können, in der keine geschichtliche Verbindung zwischen Troja und Lokris nachzuweisen ist. Daß Ilion eine lokrische Gründung aus der Zeit um 700 v. Chr. ist, vermag ich Bethe nicht zu glauben. Übrigens pflegen die Tochterstädte der Mutterstadt sakralen Tribut zu senden, nicht umgekehrt. A. Momigliano, *The Locrian Maidens and the Date of Lycophron's Alexandra*, *Class. Quarterly* XXXIX, 1945, S. 49 ff.

¹ Bequemste Zusammenstellung bei G. Gilbert, *Handbuch der griech. Staatsaltertümer* I, 1893, S. 430 f.; die Entwicklung des Rechts G. Busolt, *Griech. Staatskunde*³ S. 529 u. 808 ff.

aufrechthielt und im Notfalle Rat geben konnte. Nur das Orakel sprach unmittelbar im Namen der Götter.

Um ein Bild von der Wirksamkeit des Orakels in dieser Hinsicht zu gewinnen, wenden wir uns wieder an Platon, der in der Gesetzgebung für seinen Idealstaat, und zwar besonders in dem Abschnitt über die Mordprozesse, die herkömmlichen Formen übernommen hat, nur daß er sie in rechtlicher Hinsicht ausbaute. Es sei gleich auf die wichtige Rolle der Exegeten hingewiesen, welche, wie wir sehen werden, die Beauftragten des Orakels sind. Wenn jemand einen Stammesgenossen getötet hat, so soll er, wie Platon vorschreibt, von Heiligtümern, von Markt und Hafen ausgeschlossen bleiben, damit er keine Versammlung beflecke, und zwar ganz gleich, ob ihm jemand dieses gebietet oder nicht. Wenn ein Verwandter τῶν ἐντὸς ἀνεψιότητος dieses Verbot gegen den Täter nicht ausspricht, so kommt die Befleckung und der Zorn der Götter über ihn selbst, und ein jeder darf sich der Rache für den Getöteten annehmen. Er soll dann Waschungen und Vorsichtsmaßregeln und alles andere, was der Gott in solchen Fällen als Gesetz vorschreibt, beobachten, das Verbot dem Mörder verkündigen und ihn zwingen, sich dem Gericht zu stellen. Dies muß unter gewissen Geboten und Opfern an die Götter geschehen; wer diese Götter sind und wie eine solche Klage in bezug auf das Göttliche geschehen soll, dafür sollen die Gesetzeswächter zusammen mit den Exegeten und Sehern und dem Gott Gesetze aufstellen.¹ Platon folgt der athenischen Sitte. Das klassische Beispiel steht in der pseudodemosthenischen Rede gegen Euergos und Mnesibulos. Bei einer Schlägerei war die Amme des Klägers so schlimm mitgenommen worden, daß sie starb. Er wandte sich an die Exegeten, welche ihm rieten, einen Speer bei dem Leichenbegängnis vorantragen zu lassen, an dem Grab öffentlich zu fragen, ob es einen Verwandten der Frau gäbe, und dort drei Tage Wache zu halten. Da die Amme weder dem Kläger verwandt noch seine Sklavin war und er bei der Tat nicht zugegen gewesen war, konnte er bei dieser Ankündigung niemand namentlich aufrufen.² Platon fährt dann fort: Wenn jemand einen Verwandten tötet, soll er hingerichtet und sein Körper an einen gewissen Kreuzweg gebracht werden; ein jeder Beamter soll einen Stein auf den Körper werfen, um die Stadt zu entsühnen, d. h. die Volksjustiz der Steinigung wird symbolisch vollzogen, obgleich sie in Wirklichkeit durch ein Prozeßverfahren ersetzt ist. Darauf soll der Körper an die Grenze getragen und unbegraben liegenbleiben. Es folgen Vorschriften über Selbstmörder. Dabei wird auf den Gott verwiesen, der die notwendigen Reinigungs- und Begräbnisvorschriften kennt; die Verwandten sollen sich darüber bei den Exegeten und in den Gesetzen unterrichten und das Vorgeschriebene vollziehen. Zuletzt befaßt sich Platon sogar mit den Prozessen gegen Tiere und unbeseelte Dinge, welche den Tod eines Menschen veranlaßt haben; bezeichnenderweise macht er eine Ausnahme bei den Todesfällen durch Blitzschlag; der vom Blitz Getötete war geheiligt (o. S. 72).³ Zuletzt folgen die Vorschriften über die erforderlichen Reinigungen, falls jemand durch ein Unglück bei den Kampfspielen oder falls ein Sklave getötet worden ist; in den beiden ersten

¹ Plat., de leg. IX p. 871 A ff.

² Demosth. XLVII 67 ff.

³ Plat., de leg. IX p. 873C ff.

Fällen soll der Täter laut dem von Delphi kommenden Gesetze rein sein, und im letzten Fall sollen die Exegeten, welche der Gott wählt, die Sühne bestimmen.¹

Der delphische Gott ist die höchste Instanz, er erklärt denjenigen für rein, der im Kampfspiel einen Kameraden versehentlich tötet; er kennt die Reinigungen und andere Maßregeln und weiß, wie die Klage angestrengt werden soll. Offenbar sind die Blutsühne und die Formalitäten des Mordprozesses unter der Mitwirkung und Sanktion des delphischen Gottes geregelt worden, der dem Bestreben des Staats, die Strafe in die Hand zu nehmen und sie nach dem Grad der Schuld zu bemessen, entgegenkam. Die Forderung des Gottes, daß alles vergossene Blut gesühnt werden soll, hat dem Staat geholfen, seinerseits die Forderung aufrechtzuerhalten, daß jeder Totschlag der gerichtlichen Untersuchung bedarf. Der delphische Gott besitzt die höchste Autorität in solchen Dingen. Er hat die religiösen Formen vorgeschrieben oder sanktioniert, treulich das Althergebrachte hütend, aber es auch zeitgemäß umgestaltend. Im allgemeinen war es nicht nötig, sich an das entlegene Delphi zu wenden; man hielt sich an die Exegeten, welche der Gott bestimmte. Sie waren die Beauftragten des Gottes, und es ist daher notwendig, ihre Wirksamkeit zu betrachten, um den Einfluß Delphis richtig einzuschätzen.

Die Exegeten sind uns aus Athen wohlbekannt; es wird sie wohl auch an anderen Orten gegeben haben. In Sparta erwählte jeder der beiden Könige zwei Pythioi, welche an der königlichen Tafel speisten; sie besorgten den Verkehr mit Delphi und kannten die Orakelsprüche, welche die Könige aufbewahrten.² Da die Könige im Feld von Sehern und Opferschauern begleitet wurden und im Frieden ihr Amt im wesentlichen auf die sakralen Befugnisse beschränkt war, werden die Pythioi sich hauptsächlich mit diesen befaßt haben. Sie werden θεοπρόποι genannt, nicht Exegeten, stehen aber wie diese in besonderer Verbindung mit dem delphischen Gott. Die athenischen Exegeten wurden aus den Eupatriden gewählt, die seit alters in sakraler Hinsicht eine Vorrangstellung innehatten, weil sie die alten Überlieferungen kannten, ein Privilegium, das ihnen aus religiöser Scheu belassen wurde. Sie waren zweierlei Art, teils ὑπὸ τοῦ δήμου καθεσταμένοι, teils πυθόχρηστοι; zu der ersten Gruppe gehörten die ἐξηγηταὶ ἐξ Εὐμολπιδῶν,³ die aus dem Geschlecht der Eumolpiden erwählt wurden. Nach Oliver wurden offizielle Exegeten erst um 400 v. Chr. ausersehen, vielleicht im Zusammenhang mit der damals vorgenommenen Revision der solonischen Gesetze. Der πυθόχρηστος und der ὑπὸ τοῦ δήμου καθεστάμενος erscheinen erst in späthellenistischer und römischer Zeit, sie wurden aus den Eupatriden, d. h. den alten Geschlechtern, genommen.⁴ Die Scheidung der Obliegenheiten der beiden Gruppen ist unsicher, da sie ineinander übergehen; im allgemeinen wird man sagen dürfen, daß die vom Volk erwählten τὰ πάτρια deuteten, die πυθόχρη-

¹ Ebd. p. 865 B ff.

² Herodot VI 57; vgl. Xenoph., de rep. lac. 15.

³ Ph. Ehrmann, De iuris sacri interpretibus atticis, RGVV. IV: 3, 1908; Persson, Die Exegeten und Delphi (S. 626 A. 1), der S. 10 ff. die Einteilung richtiggestellt hat. J. H. Oliver, The Athenian Expounders of the Sacred and

Ancestral Law, 1950; F. Jacoby, Atthis, 1949; die Schlüsse, zu denen die beiden Gelehrten kommen, sind recht divergierend, Jacoby ist vor allem von dem Verhältnis der Atthidographen zu den Exegeten interessiert.

⁴ Vgl. die wichtige Besprechung von Hanell, Gnomon XXV, 1953, S. 522 ff.,

στοι besonders über Reinigungen Auskunft gaben.¹ Eine Übersicht über die bei den Lexikographen und in der Literatur den Exegeten zugeschriebene Tätigkeit² zeigt, daß sie Auskunft gaben über Reinigungen, über das den Toten Gebührende, τὰ ἱερὰ im allgemeinen (Heiligtümer, Kulte, Opfer) – dies alles kehrt bei Platon wieder –, daß sie Wahrzeichen und Orakel auslegten. Die Exegeten, die für uns eine besondere Rolle spielen, sind die πῦθόχρηστοι; auch Platon schreibt für seinen Idealstaat vor, daß drei Exogeten von Pythia auserlesen werden sollen.³ Da die Auslegung des sakralen Gewohnheitsrechts (τὰ πάτρια) einigen Männern im öffentlichen Auftrag anvertraut wurde, so wurden diese selbstverständlich aus den Kundigen, d. h. den Eupatriden, und, was die Mysterien betrifft, aus den Eumolpiden ausgewählt. Wenn zu diesen noch andere, von Pythia bestimmte, hinzugefügt wurden, so zeugt dies von der dominierenden Stellung, die sich das Orakel erworben hatte als Verkünder der Satzungen, welche die Menschen zu befolgen hatten, um den göttlichen Willen zu erfüllen. Ganz besonders gilt dies von der Blutsühne und den religiösen Formalitäten der Mordprozesse. Danach läßt sich die Bedeutung der Wirksamkeit des delphischen Orakels auf diesem Gebiet einschätzen. Es bedeutet viel, daß es nicht nur bei allen möglichen Gelegenheiten zu Rat gezogen wurde, sondern daß seine Beauftragten fortwährend zugegen waren, um seine Satzungen zu wahren und seine Sprüche zu deuten.

4. Delphi und die Kolonisation. Im Altertum stand das Orakel in Delphi in dem Rufe, die griechische Kolonisation geleitet und der Gründung von Pflanzstädten rings um das Mittelmeer den Weg gewiesen zu haben. Es gibt eine große Zahl von mythischen und legendären Erzählungen, in welchen das delphische und andere Orakel in rätselhaften Worten oder unter Benutzung von Märchenmotiven – es dient z. B. ein Tier als Wegweiser – den Platz der Gründung anweisen; selten ergreift das Orakel selbst die Initiative einer Gründung.⁴ Man braucht wohl nicht zu betonen, daß jene Vorstellung übertrieben ist; sie ist aber so alt und so verbreitet, daß ihr trotzdem eine große Bedeutung zukommt. Das für uns Wichtige besteht gerade

der eine Neuorganisation in Verbindung mit dem Wiederaufleben der Pythais (s. o. S. 550) im J. 138/37 v. Chr. vermutet; Nilsson, Amer. J. Philology LXXI, 1950, S. 420 ff. Siehe das klärende Postskriptum von Oliver, On the Exegetes and the Mantie or Manic Chresmologians ebd. LXXIII, 1952, S. 406 ff.; ferner H. Bloch, The Exegetes of Athens and the Prytaneion Decree, Amer. J. Philol. LXXIV, 1953, S. 407 ff., der wohl richtig die Exegeten für älter hält. S. Nachtrag.

¹ Timaios, Schol. Plat., de leg. p. 916 C; Suidas s. v. ἐξηγηταί· τρεῖς γίνονται πῦθόχρηστοι, οἷς μέλλει καθαίρειν τοὺς ἀγροὺς ἐνισχυθέντας, καὶ οἱ ἐξηγούμενοι τὰ πάτρια.

² Persson a. a. O. bes. S. 39.

³ Plat., de leg. VI p. 759 D. Die Beschreibung des Wahlmodus ist nicht klar und wird verschieden gedeutet. Gegen frühere Ansichten meint Wade-Gery, Classical Quarterly XXV, 1921, S. 85 ff., daß vier

Phylen je einen wählten und von diesen vier derjenige, der die wenigsten Stimmen erhalten hatte, ausgeschaltet wurde; die drei anderen wurden einer Dokimasia unterzogen, und schließlich erwählte Apollon einen von jeder Dreiergruppe. So auch F. Jacoby, Athis, 1949, S. 248 A. 53, nach dem Platon ein solonisches Gesetz kopiert hat. Persson a. a. O. S. 10 f. hat das athenische Vorbild erkannt. Oliver a. a. O. betont, daß Platon als Zeuge für die athenischen Einrichtungen nur mit Vorsicht benutzt werden darf.

⁴ Gesammt von A. S. Pease, Notes on the Delphic Oracle and Greek Colonization, Class. Philol. XII, 1917, S. 1 ff., mit Hinweisen auf die Kritik der Historiker. Nicht vollständige Sammlung der Zeugnisse bei Farnell, Cults IV S. 374 ff. Benno Schmidt, Zu den griech. Ktisissagen, Diss. Freiburg i/Schw. 1927 S. 148 ff., die Gründungsorakel.

in der Untersuchung ihres Alters und der Frage, wie diese Vorstellung entstanden ist. Wenn noch im 5. Jahrhundert bei der Gründung einer Kolonie die Befragung des Orakels als unerläßlich galt, so muß dieses in alten, aus der Kolonisationszeit stammenden Überlieferungen begründet sein. Bezeichnend ist, daß Apollon sehr oft den Beinamen ἀρχηγέτης trägt, der gerade dem Eponymen einer Stadt zukommt. Als die Spartaner im Jahre 426 eine Kolonie in Herakleia Trachinia gründen wollten, fragten sie bei dem Gott in Delphi an, der seine Zustimmung gab.¹ Der Mißerfolg des Dorieus, der am Ende des 6. Jahrhunderts, vom spartanischen Thron ausgeschlossen, eine Kolonie in Kinyps in Libyen zu gründen versuchte, wird von Herodot dem Umstand zugeschrieben, daß er weder in Delphi angefragt, nach welchem Land er gehen sollte, noch andere übliche Bräuche beachtet habe. Hierin liegt ein Hinweis, den einige unten angeführte Tatsachen noch näher beleuchten werden. Zurückgekehrt hat er dann von einem Seher den Rat erhalten, nach Herakleia in Sizilien zu gehen, und fragte in Delphi an, ob er den Ort einnehmen werde, an den er sich begeben wolle. Auf dem Weg mischte er sich in einen Krieg zwischen Sybaris und Kroton ein, eroberte Sybaris, fiel aber in Sizilien, weil er gegen den Orakelspruch gehandelt hatte.² Ein sehr ausführlich erzähltes und bezeichnendes Beispiel bietet die Geschichte von der Gründung Kyrenes,³ welche die Theräer und die Kyrenäer verschieden berichteten. Der Gott erscheint als der Antreiber. Die Theräer erzählten, daß der Gott dem Grinnos, der in anderer Angelegenheit anfragte, Libyen zu kolonisieren gebot, und daß Grinnos, der schon in vorgerückterem Alter stand, auf den Battos verwies; die Kyrenäer berichteten, daß Pythia dem Battos, als er nach Delphi kam, um wegen seines Stammelns anzufragen, nur antwortete, daß er nach Libyen gehen solle. Nach Thera zurückgekehrt, geriet er in Streit mit seinen Mitbürgern, und als die Theräer sich deswegen nach Delphi wandten, erklärte Pythia, es würde ihnen besser gehen, wenn sie mit Battos Libyen kolonisierten. Sie fuhren dorthin und ließen sich auf der Insel Platea nieder, nach zwei Jahren räumten sie diese jedoch und begaben sich nach Delphi, weil es ihnen noch nicht besser ging; Pythia schickte sie zurück, indem sie auf die höhere Einsicht des Orakels verwies, sie segelten wieder nach Libyen und siedelten sich zuerst auf dem Festland in Aziris und darauf in Kyrene an. Man darf der Ansicht beistimmen, daß es zu weit ging, wenn man früher glaubte, das Orakel habe die Kolonisation in Kyrene inauguriert; andererseits aber geht es auch nicht an, Delphi ganz auszuschalten und die Orakel als frei erdichtet hinzustellen. Von Delphi und den in seinem Dienst tätigen Dichtern ging der erste Impuls aus; der Gott hat sich den tatsächlich eingetroffenen Ereignissen angeschlossen, in Kyrene hat man an dem Faden weitergesponnen.⁴ So mögen Orakel umgedichtet und erdichtet worden sein.

Es gibt keinen Rauch ohne Feuer. Die Erzählungen vom Eingreifen des Orakels in die Kolonisation würden nicht entstanden sein, wenn dieses nicht

¹ Thuk. III 92.

² Herodot V 42 ff.

³ Herodot IV 150 ff.; dazu der Eid der Theräer in der neugefundenen Inschrift, S. Ferri, Alcune Iscrizioni di Cirene,

Abh. Akad. Berlin 1925 V S. 19 ff., der wieder nicht mit den Erzählungen bei Herodot übereinstimmt.

⁴ L. Maltén, Kyrene, Philol. Untersuchungen XX, 1911, S. 201.

dabei eine beträchtliche Rolle gespielt hätte. Das Problem besteht darin, sich diese Rolle ganz klarzumachen. Es gibt einige Beispiele, in denen einer, der das Orakel wegen einer anderen Sache befragt, als Oikist hinausgeschickt wird;¹ diese werden wie andere Weisungen über den Ort, wo eine Kolonie zu gründen ist, im allgemeinen mit Recht als erdichtet betrachtet. Wir müssen uns die Situation vergegenwärtigen. Der Auswanderungsdrang war zu jener Zeit stark und verbreitet, und wenn eine Schar Auswanderer bereit war auszuziehen, besaßen sie doch wohl auf Grund der Berichte von Heimkehrenden und von Kaufleuten eine Vorstellung darüber, wohin sie gehen wollten. Da nun Leute aus allen Ecken der griechischen Welt in Delphi zusammenströmten, sammelten sich dort Kenntnisse und Erfahrungen an, so daß der Gott wirklich guten Rat geben konnte. Möglicherweise hat er tatsächlich solche Ratschläge gegeben. Das, worüber man in Delphi Auskunft einholte, betraf aber in der Hauptsache nicht weltliche Dinge, sondern religiöse, und erstere nur, insoweit sie mit letzteren in Verbindung standen. Zunächst mußte man für das geplante Unternehmen die Sanktion des Gottes erlangen. Die Form, in der Xenophon seine Frage stellte (o. S. 628): „Welchen Göttern soll ich opfern, um mein Unternehmen glücklich durchzuführen?“ darf man sicher als die gewöhnliche betrachten. Für Kolonisten, welche sich in einem fremden Land ansiedelten, war eine solche Frage besonders wichtig. Die Kulte der neuen Stadt mußten geordnet werden; einige wurden aus der Mutterstadt mitgebracht, andere wurden von der einheimischen Bevölkerung übernommen; es war hellenische Sitte, den Göttern des Landes, wohin man kam, Verehrung zu zollen.² Gerade in diesen Angelegenheiten mußte man den Rat des Orakels einholen. Diese einfache Tatsache ist in der umgemodelten Überlieferung über die Koloniengründungen durch romantische Geschichten verdeckt worden, es gibt aber ein paar Spuren, die auf sie hindeuten, obgleich gerade die erste nichts mit Apollon zu tun hat. Als die Athener im Jahre 441 die Kolonie Brea gründeten, wurde bestimmt, daß Opfer zum Besten der Kolonie dargebracht werden sollten und daß schon bestehende heilige Bezirke erhalten, neue aber nicht eingerichtet werden dürften.³ Der Seher Lampon war bei der Gründung von Thurioi so eifrig tätig, daß er den Spottnamen *θουριόμαντις* erhalten zu haben scheint.⁴ Als die Phokäer Massalia gründen wollten, wurde ihnen der Spruch zuteil, Wegweiser von der ephesischen Artemis mitzunehmen, worauf ihnen nach einem Traumgesicht Aristarche mit einem Aphidryma folgte.⁵

¹ Battos s. o. Myskellos fragt *περὶ τέκνων*, wird nach Kroton geschickt, Diodor VIII 20; da er Sybarisvorteilhafter findet, mußte der Gott ihn aufs neue mahnen, Kroton zu gründen, Strab. VI p. 262. Lakios und Antiphemos antwortete Pythia nichts von dem, worüber sie fragten, sondern befahl ihnen, nach dem Westen zu segeln, Steph. Byz. s. v. *Γέλα*. Mythische Beispiele bei Pease a. a. O. S. 6.

² Siehe z. B. Schol. Apoll. Rhod. II V. 1273; Thuk. IV 98. – Das Verhältnis zwischen den Kulturen der Mutterstädte und denen der Kolonien ist nicht genügend untersucht; F. Bilabel, Die jonische Koloni-

sation, Philol. Supplbd. XIV: 1, 1920; K. Hanell, Megarische Studien, Diss. Lund 1934, behandeln einzelne Städte.

³ IG. I² 45 = SIG.³ 67 Z. 10 f.

⁴ Er wird Leiter des Zuges, Oikist und Exeget genannt, Diodor XII 10; Plut., praec. ger. reip. p. 812 D; Suidas s. v. *θουριόμαντις*.

⁵ Strab. IV p. 179, *ἀφιδρύμα* τι τῶν ἱερῶν. J. Brunel, A propos des transferts de cultes: un sens méconnu du mot *ἀφιδρύμα*, Revue de philologie LXXIX, 1953, S. 21 ff., bespricht die Bedeutung des Wortes *ἀφιδρύμα* nebst *ἀφιδρύσις*. Es bezeichnet eine Filiale eines Heiligtums.

Auch hier kommt uns Platon zu Hilfe. Wenn eine neue Stadt gegründet oder eine zerstörte wiederhergestellt wird, kommt es, wie er sagt, keinem vernünftigen Mann in den Sinn, betreffs der Götter und der Heiligtümer, welche in der Stadt einzurichten sind, und der Götter und Daimonen, welchen die Heiligtümer zugeteilt werden sollen, an dem zu rütteln, was Delphi oder Dodona oder Ammon oder alte Sprüche verkündet haben, sei es, daß Wahrzeichen sich eingestellt haben, oder der göttliche Geist gesprochen hat. Auf Grund dessen hat man mit Mysterien verbundene Opfer eingerichtet, tyrrhenische, kyprische oder von anderswoher stammende. Auf Grund solcher Sprüche hat man einem jeden Gotte Orakel, Bilder, Altäre, Tempel errichtet. Daran darf der Gesetzgeber nicht im geringsten rütteln.¹ Es ist ganz deutlich, daß Platon bei diesen Worten eine Kolonie in der Fremde vor-schwebt, da er fremde Kulte ausdrücklich erwähnt. Freilich nennt er neben Delphi Dodona, Ammon und Sprüche; Dodona wurde seit langem von den Griechen besucht; das Ansehen dieses Orakels und des Ammon-Orakels, das zur Zeit Platons populär war, stieg im selben Maße, wie das Ansehen von Delphi sank, und die Sprüche der Chresmologen spielten bei einem solchen Unternehmen immer eine Rolle. Der Beistand eines Orakels war bei derartigen Angelegenheiten unbedingt nötig, und in der Epoche der Kolonisation konnte sich keines auch nur annähernd mit Delphi messen. An dieses vor allen anderen wandte man sich besonders im Mutterland, um Auskunft zu erhalten über die Regelung der Kulte der neuen Stadt und über die Götter, welche man verehren mußte, um das Unternehmen glücklich durchzuführen. Sich des göttlichen Schutzes zu versichern, war die erste Voraussetzung für die Gründung und das Gedeihen einer neuen Stadt. Daran sollte man die Bedeutung des Orakels für die Kolonisation messen; es hat nicht in wirtschaftlicher und geographischer, wohl aber in religiöser Hinsicht die Führung gehabt, und dieser Punkt war für die Griechen jener Zeit das Wichtigste. Auf diese Weise hat Apollon seinen Ruf als ἀρχηγέτης, κτίστης, οἰκίστης erworben und diese Beinamen, die ihm oft beigelegt werden, wohl verdient. Hierauf kommt es an und nicht auf die ungeschichtliche Ausschmückung der Gründungslegenden.

5. Delphi und die Gesetzgebung. Im Altertum genoß der delphische Apollon ebensoviel Ruf als Gesetzgeber wie als Koloniengründer, aber auch seine gesetzgeberische Tätigkeit wurde manchmal mit der gleichen Kritik betrachtet wie seine Leitung der Kolonisation. Auch hier tut man gut, sich die Situation zu vergegenwärtigen. Um die Mitte der archaischen Zeit erhob das Volk die Forderung, daß die Gesetze, die bisher in mündlicher Überlieferung der adligen Richter, der βασιλῆες des Hesiod, bewahrt worden waren, auf-

nicht eine Statuenkopie, wohl aber später eine Statue; so werden der schwarze Stein aus Pessinus und die Schlange des Asklepios, die nach Rom gebracht wurden, genannt (Strab. XII p. 567), und schließlich etwas, das von einem Heiligtum weggebracht wurde, um eine Filiale zu gründen, z. B. Asche und andere Reste von dem Opfer auf dem Altar. Dies ist der Sinn hier und

in der Geschichte von Helike, Strab. VIII p. 385; Diodor XV, 49. Die Erzählung, daß die Phokäer auf der Flucht vor dem Angriff der Perser Götterbilder und Weihgeschenke mitnahmen und auf Kynos Heiligtümer gründeten, ist nicht ganz gleichwertig, da die ganze Stadt geräumt wurde, Herodot I 164 u. 166.

¹ Plat., de leg. V p. 738 B ff.

gezeichnet werden sollten, damit ein jeder wisse, daß gerecht geurteilt werde. Es war eine Zeit großer sozialer Unruhe und ungestümer wirtschaftlicher Entwicklung, die unerbittlich Reformen der Gesetze und der Staatsordnung verlangte. So war es im Mutterland; in den Kolonien mußte der Staat von Grund aus aufgebaut werden und Gesetze für eine Bevölkerung, die aus den Angehörigen verschiedener Städte bestand, gegeben werden. Es ist die Zeit der großen Gesetzgeber Drakon, Solon, Charondas, Zaleukos, um von Lykurg nicht zu sprechen.¹ Das Recht ruhte auf der Grundlage der Religion und war durch die Religion geheiligt. So war es beim Strafrecht (o. S. 634 f.); nicht anders verhielt es sich mit anderen Gebieten des Rechts und gesetzlichen Formalitäten. „Die Jahrhunderte, in denen die Grundzüge des hellenischen Rechts sich ausprägten, sind mehr als einmal von starken religiösen Bewegungen erschüttert worden. Soweit diese den Menschen neue sittliche Forderungen brachten, wie die delphische Religion, haben sie auch die Ausbildung der Rechtssätze nachhaltig bestimmt. Überwiegend freilich formulierten Orakel und heilige Geschichten nur, was allgemein als Richtschnur des Handelns anerkannt war; insofern erscheinen Religion und Recht als zwei verschiedene Ausdrucksformen der gleichen im Volksleben wirksamen Kraft. Spürt man auf diesem Gebiet die Einwirkung der Religion auf den Gedankengehalt der Gesetzgebung, so geht eine davon unabhängige Reihe von sakralen Zügen im Rechtsgang und Vertrag wesentlich die äußere Form an. Hierbei kommen im Gegensatz zu der ersten Gruppe sittliche Fragen kaum in Betracht. Man kann sogar sagen, daß ihre Bedeutung in demselben Maße abnahm, in dem sich die Überzeugung Bahn brach, die Götter blickten mit Mißbilligung und Zorn auf Untat und Rechtsbeugung, auch ohne daß man durch eine besondere religiöse Handlung ihre Anteilnahme weckte. Gerade daraus erhellt die Wichtigkeit solcher sakralen Formen in ältester Zeit, da die Götter wohl überlegene Gewalten waren, die man zu reizen sich scheute, aber noch keine sittlichen Mächte, die Frevel und Verbrechen ohne weiteres ahndeten.“² Diese Worte Lattes stellten das Problem in seiner ganzen Tiefe dar. Leider ist sehr wenig Sicheres über den Einfluß Delphis auf die sittlichen Anschauungen und ihren Ausdruck in den Gesetzen zu sagen; wir müssen uns darauf beschränken, die allgemeine Bedeutung Delphis für die Gesetzgebung und ihre Gründe zu untersuchen. Von der ethischen Seite des Problems soll später gesprochen werden.

Vor allem wurden die Gesetze und die Verfassung Spartas dem Apollon zugeschrieben. Herodot erzählt, daß die Pythia den Lykurg, als er in den Tempel zu Delphi eintrat, als Gott begrüßt habe, und fügt hinzu, daß einige behaupteten, die spartanische Gesetzgebung sei dem Lykurg von der Pythia gegeben worden, daß die Spartaner selbst aber sagten, er habe sie aus Kreta eingeführt. Platon nennt die von Lykurg gestifteten Gesetze die des pythischen Apollon, und nach Xenophon fragt Lykurg den Gott in Delphi, ob es für die Spartaner besser sei, seinen Gesetzen zu gehorchen.³ Bezeichnend

¹ Dazu das archaische Fragment einer $\chi\omicron\upsilon\rho\epsilon\iota\varsigma$ aus Chios, Wilamowitz, Nordionische Steine, Abh. Akad. Berlin 1909 II S. 64 ff.

² K. Latté, Heiliges Recht, 1920, S. 1 ff.
³ Herodot I 65; Plat., de leg. I p. 632 D; Xenoph., de rep. lac. VIII 5; die vielen späteren Zeugnisse verlohnt es sich nicht

ist, daß der im Jahre 395 exilierte König Pausanias sich, als er über die spartanische Verfassung eine Abhandlung schrieb, auf die delpischen Sprüche berief.¹ Die allgemeine Meinung ging schon im 5. Jahrhundert dahin, daß Sparta seine Gesetze dem delpischen Orakel verdanke. Diese Ansicht steht nicht in Widerspruch zu der anderen, welche die Gesetze aus Kreta herleitete. Das ist ein einfacher Rückschluß aus der auffälligen Ähnlichkeit, den sowohl Herodot wie die Modernen ziehen, man muß nur festhalten, daß das Orakel nicht die Gesetze wörtlich verkündete, sondern die ihm vorgelegten Gesetze sanktionierte, wie Xenophon sagt. Erst die übertriebene Vorstellung von der Tätigkeit des Orakels hat einen scheinbaren Widerspruch erzeugt. Die Frage der Geschichtlichkeit des Lykurg braucht hier nicht erörtert zu werden, da es uns nur auf die allgemeine Meinung ankommt, der gemäß Sparta seine Gesetze von dem Orakel empfangen hat. Jedoch sollen einige Worte über den mutmaßlichen Verlauf der verfassungsgeschichtlichen Entwicklung Spartas hinzugefügt werden. Literarische und archäologische Zeugnisse zeigen, daß sich Sparta im 7. Jahrhundert im Fahrwasser einer Aufwärtsentwicklung der Kultur befand; in der Mitte des 6. trat nach dem Ausweis der Funde ein jäher Absturz ein, der sicher mit dem schweren Krieg gegen die Arkader zusammenhängt. Da der Staat nun alle Kräfte zusammenraffen mußte, trat damals die straffe Organisation, die für Sparta charakteristisch wurde, in Erscheinung; sie ruht auf alter Grundlage, ihr Ausbauen und ihre straffe Durchführung konnten aber nicht ohne Hilfe der Gesetzgebung geleistet werden. Es ist kaum zu kühn, wenn man vermutet, daß ein oder auch mehrere Staatsmänner – man hat an Chilon gedacht – hieran beteiligt gewesen sind und daß sie sich für ihre Zwecke der Hilfe des Orakels bedienten, mit dem Sparta so enge Beziehungen unterhielt. Jedenfalls zeugen die Legenden, die über den Anteil des Orakels an der spartanischen Gesetzgebung erzählt wurden, von dem, was man ihm auf diesem Gebiet im 5. Jahrhundert zutraute, und von dem, was aus älterer Zeit stammen muß.

Von der Gesetzgebung des Zaleukos wird nur erzählt, daß der Gott den Lokrern auf ihre Anfrage, wie sie von inneren Unruhen befreit werden könnten, vorschrieb, sich Gesetze zu verschaffen, und daß Zaleukos auf die Frage, wie er seine Gesetze gefunden habe, antwortete, daß Athena sich ihm im Traum offenbart habe.² Während der Wirren unter der Regierung Battos' III. in der Mitte des 6. Jahrhunderts wandten sich die Kyrenäer in der gleichen Angelegenheit an das Orakel. Es befahl ihnen, einen Gesetzgeber aus Mantineia kommen zu lassen, und die Mantineer sandten daraufhin den Kyrenäern ihren angesehensten Mann, Demonax, der eine zeitgemäße Reform einführte;

anzuführen, da sie im Vergleich zu diesen wenig wertvoll sind. Das Tyrtaiosfragment 3-4 Bergk⁴, das die spartanische Verfassung auf den pythischen Apollon zurückführt und in zwei Versionen vorliegt (bei Plut., Lyk. 6 u. Diodor VII 13), gehört nicht dem echten Tyrtaios an, ist aber auch nicht jünger als die schon zitierten Zeugnisse, S. Wilamowitz, Textgesch. d. griech. Lyriker, Abh. Ges. d. Wiss. Göt-

tingen IV: 3, 1900, S. 107 ff. Über die Lykurgoslegende Ed. Meyer, Forsch. z. alten Gesch. I, 1892, S. 215 ff.; G. Busolt, Griech. Staatskunde³ S. 41 ff.; W. Jaeger, Tyrtaios über die wahre ἀρετή, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1932 S. 537 ff.

¹ Strab. VIII p. 366 mit der Wiederherstellung Ed. Meyers a. a. O.

² Schol. Pind., Ol. XV 17 i.

er richtete drei Phylen ein und beließ dem König die Krongüter und Priesterschaften, die übrigen Vorrechte des Königs wies er dem Volk zu.¹ Auch der Vater des Battos, Arkesilas II., soll sich, durch Unruhen veranlaßt, nach Delphi gewandt haben, worauf der Gott antwortete, die Ursache des Zorns der Götter sei die, daß die Nachfolger Battos' I. nicht wie jener herrschten.² Es liegt kein Anlaß vor zu bezweifeln, daß die Reform in Kyrene wirklich mit dem Beistand des Orakels durchgeführt wurde.

Was von den Verbindungen Solons mit dem Orakel erzählt wird, sind Anekdoten; er soll z. B. einen Spruch erhalten haben, der ihn als den Steuermann Athens bezeichnete;³ doch kann es bezüglich seiner Wirksamkeit an Orakelsprüchen nicht gefehlt haben, denn er hat auch sakrale Gesetze gegeben;⁴ da man für solche immer die Einwilligung des Orakels einholte, muß man annehmen, daß Solon dies auch getan hat. Auf die Kalenderregelung kommen wir im folgenden Paragraphen zurück. Den besten Beweis liefert die Nachricht, daß man sich bei der Durchführung der Reform des Kleisthenes, welche die Grundlagen des Staates radikal umgestaltete, an das Orakel wandte, um dieses aus hundert vorgeschlagenen Namen die zehn erwählen zu lassen, nach denen die neuen Phylen benannt wurden.⁵

Wenn man sich überlegt, in welchem Maß das Recht auf religiösem Grund ruhte, wie stark seine Formalitäten religiös bedingt waren und welch großen Teil der Gesetzgebung die sakrale bildete, versteht man die Rolle, die dem Orakel in der Gesetzgebung zugeschrieben wurde, erst richtig und kann sie besser einschätzen. Weder die religiöse Grundlage noch die religiösen Formen noch die Sakralgesetze durften ohne die Einwilligung der göttlichen Autorität angerührt werden, wie es noch Platon vorschreibt. Das delphische Orakel hat hier die höchste Autorität erreicht; vorzüglich an dieses wandte man sich, um die Sanktion durch den göttlichen Willen zu erhalten. Das genügt vollauf, um den Ruhm Delphis in der Gesetzgebung zu verstehen. In der folgenden Zeit, als Staat und Wirtschaft sich immer stärker entwickelten, wurde die Gesetzgebung notwendigerweise immer mehr säkularisiert; das Recht wurde immer mehr profan. Trotzdem bewahrte Delphi noch sein altes Ansehen. Dagegen ist die Anschauung, daß das Orakel selbst Gesetzesbestimmungen vorgeschrieben hat – die später unter dem Eindruck seines überragenden Einflusses aufkam –, sicher unrichtig; man wird sich in solchen Angelegenheiten an das Orakel zwecks Bestätigung der vorgeschlagenen Reformen gewandt haben. Man mag auch zuweilen, wie die Kyrenäer, in einer

¹ Herodot IV 161; vgl. Diodor VIII 40 und Herakleides Lembos in seiner Epitome von Hermippos, *περί νομοθετῶν*, Oxyrh. Pap. XI, 1915, Nr. 1367, der etwas verschieden berichtet.

² Diodor VIII 39.

³ Plut., Sol. 14. Wichtiger ist Ps.-Demosth. XLIII 66; denn die Vermutung ist gestattet, daß der Orakelspruch, auf den der Redner sich bezieht (derjenige, der im Text steht, spricht von ganz anderen Dingen und ist unterschoben), die Anordnungen des Solon bestätigte.

⁴ Das Verhältnis zwischen den κύρβεις

und den ἄξονες ist unklar; einige wollten diejenigen, ἐν οἷς ἱερὰ καὶ θυσίαι περιέχονται, κύρβεις nennen, die anderen ἄξονες, Plut., Sol. 25. Philochoros zitierte Solon ἐν τοῖς ἄξοσι für das Fest Genesia, Bekker, Anecd. I p. 86; Porphyrios, de abst. II 21, erwähnt die auf den κύρβεις aufgezeichneten Opfer; Lysias XXX 17, τὰς θυσίας τὰς ἐκ τῶν κύρβεων καὶ τῶν στήλων. Siehe weiter den Artikel κύρβεις von Swoboda in PW.; Oliver, Hesperia IV, 1935, S. 9ff.; Ferguson, ebd. VII, 1938, S. 67.

⁵ Pollux VIII 110.

verzweifelten Lage den Gott um Rat angerufen haben, um in seiner Autorität ein Mittel zur Beschwichtigung der politischen Leidenschaften zu finden, und auf seinen Rat hin einen Gesetzgeber hergeholt haben. Dies ist schon sehr viel. Delphi wird die Gesetzgebung nicht im einzelnen beeinflußt haben; sein Einfluß war indirekt, indem die Gesetzgeber darauf Rücksicht nahmen, was dem Gott genehm war. Selbstverständlich war der Charakter der Gesetzgebung durch die Richtung der Zeit und die Bedürfnisse der einzelnen Staaten vorgezeichnet. Zu dieser Zeit wirkte Delphi bestimmend auf den Zeitgeist ein oder, wie man vielleicht richtiger sagen sollte, Delphi war das Sprachrohr des Zeitgeistes. Darin liegt seine Größe.¹ Später geriet es in das Schlepptau des politischen Wechselspieles, die Religion machte staatlichen und profanen Interessen Platz. Delphis Ansehen sank demgemäß.

6. Die Kalenderregelung. Auf keinem Gebiet läßt sich die Wirksamkeit Delphis und sein Charakter so gut erkennen wie auf dem der Kalenderregelung. Diese war ein Teil der sakralen Gesetzgebung; der Kalender wurde in der Form von Fest- und Opferfasti oktroyiert, welche u. a. einen Teil der Gesetze Solons bildeten. Sein sakraler Ursprung geht aus der Tatsache hervor, daß die sehr zahlreichen griechischen Monatsnamen mit sehr wenigen Ausnahmen aus Festnamen hergeleitet sind.² Die Griechen haben seit der Urzeit den Mond als Zeitmesser gebraucht – *μήν* ist ein indogermanisches Wort, das im Griechischen von der Bedeutung „Mond“ in die des Monats übergegangen ist –, sie haben aber nur den Mondlauf beobachtet und die Monate nicht benannt. Monatsnamen fehlen bei Homer und auch bei Hesiod, abgesehen von dem jonischen Lenaion (o. S. 624) in einem Abschnitt, der aus triftigen Gründen für eine Einlage gehalten wird. Die Entstehung der Monatsnamen und damit die Kalenderregelung fällt also in die Zeit nach Hesiod, frühestens in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts, aber auch nicht später, also gerade in die Blütezeit Delphis. Die Tage des Monats konnten, wie schon bemerkt wurde (o. S. 624), gezählt werden, ohne daß es benannte Monate oder einen Jahreszyklus von Monaten gab.

Mit der Zählung der Monatstage ist Apollon engstens verbunden. Der Neumondstag ist schon bei Homer ein Festtag des Apollon,³ er wurde *Νοῦ-μήνιος* genannt und erhielt an diesem Tag Opfer. Die spartanischen Könige

¹ W. Jäger, Solons *Eunomia*, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1926 S. 77 ff., ist feinsinnig der Wandlung des Rechtsbegriffs von dem konkreteren des Hesiod zu dem des Solon nachgegangen, bei dem Dike die immanente Gerechtigkeit des Geschehens darstellt und der Blick besonders auf die Gesundheit des sozialen Organismus gerichtet ist. Solon war auf politischem Gebiet wirksam und dachte vornehmlich an dieses; auf religiösem Gebiet wird man dasselbe von dem delphischen Gott sagen können: für ihn war auch die göttliche Gerechtigkeit immanent, die Handlungen der Menschen zogen unvermeidlich ihre Folgen nach sich; Reinheit und Sühnungen sind unerlässlich. Was er gewahrt wissen

wollte, war die religiöse Gesundheit des sozialen Organismus.

² Siehe den vorzüglichsten Artikel Kalender von Bischoff in PW. Die Ausnahmen von der erwähnten Regel sind zudem nicht sicher gedeutet. In hellenistischer Zeit wurden Zahlenmonate als ein Ausgleich zwischen den verschiedenen Kalendern geschaffen. Zum Folgenden überhaupt Nilsson, Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders.

³ Odysseus soll zurückkehren und Rache nehmen *τοῦ μὲν φθίνοντος μηνός, τοῦ δ' ἰσταμένου, οἷα καὶ νοστήσει καὶ τίσειται*, ξ 162, τ 307, d. h. am Neumondstag, s. Nilsson a. a. O. S. 27 f.; Apollonfest v 156, 278, φ 258.

opferten ihm am 1. und 7. des Monats.¹ Über seine besondere Verbindung mit dem siebenten Tag wurde oben (S. 561) gehandelt. Auch am 20. wurde ihm ein Fest gefeiert, er soll an diesem Tag geboren sein und wurde Εἰκάδιος genannt.² Kein anderer Gott ist in derselben Weise wie Apollon mit der Monatsrechnung verbunden, und da die Kalenderregelung, das Aufstellen von Fasti, eine wichtige sakrale Maßnahme war, mußte dafür die göttliche Einwilligung eingeholt werden. Diese Regelung entspringt dem Streben, das Leben und den Kult durch bindende Satzungen zu ordnen, das uns immer wieder begegnet und echt delphischen Geistes ist.

Daß die Kalenderregelung von einem einheitlichen, zielbewußten Willen geleitet wurde, zeigt die Einführung des achtjährigen Schaltzyklus, den man überall einführte. Die Oktaeteris tritt zuerst in Griechenland auf, und die Frage, woher sie gekommen ist, muß kurz besprochen werden.³ Sie kann ursprünglich nicht in Griechenland selbst entstanden sein, da dort alle Voraussetzungen für sie fehlen. Die Babylonier legten bis tief in das 6. Jahrhundert hinein den Schaltmonat nach Bedarf ein, was ebenso wie bei den Juden von den Zentralbehörden angeordnet und verkündigt wurde. Selbstverständlich ist, daß die Babylonier wußten, daß 8 Jahre 99 Monate umfaßten, d. h. das Grundprinzip der Oktaeteris. Die Einschaltung nach Bedarf funktioniert ebensogut und sogar besser als ein Schaltzyklus – da ein solcher, wie auch die Oktaeteris, recht unvollkommen ist –, aber nur unter der Voraussetzung, daß sie von einer Zentralbehörde angeordnet wird. In Griechenland, das in eine Menge von Staaten zersplittert war, war das untunlich. Man mußte einen anderen Ausweg finden, um dafür zu sorgen, daß zu den richtigen Zeiten den Göttern die Opfer gebracht und die Feste gefeiert wurden. Die Wichtigkeit einer solchen Maßnahme versteht sich von selbst und wird auch von Aristophanes bestätigt.⁴ Wenn es den einzelnen Staaten überlassen worden wäre, den Kalender nach Gutdünken zu regeln, würde eine heillose Verwirrung entstanden sein – sie ist sogar trotz der Oktaeteris eingerissen, da deren Mängel zu gelegentlichen Eingriffen führen mußten und geführt haben –, und vor allem gab es nur an den wenigsten Orten Leute, die etwas vom Kalenderwesen verstanden. Das einzige Mittel, um eine gewisse Ordnung für die Darbringung von Opfern und das Feiern von religiösen Festen herzustellen, war jedenfalls die Einführung eines Schaltzyklus.⁵ Er ist aus sakralen Rücksichten geschaffen worden, wie die Monatsnamen zeigen, und der einzige Ort, der in diesen Dingen derartig einflußreich war, daß man ihm die weitgehende Durchsetzung seiner Anordnungen zutrauen kann, ist Delphi; die Regelung der Zeiten, an welchen die Götter verehrt werden sollten, liegt ja gerade in der Richtung der Tätigkeit des Orakels. Es wurde oben

¹ Herodot VI 57.

² Et. m. s. v. Εἰκάδιος. Icadius wird als Ktistes des Orakels in Patara genannt, Serv. zu Verg. Aen. III V. 332. Kultverein der Εἰκάδεες, IG. II² 1258 vom Jahre 324/23.

³ Siehe Artikel Oktaeteris in PW.

⁴ Aristoph., Nub. V. 615 ff.; Pac. V. 406ff.

⁵ Von einem drei- oder gar zweijährigen Schaltzyklus zu reden, ist widersinnig,

trotzdem moderne Forscher diese von den Chronologen des Altertums erfundene Theorie aufgenommen haben. Die penteterische Periode gewisser Spiele ist durch eine Halbierung der Oktaeteris entstanden – was die Pythien betrifft, nach dem ersten heiligen Krieg – und die trieterische der Isthmien und Nemeen durch eine Halbierung der Penteteris; über die trieterischen dionysischen Feiern s.o.S. 573f.

(S. 561) dargelegt, daß Apollon die Bedeutung des siebenten Monatstages aus dem Osten mitgebracht hat. Die Monatsrechnung und der Schaltzyklus gehören in denselben Zusammenhang, nur müssen sie später aufgenommen worden sein. Daß die Babylonier zur selben Zeit keinen Schaltzyklus benutzten, ist kein Hindernis gegen diese Annahme, denn das Prinzip als solches war ihnen längst bekannt. Eine Zeitbestimmung, die so genau war, daß sie für astronomische Zwecke brauchbar ist, fing dort mit der Ära des Nabonassar am 26. Februar 747 12 Uhr mittags an.

Die Oктаeteris ist engstens mit Delphi verbunden, nur dort gibt es enneaeterische Feste, Stepterion, Charila und Herois; die pythischen Spiele waren anfangs oktaeterisch, wurden aber nach dem Fall Krisas im Jahre 583 zu penteterischen gemacht.¹ Daß die Kenntnis der Oктаeteris älter als die Einführung des Kalenders ist, ergibt sich daraus, daß die Olympien abwechselnd in die beiden aufeinanderfolgenden Monate Apollonios und Parthenios fielen.² Ursprünglich wurde die Wiederkehr der Spiele nicht nach einem Kalender, sondern nach der Zahl der Monate berechnet, und zwar so, daß die erste Olympiade der Oктаeteris 50, die zweite 49 Monate hatte. Als die Berechnung nach dem Kalender erfolgte, in dem einmal in der ersten Hälfte der Oктаeteris und zweimal in der zweiten geschaltet wurde, mußte der Monat der Olympien wechseln. Es ist sicher, daß die Oктаeteris von Delphi ausging. Wenn die Staaten das Orakel wegen der Regelung der Feste und Opfer befragten, hat das Orakel ihnen eben nahegelegt, zu diesem Zweck einen Kalender einzuführen. Delphi wird selbst hierin vorangegangen sein, und andere Staaten sind dem Beispiel gefolgt, so daß die Kalenderregelung sich von selbst verbreitete, wobei praktische Rücksichten eine große Bedeutung hatten; das Orakel wird oft nicht mehr als die Bestätigung des Kalenders beigetragen haben. Es trifft sicher das Richtige, wenn eine späte Quelle es als das Gebot der Gesetze und der Orakelsprüche bezeichnet, nach dreierlei Zeitmaßen zu opfern, nämlich nach Monaten, Tagen und Jahren;³ es ist auch

¹ Censorinus, de die nat. 18, 6; Schol. Pind. Pyth. hypoth. c; vgl. Eustath., zu γ 267 p. 1466, 55.

² Schol. Pind. Ol. III V. 35; Porphy. zu K 252 ed. Schrader p. 148. Aus dem schwer korrupten Scholion ebd. V. 33a sucht Fotheringham, JHS. XXXIX, 1919, S. 177 f., nachzuweisen, daß der Wechsel durch die Schaltung veranlaßt wurde. Diese Behauptung widerstreitet der Tatsache, daß die Schaltung nie die Verlegung eines Festes aus dem einen in einen anderen Monat mit sich brachte; jedes Fest war an einen bestimmten Monat gebunden, wie die Benennung der Monate nach den Festen zeigt. Nicht glücklicher ist sein Versuch, die Einführung der Oктаeteris dem Kleostratos von Tenedos im 6. Jahrh. zuzuschreiben. Er stützt sich auf Censorinus, de die nat. 18, 5, der die Erfindung der Oктаeteris entweder dem Eudoxos oder Kleostratos zuschreibt. Dies ist nichts als das gewöhnliche Bestreben, auf freie Faust einen

εὐρέτης ausfindig zu machen. Eudoxos ist der berühmte Astronom des 4. Jahrh. Wenn Fotheringham meint, daß Schaltzyklen dem praktischen Gebrauch der Staaten überhaupt fremd waren und nur von den Astronomen zu ihren Zwecken aufgestellt wurden, so ist das eine starke Übertreibung der Tatsache, daß der Kalender oft willkürlich gehandhabt wurde. Die Schaltung ist von Anfang an von dem griechischen Kalender unzertrennlich, der immer einen bestimmten Monat als Schaltmonat ansetzte. Sie ist folglich älter als die erwähnten Astronomen.

³ Geminos, Eisagoge VIII 7. In der Lesung der Ms: τὸ θύειν κατὰ [γ', ἡγουν] τὰ πάτρια, [μῆνας, ἡμέρας, ἐνιαυτούς] streicht der Herausgeber Manitius die hier eingeklammerten Worte. ἡγουν pflegt aber das Glossem einzuleiten, also ist das Geläufige κατὰ τὰ πάτρια eingeschwärzt worden und der Text so, wie er in der Übersetzung gegeben worden ist, wiederherzustellen.

nicht zufällig, daß der Monat an erster Stelle steht. Die Kalenderregelung ist eine sehr wichtige und zugleich die greifbarste Seite der Wirksamkeit des Orakels. Sie steht durchweg auf sakralem Boden, hat aber daneben die größte Bedeutung für das praktische Leben.¹

7. Delphi und die Sittlichkeit. Unerläßlich ist es auch, das oft erörterte Problem von dem Einfluß Delphis auf die Moral zu besprechen. Der delphische Gott wird oft als derjenige hingestellt, der höhere ethische Grundsätze aufgestellt, verbreitet und gefördert hat. Die Zeugnisse, auf die man sich beruft, werden unterschiedslos aus verschiedenen Zeiten herbeigezogen, was hier besonders gefährlich ist, da man sich immer wieder das Recht nahm, sich auf die Autorität Delphis zu berufen. Ein Spruch wie der folgende:²

ἀγνὸς εἰς τέμενος καθαρῷ, ξένη, δαίμονος ἔρχου
 ψυχὴν, νυμφαίου νόματος ἀψάμενος·
 ὡς ἀγαθοῖς κεῖται βαιὴ λιβάς· ἄνδρα δὲ φαῦλον
 οὐδ' ἂν ὁ πᾶς νίψαι νόμασιν Ὀκεανός.

hat seine Parallelen in hellenistischer Zeit und atmet deren Geist; der alten Zeit gehört er nicht an. Ebenso wenig darf man sich auf Orakel berufen, welche Mord und Diebstahl verurteilen; sie lehren nichts Neues, außer daß Apollon Reinheit der Hände verlangte. Die Blutsühne ist vorerst eine religiöse Forderung.

Was übrigbleibt, ist wenig, vor allem die oft angeführte, berühmte Geschichte von dem Spartaner Glaukos.³ Wegen der unsicheren Verhältnisse in seiner Stadt hatte ein Milesier die Hälfte seiner Schätze bei diesem Glaukos deponiert und ihn gebeten, sie an denjenigen auszuliefern, der gewisse Erkennungszeichen vorzeigen werde. Lange Zeit nachher kamen seine Söhne nach Sparta, zeigten die Zeichen vor und verlangten die Schätze. Glaukos machte Ausflüchte, begab sich nach Delphi und fragte das Orakel, ob er sich durch einen Meineid die Schätze aneignen könne. Pythia antwortete: „Für den Augenblick ist es vorteilhafter. Schwöre! Auch dem Eidestreuen steht der Tod bevor. Der Eid hat aber einen Sohn, der den Meineidigen verfolgt, bis er sein ganzes Haus und Geschlecht vertilgt hat. Dem Haus des Eidestreuen geht es in der Zukunft besser.“ Glaukos bat reumütig den Gott um Verzeihung, die Pythia antwortete aber, den Gott zu versuchen und die Tat zu begehen, sei einerlei. Herodot fügt hinzu, daß das Haus des Glaukos

¹ Wilamowitz, G. d. H. II S. 29 A. 3, der für das Mutterland meinen Ausführungen zustimmt, glaubt jedoch, daß Apollon zuerst in Jonien, vielleicht auf Delos, den Kalender geregelt hat. Das ist nicht wahrscheinlich. Nicht die geringste Spur deutet darauf, daß Apollon auf Delos sich mit der Ordnung des religiösen Lebens abgegeben hat. Die Endung -ων, im Gegensatz zu der bes. dorischen -ος, haben die jonischen Monatsnamen gemeinsam mit den athenischen, und gerade in Athen ist das Mitwirken Delphis sicher. Der Jahresanfang hat keine Bedeutung in Griechen-

land und wechselte stark (Nilsson, Entst. u. rel. Bed. d. gr. Kal. S. 49). Die Jonier unterhielten rege Beziehungen zu Delphi, wovon u. a. die Verbindungen der lydischen Könige mit dem Orakel zeugen. Der von Delphi aus verbreitete Kalender wird auch nach Jonien gekommen sein.

² Anthol. Pal. XIV 71, vgl. 74.

³ Herodot VI 86; einigermäßen vergleichbar ist die Geschichte von der Anfrage der Kymäer bei dem Orake in Branchidai (u. S. 763f.); dort handelt es sich aber um eine religiöse Pflicht, den dem Schutzflehenden zu gewährenden Schutz.

ausgestorben sei. Bezeichnend ist, daß es sich um ein Verbrechen handelt, das von alters her der Strafe der Götter unterstellt war, um den Meineid; der Eid ist in besonderem Maß eine sakrale Handlung. Offenbar mußte der Gott den Meineid wie andere Vergehen gegen die Götter ahnden. Offenbar ist aber auch, daß man hier von der Betrachtungsweise weit entfernt ist, die sich in den Worten Homers äußert, daß Hermes selbst dem Autolykos verliehen hätte, die Menschen in Diebischkeit und Meineidigkeit zu übertreffen (τ 395). Es muß jedoch, trotz dem Rufe, den Hermes in dieser Beziehung hatte, und trotz der mangelnden Beziehung der Götter zur Moral, wirklich bezweifelt werden, daß eine solche Anschauung einmal allgemein gewesen ist; dem Dichter, der den verschmitzten und lügnerischen Odysseus pries, mag sie angemessen erschienen sein. Es steckt aber wirklich etwas Neues in jener Erzählung von Glaukos: nicht nur die böse Tat, sondern auch der böse Wille, oder richtiger die Zumutung, der Gott möge ihn gutheißen, fällt unter die göttliche Strafe. Es ist dies keine prophetische Ethik, wohl aber die höchste, die Apollon erreicht hat. Apollon verstand sich nicht besonders auf die große ethische Forderung der Zeit, auf das Verlangen nach Gerechtigkeit im Zusammenleben der menschlichen Gesellschaft, Hesiod wendet sich daher an Zeus, der seit alters die ungeschriebenen Gesetze, auf denen die Gesellschaft ruhte, aufrechthielt. Das Gebiet des Apollon beschränkte sich auf die Ritualgesetze, er sanktionierte die Gesetze der Staaten und sah darauf, daß sie nicht gegen die göttliche Ordnung verstießen; er rüttelte aber nicht die Gewissen der Menschen auf, indem er an ihre Taten und Gedanken den Maßstab der ethischen Gerechtigkeit legte. Seine Aufgabe war es, den Frieden mit den Göttern herzustellen. Er forderte die Beobachtung der Gesetze, welche sich auf die Götter bezogen. Er dachte mehr an die Götter als an die Menschen. Ihm lag deren tiefes Verlangen nach Gerechtigkeit ferner. Er huldigte dem Legalismus, nicht der ethischen und prophetischen Gerechtigkeit.

Porphyrion teilt drei Erzählungen mit, welche die apollinische Frömmigkeit gut beleuchten.¹ Als ein Thessaler eine Hekatombe von Rindern mit vergoldeten Hörnern dem Gott zuführte, sagte Pythia, daß ein Hermionenser, der mit drei Fingern aus seinem Sack dem Gott etwas Gerstenschrot geopfert hatte, ihm genehmer sei. Da nun der Hermionenser dies vernahm und den ganzen Sack auf den Altar entleerte, sagte die Pythia, er sei deswegen jetzt dem Gotte doppelt so verhaßt, als er früher genehm gewesen sei. Es handelt sich gar nicht um gutes oder böses Gewissen, nicht um den Gegensatz zwischen dem Armen und dem Reichen oder dem Reinen und dem Unreinen, sondern um Großtuerei, Prahlerei. – Dieselbe Lehre prägt die dritte Geschichte ein. Als die sizilischen Tyrannen,² welche nach einem Sieg über die Karthager prächtige Hekatomben brachten, anfragten, über welches Opfer der Gott sich am meisten gefreut habe, gab dieser die überraschende Antwort, daß die wenigen Griffe Gerstenschrot, die ein armer Bauer im Vorübergehen aus seinem Sack gespendet habe, ihn mehr ge-

¹ Porphyr., de abst. II 15 ff.; richtig beurteilt von Th. Plüß, Phidyle, N. Jahrb. f. klass. Alt. III, 1899, S. 498 ff.

² Die Konjekturen Τυρρητών von Meineke, die Nauck in den Text gesetzt hat, ist unnötig; s. Plüß a. a. O.

freut hätten als alles andere. Es ist wieder die Überhebung, der Stolz, etwas Besonderes getan zu haben, der gebrandmarkt wird. – Noch lehrreicher ist die zweite Geschichte: Ein Magnesier aus Kleinasien, der den Göttern jährlich prächtig opferte, brachte auch dem delphischen Gott eine Hekatombe; da er deswegen meinte, daß er besser als jemand anderer die Götter verehrt hätte, fragte er, wer am besten und bereitwilligsten die Götter verehrt habe. Die Pythia antwortete: Klearchos in Methydrion. Überrascht suchte jener den kleinen Flecken auf und fand einen Mann, der zu den richtigen Zeiten am Neumondstag jedes Monats die Bildsäulen des Hermes und der Hekate säuberte und bekränzte, die übrigen väterlichen Heiligtümer mit Rauchwerk und Kuchen bedachte und jährlich die öffentlichen Feste mitfeierte, ohne eins zu versäumen. Er opferte aber keine Tiere, sondern brachte den Göttern nur die Erstlinge von den Früchten der Bäume und der Felder dar.

Der Schluß, den man aus diesen Geschichten gezogen hat, daß das Scherflein der Witwe dem Gott am genehmsten war, ist nicht richtig. Weder ist der Reichtum an sich zu verurteilen – wie der alte Kephalos bei Platon sagt, ermöglicht er einem verständigen Mann, sowohl den Menschen wie den Göttern das ihnen Gebührende zukommen zu lassen –,¹ noch ist die Armut ein besonderes Verdienst; der arme Hermionenser wird dem Gott sogar doppelt widerwärtig, als er seinen Sack auf den Altar ausschüttet. Was betont wird, ist, daß der Mensch sich auf seine Frömmigkeit nichts zugute tun, sie nicht zur Schau stellen darf. Die Erfüllung der Pflichten gegen die Götter soll dem Menschen so in Fleisch und Blut übergegangen sein, daß er sie fast unbewußt vollzieht, wie Klearchos es tat. Ebenso wie in der Religion Hesiods durchdringt in der apollinischen die Frömmigkeit das ganze Leben und bindet es in feste, stets zu beobachtende rituelle Regeln. Diese beiden Formen der Frömmigkeit sind engstens verwandt, Kinder derselben Zeit und desselben Geistes.

Von den drei Geschichten des Porphyrios stammt die erste, die von dem reichen Thessaler, aus Theophrast, die zweite von dem frommen Klearchos aus Theopomp, über den Gewährsmann der dritten lassen sich nur unsichere Vermutungen aufstellen. Jedenfalls sind sie recht alt; zwischen den Gewährsmännern und der Blütezeit Delphis liegt aber die Sophistenzeit. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie in dieser erfunden sind; sie atmen eine ganz andere, echt delphische Luft. In noch ältere Zeit hinauf reicht eine vierte Geschichte, die von Myson, den schon Platon zu den Sieben Weisen rechnet und den Apollon nach Hipponax für den σωφρονέστατος aller Menschen erklärt hatte.² Man erzählte, daß Anacharsis auf die Frage, ob es jemand gäbe, der weiser sei als er selbst, von dem Orakel an den Ötäter Myson gewiesen wurde. In jenem Dorfe angelangt, traf er einen Bauern, der im Sommer

¹ Plat., de rep. I p. 331 A.

² Plat., Protag. p. 343 A; Hipponax fr. 45 Bergk⁴ aus dem Hauptzeugnis, Diog. La. I 106 f.; vgl. 30, wo der Spruch des Apollon angeführt wird. Die Verse sind aus unhaltbaren Gründen dem Hipponax abgesprochen worden; s. den Artikel Myson von Nachod in PW., wo auch andere

Quellen zitiert werden. Myson gehörte ursprünglich nicht zu den Sieben Weisen, er war der Held einer im 6. Jahrh. entstandenen moralischen Novelle, welche auf die Fragen Antwort gab: Wer ist der Frömmste, der Glücklichste, der Weiseste? Die Erzählungen bei Porphyrios gehören zur selben Gattung.

einen Pflug ausbesserte. Da Anacharsis – andere nennen Solon – bemerkte, jetzt sei nicht die Zeit zum Pflügen, antwortete Myson: wohl aber, um den Pflug auszubessern. Das ist alles. Von einem Hinweis auf religiöse Pflichten findet man keine Spur, der Geist ist aber derselbe, die Abweisung der Überhebung, die Betonung der Bescheidenheit, des Bemühens, alles zur rechten Zeit zu tun. Desselben Geistes ist die Erzählung, daß die Pythia auf die Frage des Gyges, wer der glücklichste sei, antwortete, es sei Aglaos aus Psophis, der auf einem Äckerchen lebte, das er nie verlassen hatte.¹

Myson wird, wie gesagt, mitunter zu den Sieben Weisen gerechnet. Die Erzählung von den Sieben Weisen sind Volksnovellen² und geben den Rahmen für die Spruchweisheit der ausgehenden archaischen Zeit ab, die eine Weiterentwicklung der Spruchweisheit des Hesiod ist, sich in denselben Geleisen wie diese bewegt und sehr beliebt war; sie kehrt auch in den Sprüchen wieder, die Hipparchos an seinen Hermen einritzen ließ. Spätere Zutaten, die sich unvermeidlicherweise einstellten, verändern diesen Charakter nicht.³ Einzelne der Sieben Weisen werden schon früh erwähnt, miteinander vereint werden sie zuerst von Platon, der des weiteren erzählt, daß sie zusammentrafen und als Erstlinge ihrer Weisheit an den Tempel des delphischen Apollon die vielgerühmten Sprüche γῶδι σαυτὸν und μηδὲν ἄγαν schreiben ließen. An einer anderen Stelle erwähnt Platon unter den delphischen Sprüchen auch σωφρόνει und ἐγγύα· πᾶρα δ' ἄτα; mit dem Spruch σωφρόνει begrüßte der Gott die in seinem Tempel Eintretenden.⁴ Zu Platons Zeit müssen sie wirklich dort zu lesen gewesen sein, wie später bezeugt wird.⁵ Die Sieben Weisen werden nicht nur von Platon, sondern auch sonst gewöhnlich einzeln oder vereint in enge Verbindung mit Delphi gebracht. Delphi hat sich ihre Sprüche angeeignet, darunter auch solche, die rein praktische Lebensweisheit enthalten, wie „Borgen macht Sorgen“. Μηδὲν ἄγαν, „Nichts zu viel“, gilt sowohl vom praktischen wie vom religiösen Leben; auf letzteres bezogen enthält es dieselbe Lehre, welche der Gott durch Beispiele, die wir kennengelernt haben, einschärfte; im Hinblick auf jenes ist es die Weisheit des Staatsmannes, der die Klassenkämpfe zu beschwichtigen suchte. Die bekannte Feindseligkeit des Orakels gegen die Tyrannen hat ihre Ursache in diesem Grundsatz, nicht nur in der Gefälligkeit gegen

¹ Val. Max. VII 1, 2; Plin., N. H. VII 151; Musonius bei Stob. XV 18; Paus. VIII 24, 13, der Kroisos statt Gyges nennt. R. Herzog, Das delphische Orakel als ethischer Preisrichter, bei E. Horneffer, Der junge Platon, 1922, S. 149 ff. (die Fragen lauten: „Wer ist der Frömmste, der Glückliche der Weiseste?“), behandelt diese Geschichten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, um den Hintergrund für die bekannte Antwort der Pythia an Chairephon, Sokrates sei der Weiseste, zu gewinnen.

² B. Snell, Leben und Meinungen der Sieben Weisen, griechische und lateinische Quellenbücher aus 2000 Jahren mit der deutschen Übersetzung, 1938, 3. Aufl. 1952, ist mir nicht zugänglich gewesen.

³ Siehe den Artikel Sieben Weise von Barkowski in PW.; Ed. Meyer, Gesch. d. Alt., Das Zeitalter der Sieben Weisen II¹, 1893, S. 715 ff.; K. Beloch, Griech. Gesch. I: 2², 1913, S. 352 ff., behandelt die Chronologie, die für die Volkserzählungen ohne Belang ist. Die Ἱππάρχαιοι ἐρμαὶ Plat., Hipparch. p. 229 A: Μνήμα τὸδ' Ἱππάρχου· στείχε δίκαια φρονῶν und μὴ φίλων ἐξαπάτα (s. auch o. S. 207 A. 3). In der Theognissammlung, die mit einer feierlichen Invokation an Apollon anhebt, findet sich Ähnliches.

⁴ Plat., Protag. p. 343 A, bzw. Charm. p. 164 D ff.

⁵ Paus. X 24, 1; Plut., de garr. p. 511 B.

Sparta;¹ sie gebärdeten sich als Übermenschen und wurden als solche betrachtet. Der bekannteste der Sprüche, γνῶθι σεαυτόν, bedeutet im Mund des delphischen Gottes: erkenne, daß du ein Mensch bist; überhebe dich nicht! Er ist der Kernpunkt im Verhalten der Menschen zu den Göttern.²

Die Bemerkung Hirzels, daß das Orakel in feiner Fühlung mit dem Denken und dem Empfinden des Volkes sich befand,³ ist völlig zutreffend. Die Sprüche der Sieben Weisen sind Erzeugnisse der gereiften Lebensweisheit der ausgehenden archaischen Zeit. Durch die gärende Unruhe dieser Epoche und die kraftvollen Ansätze zu Neuem auf allen Gebieten des Lebens ging eine mächtige Strömung hindurch, die nach Ordnung verlangte, sowie danach, daß der Mensch sich bescheide, auf seinem Platz bleibe und die Regeln beobachte, welche für ein friedliches und gesittetes Zusammenleben in der menschlichen Gesellschaft gesetzt sind. Diese Strömung kann legalistisch genannt werden, sie war ein notwendiges Mittel, um die gärende Bewegung einzudämmen, so daß die Umwälzungen nicht zum Chaos entarteten. Sie äußert sich in der Lebensweisheit Hesiods und der Sieben Weisen, welche dem Verhalten der Menschen untereinander und ihrem Handeln Normen gab, sie äußert sich in der Gesetzgebung, welche mit der Aufzeichnung der alten Rechtssätze anfang und mit einer tiefgreifenden Reform des Staates endete, und sie äußert sich schließlich in der Wirksamkeit des Orakels, die dem religiösen Leben feste Satzungen vorschrieb. Die Aufgabe der Lebensweisheit und der Gesetzgebung bestand darin, den Frieden unter den Menschen herzustellen, die des Apollon darin, den Frieden der Menschen mit den Göttern herzustellen. Die legalistischen Bestrebungen wurden nicht von Apollon ins Leben gerufen, sie stammten aus der Volkstiefe und gewannen ihre Bedeutung als notwendiges Gegengewicht zu der Unruhe der Zeit; Apollon hat sie akzeptiert, und sie haben zu seinem Sieg mächtig beigetragen; ausgegangen ist er von dem Ritualgesetz. Seine Bedeutung soll nicht unterschätzt werden, ein Führer in Dingen der Moral ist er aber nicht gewesen.

Zusammenfassend glaube ich die Worte wiederholen zu können, die ich einst geschrieben habe:⁴ „Das Orakel ist zu Rate gezogen worden in den kleinen Sorgen des Alltags, von Staatsmännern und Kolonisten; was es im kleinen getan hat, um den Menschen ihre Gewissensnot zu erleichtern, entzieht sich unsrer Kenntnis. Aber alles dies reicht jedenfalls nicht aus, um die Herrscherstellung des Apollon im geistigen und religiösen Leben der Zeit zu erklären. Der wirkliche Grund ist, daß ihm die Aufgabe zufiel, den Menschen Frieden mit den Göttern zu verschaffen in einer Zeit voll politischer Unruhe und sozialer Not und daher auch religiöser Not und Unruhe. Die Menschen fühlten ihr Gewissen von unbewußten und bewußten Über-

¹ Die Antwort an den Tyrann Kleisthenes von Sikyon (o. S. 631) hat damit nichts zu tun. Das Verhältnis zu den Alkmäoniden gab zu vielem Klatsch Anlaß. Sonst sind die Beispiele spät; die meisten stehen in der Schrift Plutarchs, de Pythiae oraculis. Selbstverständlich nahm Delphi die Gaben der Tyrannen an.

² In späterer Zeit sind Listen der παραγγέλματα Δελφικά zusammengestellt und sehr erweitert worden; gesammelt im Kommentar zu SIG.³ 1268.

³ R. Hirzel, Der Dialog II, 1895, S. 133.

⁴ In Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte⁴ II, 1924, S. 362 f.

tretenen der Gebote der Götter beschwert und ihren Sinn von einem neuen religiösen Sehnen und Streben ergriffen, in der gärenden Unruhe suchten sie einen festen Anhaltspunkt und einen sicheren Weg, sie strebten im religiösen Leben nach demselben Ziel wie im staatlichen Leben, das durch Aufzeichnungen der Gesetze und Neuordnungen geregelt wurde. Das Sehnen nach der Gerechtigkeit, die den Menschen mit gleichem Maß, was ihnen gebührte, zumaß, wollte auch den Göttern, die ihren Zorn in dem Unglück der Zeit offenbarten, geben, was ihnen zukam. Hier reichte aber nicht eine menschliche, sondern nur eine göttliche Autorität aus, die man auch den menschlichen Gesetzen zu sichern suchte.

Dies ist der Grund der Macht des Apollon über die Gemüter. Er war die Autorität, die den Frieden mit den Göttern wiederherstellte und aufrecht erhielt. Seine Aufgabe war nicht, wie ein Prophet die Gemüter aufzurütteln, sondern sie zu beruhigen. Er war in religiöser Beziehung kein Revolutionär, kaum einmal ein Reformator: er baute auf altem Boden, und in diesen pflanzte er auch die neuen Wildschößlinge um. Er regelte Feste und Kulte, er nahm die alte Forderung der rituellen Reinheit, vor allem die in das Staatsleben tief eingreifende der Blutsühne auf und bildete sie weiter; er regelte den Kult der Heroen, zähmte die dionysische Ekstase und leitete sie in die gewöhnlichen Bahnen des Kults. Seine Begrenzung aber war, daß auch er ein Olympier war, der auf demselben Boden wie die alten Götter stand und daher neue religiöse Werte nicht schaffen konnte; beständig gibt er den Rat; „nach der Sitte der Väter“, „nach dem Gesetz der Stadt“. Es gab Dinge, die unter seiner Würde waren, die Tabugebote des Hesiod und der Pythagoreer, die systematisch ausgebaut und von der göttlichen Autorität gestützt nicht nur eine Sekte, sondern das ganze Volk in die Fesseln des Ritualgesetzes hätten schlagen können, nunmehr aber bloß als Aberglaube in einer Sekte und in der Volkstiefe ihr Leben fristeten, bis sie ausstarben. Er hatte kein Mittel, das menschliche Leben zu regeln, kein heiliges Buch, keine ausschließlich seinen Interessen dienende Priesterschaft; es wurden nur die alten Mythen in delphischem Geist umgearbeitet und er bediente sich der Exegeten als Mittelsmänner, die wie alle anderen Priester in erster Linie Staatsbürger waren.“

Schließlich sei eine kurze Bemerkung über das Verhältnis des Orakels zur Politik hinzugefügt. Der Ort Delphi gehörte ursprünglich zu der Stadt Krisa oder Kirrha.¹ Es ist selbstverständlich, daß sie den wachsenden Ruf

¹ Die antike Tradition ist in bezug auf den Namen der Stadt widerspruchsvoll. Gewöhnlich nimmt man an, daß die Stadt Krisa hieß und auf einem Hügel unweit des heutigen Dorfes Chryso lag und daß Kirrha ihr Hafenort war. Grabungen auf jenem Hügel haben nur Mittelhelladisches und Mykenisches ergeben, auf dem Byzantinischen unmittelbar aufliegt. In Kirrha haben Schürfungen Funde des 5. und 4. Jahrh. ergeben. Demnach scheint es, daß die Stadt Krisa schon bei dem Einbruch der Dorer aufgegeben wurde; ihr Name lebte bei Homer und in der Be-

zeichnung der Ebene und der Bucht fort; der heilige Krieg war gegen Kirrha gerichtet; da der Ort aber als Hafen Mittelgriechenlands an der Korinthischen Bucht unentbehrlich war, wurde er wiederhergestellt. J. Jannory, *Krisa*, BCH LXI, 1937, S. 33 ff. Dies erscheint nicht unwahrscheinlich, es ist aber abzuwarten, ob Kirrha mehr und ältere Funde ergibt als die wenigen Statuetten des 6. Jahrh., die S. 39 erwähnt werden. Vgl. ebd. S. 299 ff. Fouilles de Krisa und über Kirrha S. 457 ff.; ebd. LXII, 1938, S. 465 ff.

des Orakels für sich auszunutzen suchte, und ebenso daß das Orakel, als es zu panhellenischer Bedeutung emporstieg, sich von diesem einengenden Band zu befreien strebte. Es gewann einen Anhalt in der nordgriechischen pyläischen Amphiktyonie. Deren Führer waren die Thessaler, welche ihre Herrschaft über Phokis auszudehnen suchten. Bei dem Befreiungskampf gegen Krisa sollen auch Athen und Kleisthenes von Sikyon behilflich gewesen sein, dagegen verlautet nichts von Sparta, ein Anzeichen dafür, daß, wie schon angedeutet wurde (o. S. 642), die intimen Beziehungen zwischen dem Orakel und Sparta erst in der Mitte des 6. Jahrhunderts anfangen. Krisa wurde im Jahre 590 zerstört und sein Gebiet dem Gott geweiht. Das wichtigste Ergebnis war nicht die glänzende penteterische Neugestaltung der pythischen Spiele, sondern daß Delphi ein selbständiger Staat unter dem Schutz der Amphiktyonen wurde, und diese Stellung hat es im 6. Jahrhundert gewahrt, obgleich allerlei Gerede über seine politischen Neigungen umlief.

Die Kleinmütigkeit des Orakels, als es bei dem herannahenden Persersturm die Griechen vom Widerstand abzuschrecken suchte, beruhte auf der Überzeugung von der Nutzlosigkeit eines Kampfes. Der Gott wußte ein wenig zuviel von der Zukunft, gleichwie die modernen Historiker, welche ihm die Absicht zuschreiben, unter dem Schutz der Perser einen Kirchenstaat in Griechenland zu errichten, wie ein ähnlicher in demselben Jahrhundert in Judäa gegründet wurde. Die Griechen scheinen die antinationale Haltung des Orakels kaum bemerkt zu haben,¹ ihre gemeinsamen Weihe- und Denkmäler zum Dank für den Sieg über den Landesfeind errichteten sie in Delphi. Andere Umstände entzogen im 5. Jahrhundert dem Einfluß Delphis den Boden, die wachsende Macht des Staates, die Säkularisierung des Lebens und schließlich die Aufklärung. Die religiösen Probleme beängstigten die Menschen nicht mehr so stark. Schon im Peloponnesischen Krieg hat dann das Orakel entschieden Partei gegen Athen ergriffen, das in der neuen Richtung voranging, und in der Mitte des folgenden Jahrhunderts wurde Delphi vollends zum Spielball politischer Intrigen. Es zahlte seinen Zoll an die Amphiktyonie, an die es sich einmal gewendet hatte, um Selbständigkeit zu erlangen.

III

DIE MYSTERIEN

1. Die eleusinischen Mysterien; der Hymnus und die Riten. Neben den beiden großen allgemeinen religiösen Strömungen der archaischen Zeit, die im vorhergehenden dargelegt wurden, gab es andere, mehr lokal beschränkte Religionsformen, welche in ihrem Kreis von großer Bedeutung gewesen sein können und von den Wandlungen der Zeiten nicht unberührt blieben. Sie sind verschwunden oder unkenntlich geworden – mit einer großen Ausnahme, den eleusinischen Mysterien, über die uns ein glückliches Geschick ein so altes und ausführliches Zeugnis wie über keinen anderen Kult gerettet

¹ Vgl. H. Bengtson, Themistokles und die delphische Amphiktyonie, *Eranos* XLIX 1951, S. 85 ff.

hat, den homerischen Hymnus an Demeter. Die Mysterien waren nicht legalistisch, wenn sie auch eine unverbrüchliche Ordnung hatten, sie waren auch nicht ekstatisch und, wie wir sehen werden, auch nur in beschränktem Sinne mystisch, und zwar mehr gefühlsmäßig als anschauungsmäßig. Das hat schon Aristoteles gesagt, der sicher mehr von den Mysterien wußte als die Modernen: „Aristoteles hält dafür, daß diejenigen, die eingeweiht werden, nicht etwas lernen sondern eine Einwirkung erfahren und in einen gewissen Zustand versetzt werden sollen, d. h. indem sie dafür geeignet gemacht werden.“¹ Die Tatsache, daß die eleusinischen Mysterien im Gegensatz zu den späteren keine Lehren, sondern nur einige einfache, symbolisch ausgedrückte Ideen vermittelten, die jedes Zeitalter nach seinen Bedürfnissen verstehen konnte, erklärt ihre dauernde Wirkung. Ihre Eigenart war beschlossen in einem tieferinnerlichen, zarten religiösen Gefühl, das sich mächtig genug erwiesen hat, sowohl Legalismus wie Ekstase zu überdauern, und den eleusinischen Mysterien bis zum Ende des Heidentums den Rang der erhabensten Religionsform Griechenlands zu bewahren.

Über die Grundlagen des eleusinischen Kultes wurde oben gehandelt (S. 469 ff.). Er war ein agrarischer, den Thesmophorien nahe verwandter Geschlechterkult, der auch Fremden Zutritt gewährte, aus mykenischer Zeit stammte und seine Eigenart der Aufnahme minoischer Elemente verdankte. Selbstverständlich ist auch er im Laufe der Zeiten Wandlungen unterworfen gewesen, auf die später zurückzukommen ist; hier handelt es sich um seinen Gehalt in der alten Zeit.² Der homerische Hymnus an Demeter ist vor der

¹ Aristoteles fr. 45 Rose 'Αριστοτέλης ἀξιῶ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους. Dazu ein neuer Text des Psellos, veröffentlicht von J. Bidez, Catalogue des manuscrits alchimiques grecs. VI, 1928, S. 171, τὸ μὲν οὖν πρῶτον (τὸ διδασκτικόν) ἀκοῇ τοῖς ἀνθρώποις παραγίνεται, τὸ δὲ δεύτερον (τὸ τελεστικόν) αὐτοῦ παθόντος τοῦ νοῦ τὴν ἑλλαμψίν· ὃ δὲ μυστηριώδες Ἀριστοτέλης ὠνόμασε καὶ εἰκότως ταῖς Ἐλευσινίαις. ἐν ἐκείναις γὰρ τυπούμενος ὁ τελούμενος τὰς θεωρίας ἦν, ἀλλ' οὐ διδασκόμενος. Jeanne Croissant, Aristotle et les mystères, Bibl. de la faculté de philos. et lettres, Liège, LI, 1932, behandelt in eindringender Untersuchung diese beiden Stellen. Sie weist richtig Deutungen zurück, die aus Frg. 45 mehr herauslesen wollen. Der erste Teil des Buches handelt von der κάθαρσις auch in den Mysterien und der der Musik zugeschriebenen Wirkung. Aristoteles habe die κάθαρσις als eine psycho-pathologische Entladung eines unruhigen, exaltierten Zustandes angesprochen, wofür medizinische Analogien angeführt werden.

² Die Literatur ist sehr umfangreich. Von älteren Arbeiten ist hervorzuheben die ergiebige Abhandlung von H. G. Pringsheim, Archäol. Beiträge zur Ge-

schichte des eleusinischen Kults, Diss. Bonn 1895. Grundlegend trotz der mangelhaften Herleitung des Kults aus Ägypten ist P. Foucart, Les mystères d'Eleusis, 1914. Farnell, Cults III S. 127 ff. Kurze und bündige Behandlung Deubner, Att. Feste S. 70 ff. Kern, Rel. d. Gr. II, 1935, S. 182 ff. u. s. v. Mysterien in PW. XVI S. 1211 ff.; Wilamowitz, G. d. H. II S. 42 ff. W. F. Otto, s. o. S. 470 A. 4. J. Dey, Παλιγγενεσία 1937, S. 40 ff. Kurz, aber lesenswert G. Méautis, Les mystères d'Eleusis, 1934; derselbe behandelt einige Einzelheiten, Rev. ét. anc. XXXIX, 1937, S. 97 ff. Nilsson, Die eleusinischen Gottheiten, AfRw. XXXII, 1935, S. 79 ff. = Opusc. II S. 542 ff., ist eine Vorarbeit für das hier Vorgetragene, auf die für ausführlichere Darstellung verwiesen wird. – Für die baulichen Anlagen grundlegend ist F. Noack, Eleusis, 1927, ein Werk, das auch für die Mysterienvorgänge wichtig ist, da die verschiedenen Hypothesen an den Möglichkeiten, welche die Räumlichkeiten zulassen, geprüft werden. Für die mykenische Zeit ist die Arbeit jetzt durch die epochemachenden Grabungen Kuruniotis' zu ergänzen, s. o. S. 340. Die bildliche Überlieferung scheidet sich in drei Gruppen. Die beiden ersten, die zuletzt von Nilsson a. a. O. ausführlich behan-

Einverleibung von Eleusis in den athenischen Staat verfaßt worden, also wahrscheinlicher am Ende des 7. Jahrhunderts als am Anfang des 6.; ob der Verfasser Stücke eines älteren Gedichts über den Raub Kores aufgenommen hat, ist hier weniger von Bedeutung, da es sich für uns um den für Eleusis gedichteten Hymnus handelt; als solcher ist er abgesehen von unbedeutenden Einschüben ein einheitliches Gedicht.¹ Der Raub der Persephone war ein allgemein verbreiteter Mythos, der die mythische Grundlage für den eleusinischen Kult abgab und von ihm unzertrennlich ist. Er ist nicht aus dem eleusinischen Ritual entstanden – es wurde oben (S. 472 ff.) versucht, seine Bedeutung zu erklären –, sondern hat umgekehrt sicherlich dieses beeinflußt.² In Einzelheiten ist der Hymnus weitgehend ätiologisch und insofern ein Zeugnis für den Kult. Inwieweit dies gilt, kann nur durch einen Vergleich mit anderen, späteren Zeugnissen festgestellt werden, die er seinerseits stützt. Der Einwand, daß solche Andeutungen der den Mysterien auferlegten Schweigepflicht widerstreiten, ist nicht berechtigt, denn gleichwie die eleusinischen Götter und gewisse Handlungen bildlich dargestellt werden durften, so durfte der Mythos, und was in ihm aufgenommen war, in der Dichtung besungen werden. Nur soll man nicht verlangen, daß die Aitien sich reinlich auf die drei Stufen, *μύσις, τελετή, ἐποπτεία*, verteilen

delt worden sind, bestehen aus Vasenbildern und Reliefs, teils aus der archaischen Zeit und der ersten Hälfte des 5. Jahrh., teils aus dem Ende desselben und aus dem folgenden Jahrhundert, abgesehen von dem dem 1. Jahrh. v. Chr. zugehörigen Lakrateidesrelief; auf den Unterschied ist unten zurückzukommen. Die dritte Gruppe besteht aus Skulpturen der Kaiserzeit, welche die vorbereitenden Weihen darstellen, der Sarkophag aus Torre Nova, die esquilinische (Lovatellische) Urne (Taf. 43, 2), Campanareliefs und einige Fragmente; Rohden-Winnefeld, Die antiken Terrakotten IV: 1, S. 265 ff.; sie sind am bequemsten zusammengestellt von G. E. Rizzo, *Il sarcofago di Torre nova*, Röm. Mitt. XXV, 1910, S. 89 ff.; Cook, *Zeus I* S. 423 ff. Der Sarkophag ist zur Zeit der Antonine in einer kleinasiatischen Stadt gefertigt, Weigand, *Arch. Jahrb.* XXIX, 1914, S. 73. Letzte Behandlung von P. Rousset, *L'initiation préalable et le symbole éleusiniens*, BCH. LIV, 1930, S. 51 ff. Literarische Nachrichten sind aus allen Epochen erhalten; nähere Auskunft über die Mysterienvorgänge geben nur christliche Schriftsteller, deren Mitteilungen mit gebührender, aber selten beachteter Vorsicht aufzunehmen sind; vgl. Nilsson, a. a. O. S. 125 ff. bzw. S. 603 ff.

¹ Daher braucht die Analyse des Hymnus hier nicht diskutiert zu werden; eine solche gibt Kern in PW. XVI S. 1212 ff. Übersicht bei Allen und Halliday, *The Homeric Hymns*², 1936, S. 108 ff. L. We-

ber, *Die Eumolpessage*, Klio XXI, 1927, S. 245 ff., handelt hauptsächlich von den Kämpfen zwischen Athen und Eleusis. F. Wehrli, *Die Mysterien von Eleusis*, AfRw. XXXI, 1934, S. 77 ff., versucht die späteren Nachrichten in die Ätiologie des Hymnus hineinzuarbeiten. G. E. Mylonas, *The Hymn to Demeter and her Sanctuary at Eleusis*, Washington Univ. (St. Louis) Studies in Language and Literature, N. S. XIII, 1942, bestreitet die Datierung am Ende des 7. Jahrh. und meint, daß der Rahmen des Gedichts mykenisch sei. F. R. Walton, *Athens, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demeter*, HThR. XLV, 1952, S. 105 ff., will dagegen zeigen, daß der Hymnus, der im Altertum fast vergessen war, nach der Einverleibung von Eleusis mit Athen geschaffen wurde als ein propagandistisches Mittel gegen die Bestrebungen Athens, sich der Mysterien zu bemächtigen. Dies ist nicht unwahrscheinlich; gerade wegen dieser Tendenz stellt der Hymnus die Zustände vor der Einverleibung dar. K. Deichgräber, *Eleusinische Frömmigkeit im homerischen Demeterhymnus*, Abh. Akad. Mainz 1950: 6, betont, daß der Stoff im homerischen Geist behandelt ist, und spricht Hesiod als Mittelglied an.

² Daß das ätiologische Erklärungsprinzip nicht schematisch verwendet werden darf, sondern daß umgekehrt ein Ritus aus einem Mythos entwickelt werden kann, wurde gerade mit Hinsicht auf Eleusis betont von H. J. Rose, *Modern Methods in Classical Mythology*, 1930, S. 9 ff.

lassen; es ist sogar sehr fraglich, ob diese Scheidung in der alten Zeit bestand und ob sie sich nicht zwangsläufig einstellte, als eine tausendköpfige Menge sich zu den Weißen drängte.¹ Die *μῶσις* war eine vorbereitende Weihezereemonie, die jederzeit stattfinden konnte.²

Daß Demeter neun Tage mit Fackeln in den Händen ohne Speise umhergeirrt sei (V. 48 f.), bezieht sich auf die Fackeln, die stets für den eleusinischen Kult bezeichnend waren, und auf das Fasten, das den Mysterien voranging;³ die neun Tage sind eine typische Zahl, die nicht auf die Festordnung bezogen werden darf, ebensowenig wie das schwarze Trauerkleid der Demeter (V. 42, 183, 319); die Mysterien trugen keine besondere Tracht.⁴ Wahrscheinlich geht das Aition noch weiter. Auf das Suchen folgt die Wiedervereinigung,⁵ und beides scheint irgendwie in den Mysterien dargestellt worden zu sein.⁶ Die Trauer der Mutter, der ihr Kind entrissen worden ist, und die Freude der Wiedervereinigung sind die Brennpunkte der Mysterien, die ihnen ihre Macht über die Gemüter verliehen. Der Abschnitt, der die Ankunft der Demeter in Eleusis schildert, ist besonders stark ätiologisch. Zweifelhaft scheint, ob das Sitzen der Demeter an dem *Παρθένιον φρέαρ*⁷ dahin gehört.

¹ So Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments*, Mnemosyne, V, 1952, S. 179, in einer kurzen Übersicht über die vermutliche Entwicklung der eleusinischen Mysterien; beachte auch S. 180 A. 1 über die Mystagogen.

² Nachgewiesen von Pringsheim a. a. O. S. 20 ff.; Vorschriften in der leider sehr verstümmelten Inschrift IG. I² 6 Z. 125 ff.; vgl. Roussel a. a. O. S. 56, der über die *μῶσις* gut abhandelt. Diese Inschrift ist jetzt zu benutzen in der Revision Meritts, abgedruckt SEG. X, 6 mit Bibliographie; sie handelt über die Abgaben der Einzuleienden und den Gebrauch des Geldes; sie war im städtischen Eleusinion aufgestellt.

³ P. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, RGVV. XXI: 1, 1929, S. 77 ff.

⁴ Pringsheim a. a. O. S. 14 ff.

⁵ Sie war geschildert in den verlorenen Versen 387 ff. und in 434 ff.

⁶ Dies findet sich bei Clem. Alex., Protr. II 12 p. 11 P., also in einer trüben Quelle, und wird von Wilamowitz, G. d. H. II S. 481, metaphorisch aufgefaßt. Bestätigend lautet jedoch die hierauf bezügliche Nachricht des Apollodoros, Schol. Theokr. II V. 35 = F. Gr. Hist. 244, 110 Jacoby, daß der Hierophant das Schallbecken schlug, als Kore heraufgerufen wurde. In der unteren Reihe der Tafel der Ninnion (Taf. 41, 2) wird Kore den Mysterien voranschreitend ihrer Mutter zugeführt, Nilsson a. a. O. S. 94 bzw. S. 561. Einwände von K. Koussinóτης, *Ἐλευσινιακή δαδουχία*, Eph. arch. 1938, S. 223 ff., die nicht durchschla-

gend sind, da die Rückführung der Kore ins mythische Gebiet gehört; seiner Ansicht nach soll irgendein Akt der Vorweißen dargestellt sein. Vergeblich fragt man sich, wie die Wiedervereinigung dargestellt wurde; vor allem darf man nicht an eine schauspielerische Darstellung denken. Vielleicht hat Clemens a. a. O. den Ausdruck *τὰ μυστήρια οὐκ ἐξορχήσομαι* einer alten Vorlage entliehen. Das Wort *ορχεῖσθαι* kann alles bedeuten, vom Mimus bis zum feierlichen Chorregeln.

⁷ V. 99; er wird auch *Καλλίχορον φρέαρ* genannt, Paus. I 38, 6 u. a., und dieses Wort kehrt im Hymnus V. 272 wieder. Beide bedeuten dasselbe, denn die Jungfrauen pflegten um den Dorfbrunnen, wo sie Wasser holten, zu tanzen. Auch an dem *Ἀνθιον φρέαρ* auf dem Weg zwischen Megara und Eleusis soll Demeter gesessen haben. Damit stellt Rubensohn, Athen. Mitt. XXIV, 1899, S. 46 ff., das Sitzen der Demeter auf der *ἀγέλαστος πέτρα* zusammen; vgl. Cornford in *Essays and Studies* to W. Ridgeway, 1913, S. 161; sie wird erwähnt in der Inschrift IG. II² 1672 = SIG.³ 587 Z. 183. Rubensohn bezieht hierauf ein in Eleusis gefundenes Relief (a. a. O. Taf. VIII; Taf. 43, 3), das Demeter am Boden sitzend zeigt; vgl. das Fasten und das Sitzen am Boden an den Thesmophorien, Plut., de Is. p. 378 F; Nilsson, Gr. Feste S. 318. Vgl. auch den *ἀνακλήθρα* genannten Stein in Megara, von dem aus Demeter ihre Tochter gerufen haben sollte, Paus. I 43, 2. Nach Clem. Alex., Protr. II 20 p. 16 P, war es den Mysterien verboten, an dem Brunnen zu sitzen, um

Vom Brunnen folgt Demeter den Töchtern des Keleos nach dessen Haus, schwarz gekleidet und mit verhülltem Haupt. Dort angelangt weigert sie sich, Platz zu nehmen, bis die Dienerin Iambe ihr einen Stuhl bringt und darüber ein weißglänzendes Fell breitet. Lange sitzt sie da, ohne sich zu regen und ohne Speise und Trank zu sich zu nehmen, bis die Zoten der Iambe ihr ein Lächeln entlocken. Sie weist den Becher mit Wein, den Metaneira ihr bietet, als unerlaubt zurück, und befiehlt, Gerstenbrei mit Wasser vermischt und mit Polei gewürzt herbeizubringen; sie nimmt den Trank und $\delta\sigma\iota\varsigma \epsilon\pi\epsilon\beta\eta$, d. h. es war ihr Recht, ihn zu genießen.¹ In diesen Worten scheint sich wirklich ein Hinweis auf einen Mysterienbrauch zu finden. Die in diesem Teil stark hervortretende Ätiologie bezieht sich hauptsächlich auf die zu der $\mu\acute{\upsilon}\eta\sigma\iota\varsigma$ gerechneten Riten. Auf den schon (S. 654 A. 2; Taf. 43, 2) erwähnten Denkmälern aus römischer Zeit sitzt der Einzuweihende mit verhülltem Haupt auf einem Sessel, über dem ein Tierfell gebreitet ist; ein Widderhorn ist zwischen seinen Füßen sichtbar; dieses Widerfell ist das $\Delta\omega\delta\varsigma \kappa\acute{\omega}\delta\iota\omicron\nu$, das bei Sühnezeremonien verwendet wurde (o. S. 110 ff.). Das Liknon, das auf den Reliefs über den Kopf des Einzuweihenden gehalten wird, findet im Hymnus keine Erwähnung; es ist eine spätere Zutat. An die Stelle der Iambe tritt bei Clemens Baubo, welche der Demeter den Kykeon reicht und, da diese sich zu trinken weigert, ihr Kleid hinaufzieht und ihre Scham entblößt, so daß Demeter erheitert den Trunk entgegennimmt.² Es

die trauernde Demeter nicht nachzuahmen. Mylonas a. a. O. S. 66 ff., bestreitet richtig die Identifikation von Ἀνθιον φρέαρ mit Παρθένιον φρέαρ . Den letzteren Brunnen findet er wieder in einer Quelle bei den großen Propyläen, die mit Paus. I, 38, 6 bisher Καλλίχορον genannt wurde, und diese in einer neulich entdeckten Quelle an der nordöstlichen Ecke des Portikus des Philon, die bei der Erweiterung des heiligen Bezirkes gefüllt wurde; danach wurde der Name Kallichoros auf die Quelle bei den großen Propyläen übertragen, die früher Parthenion genannt wurde. Die Quelle Anthion lag in einiger Entfernung auf dem Weg nach Megara. Die ἀγέλαστος πέτρα sucht er auf dem Weg von den kleinen Propyläen zum Telesterion unterhalb der Treppe, die auf die Höhe hinaufführt.

¹ οὐχ ὁσῆ bedeutet bei Homer: „es ist nicht recht, nicht erlaubt“; ἐκ πάσης ὁσῆς , Hymn. hom. in Merc., V. 470, „mit vollem Recht“; erhellender ist ebd. V. 130; nachdem Hermes das Fleisch der geraubten Rinder gebraten und zwölf Teile nach Los den Göttern verteilt hatte, $\text{ὁσῆς κρεάων ἡράσατο}$, d. h. es war sein Recht zu genießen.

² Clem. Alex., Protr. II 20 p. 17 P; ausgeschrieben von Arnobius, adv. nat. V 26 = Kern, Orph. fragm. B 52. Βα(υ)ῶ erscheint in einer Inschrift aus Paros (IG. XII: 5, 227, Schrift etwa des 1. Jahrh. n. Chr.) zusammen mit Demeter Thesmophoros, Kore und Zeus Eubuleus. So auch auf

Naxos, aber ohne das Epitheton Thesmophoros, Prakt. 1950 S. 280, 3.–2. Jhdt. v. Chr.; vgl. IG, XII: 5, 227. Im Tempel der Demeter und Kore in Priene nahe der Opfergrube gefundene Terrakotten (Taf. 45, 3) (Priene, 1904, S. 161 mit Abb. 149–56; daneben Schweinchen) zeigen einen Unterleib mit Beinen; auf dem Bauch ist ein Gesicht angegeben; die Figur wurde als Baubo bezeichnet von H. Diels, Arcana Cerealia in Miscellanea Salinas, Palermo 1907, S. 8 (Zweifel von W. Déonna, Rev. hist. rel. LXIX, 1914, S. 193 ff.), der diesbezüglich die Verse bei Clemens liest: $\text{παῖς δ' ἦεν ἱακχος (cunnus, Athen. III p. 98 I) – χειρὶ τέ μιν ῥίπτασκε – γελῶν Βαυβοῦς ὑπὸ κάλπτῳ}$. Iambe ist der Baubo nahe verwandt, und viele Forscher haben die Baubo-Episode auf Eleusis übertragen. Ch. Picard, L'épisode de Baubo dans les mystères d'Eleusis, Rev. hist. rel. XCV, 1927, S. 220 ff., konstruiert ein Paar Iambe-Iambos und ein zweites Baubo-Baubon ($\text{βαυβών} = \text{ὕλισθος}$, Herondas VI 19), um seine Theorie über die sexuellen Vorgänge in den Mysterien zu unterbauen (s. weiter u. S. 658). E. de Martino, I Gephyrismi, Stud. e mat. X, 1934, S. 64 ff., führt die Iambe-Baubo-Episode auf primitive Riten zurück und verbindet sie mit den γεφυρισμοί ; Hesych $\text{Γεφυρίς: πόρνη κτλ. (wohl ein Autoschediasma) und γεφυριστάι: vgl. Deubner, Att. Feste S. 73; Wehrli a. a. O. S. 80 f.; Wilamowitz, G. d. H. II S. 52 mit A. 1; der obszöne Gestus ist apotropäisch aufzufassen,$

ist nicht wahrscheinlich, daß die Baubo-Episode zu Eleusis gehört; ihr entspricht vielmehr die mildere Form der Iambe-Episode. Obszönitäten in Wort und Bild sind für Fruchtbarkeitskulte, besonders für diejenigen, bei denen die Frauen unter sich waren, bezeichnend; man vergleiche z. B. die Thesmophorien und die Haloen. Ob die γεφυρισμοί genannten Neckereien hierher zu rechnen sind, ist nicht sicher.¹ Der Mischtrank Kykeon wird auch sonst und besonders neben dem Fasten in der von Clemens überlieferten Formel erwähnt: κάστι σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεδέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ κάλαθου εἰς κίστην, die im Mittelpunkt der Diskussion über die Mysterienvorgänge stand, seitdem Dieterich die Konjektur Lobecks ἐργεσάμενος beseitigte und unter dem nicht näher bezeichneten Objekt des Verbuns einen Phallos verstand.² Dagegen bemerkte Körte schlagend, daß der Phallos für die Absicht des Mysten, ein Kind der Erdgöttin zu werden, kein geeignetes Symbol sei, und ersetzte ihn durch die Vulva, durch deren Berührung die Wiedergeburt des Mysten angedeutet werden sollte,³ eine Ansicht, die recht allgemeine Billigung gefunden hat. Sie wurde von Picard dann dahin weiter ausgebaut (o. S. 657 A. 2), daß der Phallos aus der Kiste genommen und in den Kalathos, die Vulva aus dem Kalathos in die Kiste getan wurde, wodurch eine symbolische Vereinigung zustande gebracht wurde; für diese Auffassung berief er sich auch auf das von ihm konstruierte Paar Iambe – Iambos, Baubon – Baubo.⁴ Diese Theorien sind zwar scharfsinnig, aber in sich wider-

S. Reinach, Cultes, mythes et religions IV, 1912, S. 117. Clemens erwähnt a. a. O. Baubo neben den eleusinischen Heroen als γηγενεῖς, von denen die Eumolpiden und Keryken abstammen, fügt darauf die Baubo-Episode hinzu und sagt, daß dies die Mysterien der Athener seien; er schließt mit der Anführung einiger Verse des Orpheus. Die Kirchenväter machen sich kein Gewissen daraus, Eleusinisches und Orphisches zu vermischen, und die orphische Dichtung hat sich früh des Raubs der Persephone bemächtigt. Harpokr. s. v. Δυσούλης· Δεῖναρχος ἐν τῇ τῆς ἱερείας διαδικασίᾳ, εἰ γνήσιος. Ἀσκληπιάδης δ' ἐν δ' Τραγῶδουμένων τὸν Δυσούλην αὐτοχθόνα εἶναι φησι, συνοικήσαντα δὲ Βαυβοὶ σκεῖν παῖδας Πρωτόγονον τε καὶ Νισαν (die Ἐπίτομη Νῆσων). Dieterich, Die Göttin Mise, Philol. LII, 1893, S. 3 A. 3 = Kl. Schr. S. 126, korrigierte nach dem Vorgang Müllers, FHG. II S. 339, Πρωτόγονον τε καὶ Μίσσην (es ist ein Mißverständnis, diese Genealogie dem Deinarchos zuzuschreiben). Kore Protogone kommt in dem wohl orphisch beeinflussten Mysterienkult von Phlya vor (Paus. I 31, 4; u. S. 669; vgl. den orphischen Hymnus. Es muß dabei bleiben, daß Baubo zu den orphischen Gedichten und Mysterien gehört, aus denen kein Schluß auf Eleusis gezogen werden darf. In ihrer Neigung für rohe Mythen haben die Orphiker Iambe durch Baubo er-

setzt. Die nahe Verwandtschaft beider und das Vorkommen obszöner Späße in Eleusis soll damit nicht geleugnet werden. Erschöpfendes Verzeichnis der Zeugnisse bei W. Guthrie, Orpheus and Greek Religion, 1935, S. 135 f. Die Baubo-Episode wird aus einem ägyptischen Mythos hergeleitet von I. Lévy, Mélanges Cumont, 1936, S. 832 ff., was schon angedeutet wurde von H. Vorwahl, AfRw. XXX, 1933, S. 396.

¹ Hesych s. S. 657 A. 2; gelehnet von Foucart a. a. O. S. 335, dem Deubner, Att. Feste S. 73, zustimmt; anders Wilamowitz, G. d. H. S. II, S. 53 A. 1; de Martino, S. 657 A. 2.

² A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903, S. 125; vgl. Mutter Erde, 1905, S. 55.

³ A. Körte, AfRw. XVIII, 1915, S. 122 ff. Daß der weibliche Geschlechtsteil eine Rolle in den Thesmophorien spielte, ist kein Beweis für sein Vorkommen in den Mysterien; Méautis, Rev. ét. anc. XXXIX, 1937, S. 102 f.; Ziehen, Gnomon V, 1929, S. 153 f.; Nilsson a. a. O., wo die ganze Frage ausführlich diskutiert wird. Theodoret, Graec. aff. cur. VII 11, τὸν κτένα μὲν ἡ Ἐλευσις, ἡ φαλλαγωγία δὲ τὸν φαλλόν, zeigt entweder eine Vermischung oder bezieht sich auf die Baubo-Episode.

⁴ Pater Lagrange, La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis, Rev. biblique XXXVIII, 1929, S. 63 ff. u. 201 ff., schließt sich ihm an, wendet sich

spruchsvoll. Sie kranken alle an dem Grundfehler, daß sie an derjenigen Denkweise haften bleiben, die die Forscher der letzten Generation den spätantiken Mysterien zuschreiben, nämlich daß deren Ziel, die Vergöttlichung des Menschen, durch eine symbolische, sakramentelle Wiedergeburt, die den Eingeweihten zum Sohn des Gottes oder der Göttin macht, erreicht wird. Das gibt uns nicht das Recht, diesen Gedanken ohne klare Zeugnisse der alt- bzw. vorgriechischen Religion zuzuschreiben. Die Gegengründe wurden von Ziehen und Deubner dargelegt. Wenn man jene Hypothesen akzeptiert, dann würde offenbar die Haupthandlung der Mysterien in dem Akt bestehen, der den Einzuweihenden mittels eines geschlechtlichen Symbols in Verbindung mit der Göttin bringt und ihn zu ihrem Kind macht; das $\sigma\upsilon\nu\theta\eta\mu\alpha$ bezieht sich aber auf die der höchsten Weihe, der Epoptie, vorangehenden Akte, die $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\eta}$; es ist ein Stichwort, das den Vollzug der vorbereitenden Weihen bezeichnet, welche erst Zutritt zu den höchsten Weihen erlaubte. Schließlich ist es zweifelhaft, ob die Formel ohne weiteres auf Eleusis bezogen werden darf; die $\chi\iota\sigma\tau\eta$ erscheint oft in eleusinischen Bildwerken, der $\kappa\acute{\alpha}\lambda\alpha\theta\omicron\varsigma$ dagegen nie; dieser nimmt freilich in dem alexandrinischen Demeterkult einen hervorragenden Platz ein, der von dem eleusinischen zwar verschieden, aber stark von ihm beeinflußt war.¹ Es ist sehr wahrscheinlich, daß das $\sigma\upsilon\nu\theta\eta\mu\alpha$ von Eleusis übernommen, aber dem alexandrinischen Kult angepaßt worden ist; aus Eleusis stammen das Fasten und das Trinken des Kykeon, die ja aus dem Hymnus allgemein bekannt waren, die letzten Worte, in denen der beim alexandrinischen Kult vorkommende Kalathos erwähnt wird, beziehen sich auf diesen.

Die bisher besprochenen Akte gehören zu den Außenwerken der eleusinischen Mysterien, sie verteilen sich, wenigstens später, auf die $\mu\acute{\upsilon}\eta\sigma\iota\varsigma$ und die $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\eta}$; es sollte auch begreiflich sein, daß nicht die Aitiologie in ihren Hinweisen auf den Inhalt der Mysterien weiter gehen konnte; diese Andeutungen beziehen sich nicht auf den Kern derselben. Dieser, die Epoptie, wird erst am Schluß des Hymnus angedeutet. Vorerst ergeht dieser sich in der Schilderung des Aufenthalts der Demeter im Haus des Keleos und der Metaneira, wo die Göttin Demophon, den zarten Sohn des Paares, pflegt und ihn unsterblich machen will, indem sie ihn ins Feuer legt, was durch die Dazwischenkunft der Metaneira vereitelt wird. Es ist verlockend, auch in dieser Episode ein Aition zu sehen, und man will ein solches im Ammendienst der Demeter

aber gegen den Gedanken, daß die Mysterien eine Wiedergeburt des Eingeweihten bezwecken, und rechnet sie zu den Riten, welche die Saat und die menschliche Fruchtbarkeit durch magische Handlungen fördern; ähnlich Eitrem a. a. O.; F. Speiser, Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation, Zeitschr. f. Ethnologie LX, 1928, S. 362 ff., dem Wehrli a. a. O. zustimmt, nimmt an, daß das nicht bezeichnete Objekt in der Formel das Saatkorn war und daß die Einweihung dadurch eine Sicherstellung der Ernährung bezweckte, daß die Eingeweihten in rituellen Kontakt

mit der göttlichen Potenz gebracht wurden. Ethnologische Parallelen erhellen zwar häufig das Allgemeine, dürfen aber nicht gebraucht werden, um spezielle Einzelheiten zu ergänzen. E. Maab, Att. R. XXI, 1922, S. 260 ff., denkt an eine Erdscholle, mit der der Einzuweihende seinen Körper berührte, A. van der Looff, Eleusis, Mnemosyne XLV, 1917, S. 361 ff., an Wolle. Für die Analyse der Clemensstelle s. Deubner, Att. Feste S. 79 ff.

¹ Pringsheim a. a. O. S. 49; vgl. S. 58 A. 1; ohne triftigen Grund abgelehnt von Körte a. a. O. S. 119; s. Bd. II S. 89 f.

dagegen nicht in der Feuerläuterung des Kindes gefunden haben.¹ Es sind hier Märchenmotive aufgenommen worden. Die Verleihung der Unsterblichkeit an ein Kind ist z. B. aus dem Mythos des Achill wohlbekannt und die Verleihung der Unsterblichkeit durch Feuer aus dem des Herakles. Bei näherer Überlegung erkennt man, daß hier kein Aition, sondern freie Dichtung vorliegt. Das Vorhaben der Demeter mißlingt, und ein Mißlingen ist gerade das Umgekehrte von dem, was ein Aition wiederzugeben beabsichtigt. Die Episode wurde aus der dichterischen Absicht heraus geschaffen, zu der Offenbarung der Demeter überzuleiten. Zugleich fügt sie einen Scheinkampf zwischen den eleusinischen Jünglingen ein, der in keinem erkennbaren Zusammenhang mit den Mysterien steht; er ist ein eleusinischer Ritus ohne Zusammenhang mit den Mysterien, den einzuschieben der Dichter die Gelegenheit ergriffen hat.² Darauf befiehlt die Göttin, daß man ihr einen Tempel und einen Altar auf dem Hügel über der Stadt und am Kallichorosbrunnen erbaue, und fügt hinzu, daß sie selbst die Orgien anordnen will. Ein Tempel war für den gewöhnlichen Kult unerlässlich, das Telesterion ist kein Kult-raum, wo die Göttin beständig verehrt werden konnte, sondern ein Versammlungslokal. Der Tempel ist an dem angegebenen Platz wiedergefunden worden.³ Darauf zieht sich Demeter immer noch grollend und die Saaten vorenthaltend in den Tempel zurück. Dadurch wird Zeus veranlaßt, dem Hades zu befehlen, daß er Persephone in die Oberwelt zurücksende; doch Hades gibt ihr den Kern eines Granatapfels zu essen, nach dessen Genuß sie an die Unterwelt gebunden ist, so daß sie dort ein Drittel des Jahres verweilen muß, an der Oberwelt aber zwei Drittel. Es folgt die Wiedervereinigung von Mutter und Tochter, worauf Demeter die Feldfrucht hinaufsendet und die Erde sich mit Grün und Pflanzen bedeckt. Zum Schluß kehrt der Dichter zu den Weißen zurück. Die Göttin wies sie dem Triptolemos, Diokles, Eumolpos und dem König Keleos zu, V. 476 ff.:

¹ Vgl. Wehrli a. a. O. S. 79 ff. Auf die Feuerläuterung des Demophon bezieht sich wahrscheinlich ein Relief in der Sammlung Este aus dem Ende des 5. Jahrh. (Taf. 44, 2); s. Nilsson, AfRw. XXIV, 1937, S. 108 ff. u. Taf. I = Opusc. II S. 624 ff. O. Walter, der es zum erstenmal gut herausgegeben hat, Österr. Jh. XXX, 1936, S. 50 ff. mit Taf. I, deutet es auf die Reinigung des neugeborenen Plutoskinde im Feuer. Vgl. H. Möbius, Athen. Mitt. LXI, 1936, S. 255 A. 6.

² Vgl. Hesych s. v. βῆλλητος· ἐορτὴ Ἀθήνησιν ἐπὶ Δημοφῶντι τῷ Κελεοῦ ἀγομένη; über den Scheinkampf Nilsson, Gr. Feste 413 ff. N. Forsberg, Une forme élémentaire d'organisation cérémonielle. Diss. Uppsala 1943, will die Zweiteilung in die beiden Geschlechter der Eumolpiden und der Keryken und Ähnliches in anderen Kulte durch die Zweiteilung der primitiven Phratrie erklären und führt S. 47 ff. die Verse des Hymnos 266 f., nicht auf die βῆλλητος, sondern auf die Feindschaft der beiden Geschlechter zurück, eine unglaubliche Konstruktion. – Ganz anders ist die

Meinung W. S. Fergusons, Hesperia VII, 1938, S. 42, daß die Keryken ein Verband waren, von welchem die Einwohner der thrasischen Ebene ausgeschlossen waren und der nach der Eroberung von Eleusis organisiert oder reorganisiert wurde, um anderen Athenern einen gebührenden Anteil an den eleusinischen Mysterien zu verschaffen.

³ F. Noack, Eleusis, 1927, S. 45 ff. u. 218; zu diesem Tempel wird die Statue eines fliehenden Mädchens geführt, ebd. S. 219 mit Abb. 87 u. 88. K. Κουρουπιώτης καὶ I. Τραῦλος, Τελεστήριον καὶ ναὸς Δήμητρος, Delt. arch. 1934–35, S. 54 ff., bestreiten die Existenz eines Tempels und beziehen die Worte des Hymnos auf das Telesterion, das der einzige Tempel der Demeter in Eleusis sei. Mylonas a. a. O. S. 28 ff. identifiziert wieder den Tempel des Hymnos mit dem Telesterion; in der Rechnungskunde des J. 408/07 (IG I³, 313 Kol. II Z. 103) und in dem Dekret über die Παιτοί aus dem J. 421/20 (ebd. 81 Z. 5 ff.) beziehe sich νεὸς auf das Telesterion. S. Nachtrag.

δρησμοσύνην θ' ἱερῶν καὶ ἐπέφραδεν δργια παῶσι
 σεμνά, τά τ' οὐ πως ἔστι παρεξ[ίμ]εν [οὔτε πυθέσθαι]
 οὔτε χανεῖν· μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν.

Man hat den bestimmten Eindruck, daß alles vorher Erzählte Vorbereitung war; erst jetzt wird die Hauptsache, der Kernpunkt der Mysterien angedeutet, aber auch nur angedeutet, wie es die Schweigepflicht gebietet, V. 480 ff.:

ὀλβιος, ὃς τὰδ' ὅπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
 ὃς δ' ἀτελής ἱερῶν, ὅς τ' ἄμμορος, οὐ ποθ' ὁμοίην
 αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ ἡερόεντι.

Zuletzt folgen die Worte V. 486 ff.:

μεγ' ὀλβιος, ὄντιν' ἐκεῖναι
 προφρονέως φιλέονται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
 αἰψά τε οἱ πέμπουσιν ἐφέστιον ἐς μέγα δῶμα
 Πλοῦτον, ὃς ἀνθρώποις ἄφενος θνητοῖσι δίδωσι.

Sie deuten auf die alte Grundlage und den einstigen Zweck der Feiern hin, die von der Beglückung durch die Teilnahme und die aus ihr geschöpften Hoffnungen in den Hintergrund gedrängt waren. Mit dem Ursprung haben wir uns hinsichtlich der geschichtlichen Zeit nicht zu beschäftigen, er wurde oben (S. 469 ff.) erörtert.

Über der Diskussion des σύνθημα hat man vergessen, daß die höchsten Weißen in Eleusis, denen die beglückende Wirkung zugeschrieben wird, immer und einstimmig als ein Schauen bezeichnet werden; sie waren kein Akt, den der Eingeweihte vornahm, sondern etwas, das er schaute. Das zu übersehen ist ein schwerer Irrtum. Daß es sich um ein Schauen handelte, wird immer wiederholt, ὀλβιος ὅστις ἰδών, sagt Pindar, τρις ὀλβιοι οἱ ταῦτα δερχθέντες, Sophokles.¹ Was geschaut wurde, darüber sind nur Vermutungen möglich. Es gab δεικνύμενα, δρώμενα und λεγόμενα. Der ἱεροφάντης, der höchste Offiziant, hat seinen Namen von dem Vorzeigen der ἱερά, und der Ahnvater des Geschlechts, dem er angehörte, erhielt den Namen Εὐμολπος von der schönen Stimme, mit der er und seine Nachkommen, die Eumolpiden, die λεγόμενα vortrugen.² Daß auch irgendeine Handlung vorgenommen wurde, zeigt das Wort δρώμενα, δρησμοσύνη, das der Hymnus gebraucht. Nur christliche Schriftsteller haben, von der Schweigepflicht unbehindert, etwas über die Vorgänge ausgesagt; ihre Mitteilungen unterliegen aber eben wegen ihres polemischen Zweckes dem schweren Verdacht der Gewissenlosigkeit. Von vornherein auszuschneiden ist die heilige Hochzeit. Asterios sagt, daß der Hierophant und die Priesterin einander allein begegneten, nachdem die Fackeln ausgelöscht waren, und daß die unzählige Menge glaubte, ihr Wohl hinge von dem ab, was die beiden in der Finsternis vor-

¹ Pind. fr. 137 Bergk⁴; Sophokl. fr. 753 Nauck.²

² Vgl. J. Toepffer, Attische Genealogie, 1889, S. 25 ff.

nahmen.¹ Ein Scholion spricht sogar von einer σύμμιξις der Demeter und des Zeus,² und Tertullianus vom Brautraub.³ Wenn eine heilige Hochzeit für Eleusis angenommen werden soll, kann nur Zeus der Gatte sein, und gerade er spielt keine Rolle in den Mysterien. In den literarischen Nachrichten wie in den Abbildungen ist er, wenn er vorkommt, eine Nebenfigur. Mehr Glauben hat man der Nachricht des Hippolytos⁴ geschenkt, daß der Hierophant, durch den Genuß von Schierling fleischlicher Gelüste beraubt, wenn er in Eleusis bei leuchtendem Fackelglanz die großen und unaussprechlichen Weihen verrichtete, ausrief: ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον βριμῶ βριμὸν. Die Ungereimtheit der ersten Worte, was die alte Zeit betrifft, braucht nicht hervorgehoben zu werden. Der Sohn der Demeter war Plutos, für ihn war aber neben ihrer Tochter Kore kein Platz in Eleusis, ebensowenig wie für die heilige Hochzeit zwischen Demeter und Zeus; man hört nicht mehr von ihm, bis er im 4. Jahrhundert wieder auftaucht (o. S. 317f.); dann aber ist es Ge, die das Kind darreicht. Im Hymnus ist er kaum halbwegs personifiziert.

Deubner hat die bestechende Vermutung geäußert, daß dieses Kind mit der Ähre identisch sei, die, ebenfalls nach Hippolytos, als das höchste Mysterium vorgezeigt wurde.⁵ Aus dem angeführten Grund ist es nicht glaublich, daß Plutos in der Ähre personifiziert war. Von allen bisher besprochenen Nachrichten über die δεικνόμενα ist jedoch die über das Vorzeigen der Ähre aus inneren Gründen die glaubwürdigste, weil sie sich vorzüglich in den agrarischen Gedankenkreis einfügt, der die Grundlage des eleusinischen Kults bildet, und, wie unten (S. 672 f.) dargelegt werden soll, auch den Unsterblichkeitshoffnungen entspricht. Die Ähre gab dem Mysten die Gewißheit, daß der ursprüngliche Zweck der Feier, die gute Ernte, erreicht werde, und verbürgte ihm selbst ein Nachleben in seinen Nachkommen im Geist der alten Denkweise. Die Jenseitshoffnungen, die man aus der Eoptie schöpfte und die schon der Hymnus bezeugt, müssen in einem größeren Zusammenhang besprochen werden (u. S. 672 f.).

Schon die Anlage des an drei Seiten von Stufen umgebenen Telesterions, die bei allen Umbauten dieselbe geblieben ist, zeigt, wie Noack dargelegt hat, daß das Schauen die Hauptsache war. Was geschaut wurde, wird immer verborgen bleiben; die Schweigepflicht ist gut bewahrt worden. Soviel ist sicher, daß die Trauer der Demeter und ihre Wiedervereinigung mit der Tochter im Mittelpunkt der Gedanken der Mysten standen. Ob das auch in den Riten Ausdruck fand, ist nicht zu beweisen, aber wahrscheinlich. Vielleicht wurde ein Chorreigen aufgeführt; ich erinnere an das ἐξορχήσασθαι τὰ

¹ Asterios 10 bei Migne, Patrologia Bd. 40 p. 324 D. Noch Wehrli a. a. O. S. 94 sieht hierin den Reflex eines Kultaktes der Eoptie.

² Schol. Plat., Gorg. p. 497 C; vgl. Clem. Alex., Protr. II 15 p. 13 P. Hier wird der besseren Wirkung wegen der Mythos hinzugezogen.

³ Tertull., adv. nat. II 7: *cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est?* Auf welche Mysterien ist dies zu beziehen?

⁴ Hippol., ref. haer. V 8, 39 p. 96 W; der Text auch bei R. Reitzenstein, Poimandres, 1904, S. 83 ff. § 26.

⁵ Deubner, Att. Feste S. 86 f.; Hippol. a. a. O., 'Ἀθηναῖοι μουσντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεικνόντες τοῖς ἐποπτεύουσιν τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν. Es ist zweifelhaft, ob ἐν σιωπῇ zum Hauptverbum oder zum folgenden Partizip gezogen werden soll. Ältere Deutungen siehe bei Cook, Zeus III S. 299 A. 7.

μυστήρια und die Chorreigen der Mysten bei Aristophanes. Tanzchöre gehörten immer zum Kult; nur darf man nicht an eine schauspielerische Darstellung denken.¹

2. Die Festordnung der eleusinischen Mysterien und der Einfluß Athens. Außer den schon besprochenen ist noch eine Reihe von anderen Riten für die Mysterien bezeugt. Es ist hier nicht der Platz für eine eingehendere Besprechung der Festordnung,² wohl aber soll ihre Bedeutung und die der einzelnen Akte erörtert werden und besonders der Einfluß, den die Einverleibung von Eleusis in den athenischen Staat gehabt hat.³ Selbstverständlich wurde von den Teilnehmern Reinheit verlangt. Darauf bezieht sich die πρόρρησις (u. S. 667); aus einem Relief hat man auf eine Reinigung mit Wasser geschlossen,⁴ vielleicht war dabei der ὕδρανός behilflich.⁵ Am 15. Boedromion, der daher ἑλαδε μύσται genannt wurde, badeten die Mysten sich und die Opferferkel im Meer.⁶ Die Lovatellische Urne (Taf. 43, 2) und ein verwandtes Fragment in Turin,⁷ welche die μῆσις darstellen, zeigen ein Schweineopfer, das hier wohl als Reinigungsoffer aufzufassen ist, und Trygaeos erbittet sich drei Drachmen, um ein Ferkel zu kaufen, denn er will sich einweihen lassen, ehe er stirbt.⁸ Das Ferkel, das die Mysten an jenem Tag mitbrachten, diente aber nicht der Reinigung, sondern wurde geopfert. Als Dionysos und Xanthias den Mysten begegnen, weht ihnen ein angenehmer Geruch von Schweinebraten entgegen.⁹ Das Schwein war das gewöhnliche Opfertier der Demeter und kommt im Mythos von dem Schweinehirten Eubuleus vor, der in den eleusinischen Kreis aufgenommen worden ist (o. S. 119). Die Mysten trugen Segenszweige (o. S. 126); die Bekränzung ist selbstverständlich, obgleich spät bezeugt;¹⁰ Fäden wurden um die rechte Hand und den linken Fuß gebunden.¹¹ Wie alt diese Riten waren, wissen wir nicht, obgleich nichts dagegen spricht, daß sie zu dem alten Bestand gehören.

Als Athen die Feier der Mysterien an sich zog, mußten Veränderungen und Zutaten eingeführt werden. Die Mysterien wurden dem höchsten sakralen

¹ Wie A. Dieterich, Die Entstehung der Tragödie, AfRw. XI, 1908, S. 181 ff. = Kl. Schr. S. 428 f.

² Siehe Deubner, Att. Feste S. 71 ff.; Foucart (o. S. 654 A. 2) S. 267 ff.; S. Dow, The Calendar of the Eleusinian Mysteries, Harvard Studies in Classical Philology XLVIII, 1937, S. 111 ff. Dazu die o. S. 656 A. 2 zitierte Inschrift, die uns die Priesterschaft im 5. Jh. kennenlehrt: Eumolpiden, Keryken, Priesterin der Demeter, τὸν ἐπὶ τοῖς βομῶι ἱερέα καὶ τὸν φαίδοντῶν τοῖν θεοῖν καὶ τὸν ἱερέα τὸν πανηγύ...]. Leider sind die beiden letzten Ergänzungen, ebenso Z. 106 in der Vorschrift, daß niemand außer τὸ ἀφ' ἐστίας μυσμένῳ (vgl. Bd. II S. 88 A. 1) abgabenfrei eingeweiht werden darf.

³ Eine leider sehr verschleuerte Inschrift wohl des 1. Jh. v. Chr. enthält ein Gesetz betreffend Mysterienfrevl und die Mysterienprozession, Hesperia X, 1941, S. 65 ff. Zu beachten ist die Bekränzung mit

καρποῖς Z. 43.

⁴ Pringsheim, Archäol. Beiträge z. Gesch. d. eleus. Kults, Diss. Bonn 1905, S. 20; Deubner, Att. Feste S. 75.

⁵ Hesych. s. v. ὕδρανός· ὁ ἀγνιστὴς τῶν Ἑλευσινίων. Wasser für die Reinigung wurde aus den Πειτοί geholt, Hesych s. v. Kore selbst ist in dieser Rolle dargestellt auf einem Relief aus Eleusis, das aus der Mitte des 5. Jahrh. stammt, Pringsheim a. a. O. S. 20 ff. und Taf. rechts; Deubner a. a. O. Taf. 6, 3 (Taf. 45, 2).

⁶ Schol. Aischin. III 130; Plut., Phok. 28.

⁷ Rizzo (s. S. 654 A. 2) S. 132 Abb. 10 u. Taf. VII.

⁸ Aristoph., Pac. V. 374 f.

⁹ Aristoph., Ran. V. 338.

¹⁰ IG. III² 3632.

¹¹ Bekker, Anecd. graec. I p. 273, 25; vgl. Phot. s. v. κροκόν. Dies lag dem Geschlecht der Krokoniden ob, das mit Eleusis verbunden war; J. Toepffer, Attische Genealogie, 1889, S. 101 ff.

Beamten der Stadt unterstellt, dem Archon König, und neben die zwei Epimeleten der Eumolpiden und Keryken traten zwei vom Volk Erwählte.¹ Ein Filiakult wurde in Athen gegründet, das Eleusinion unterhalb der Burg, wo dem Pluton an den Theoxenien unter Aufsicht des Hierophanten Opfer gebracht wurden.² Die Verbindung drückte sich ferner darin aus, daß die *ἑσπρά* am 14. Boedromion von Eleusis nach Athen gebracht und dort im Eleusinion deponiert wurden,³ um mit dem Iakchoszug am 19. wieder nach Eleusis gebracht zu werden, wo daraufhin die Feier begann. Am 15. versammelten sich die Mysten in Athen, und es fand die *πρόρρησις* statt, der 16. war der *ἄλαδε μύσται*, der 17. wurde den Epidaurien gewidmet.⁴ Am 14., 17 und 18. konnten Volksversammlungen tagen.⁵ Die Tage zwischen dem Hin- und dem Zurückbringen der *ἑσπρά* blieben also unbesetzt oder waren weniger bedeutenden Vorbereitungen gewidmet. Da die Überführung der *ἑσπρά* nach Athen auf den Vollmondstag, der der Hochtage eines Festes zu sein pflegt, verlegt worden ist, hat man vermutet, daß sogar einmal die Absicht bestanden hat, die Mysterien nach Athen zu verlegen;⁶ jedenfalls ist das nicht gelungen. Aus dem Ruf *ἰαχή*, der in diesem Zug angestimmt wurde, ist der Gott Iakchos entstanden, der im Hymnus nicht erwähnt wird und auch nicht erwähnt werden konnte, weil er damals noch nicht existierte. Als Herodot von der Vision des Zuges, die sich bei der persischen Invasion zeigte, spricht, sagt er: *τὴν φωνὴν τῆς ἀκούεις ἐν ταύτῃ τῇ ὁρτῇ ἰαχάζουσι*.⁷ Der frohe Zug, der unter Tanz und Fackelglanz dahinschritt, lieb dem Gott die leuchtenden Farben, in denen der Chor der Mysten bei Aristophanes ihn feiert.⁸ Iakchos glich darin auffallend dem tanzfrohen und fackelschwingenden Dionysos, und so wurde Iakchos schon von Sophokles dem Dionysos gleichgesetzt,⁹ wozu die Namensähnlichkeit Iakchos-Bakchos beitrug. So wurde Dionysos in eine Verbindung mit den Mysterien gebracht, die jedoch äußerlich blieb und erst später Bedeutung erlangte.

Etwas weiteres, das mit der Vereinigung der eleusinischen Mysterien mit dem athenischen Staat zusammenhängt, ist viel wichtiger als diese Einzelheiten. In dem Hymnus wird Triptolemos unter den eleusinischen Edlen erwähnt, ohne daß sonst etwas über ihn ausgesagt wird; er ist ein Heros wie die anderen. Auf den Vasenbildern¹⁰ aus dem Ende des 6. Jahrhunderts erscheint er auf dem Wagen, bärtig ohne Flügel und Schlangen, als Spender der Ähren. Im strengen Stil sitzt er auf einem geflügelten Wagen, den Abschiedstrunk

¹ Aristot., de rep. Ath. 57.

² IG. II² 1933 = SIG.³ 1022; vgl. IG. II², 1934, 1935. Über die Lage Hesperia III, 1934, S. 447 mit A. 5; V, 1936 S. 183; s. auch den Plan Arch. Anz. 1936, S. 98. Hier wurde eine große Anzahl von leider sehr kleinen Fragmenten von vermutlich zwei bustrophedon geschriebenen Inschriften aus der Zeit um 500 v. Chr. gefunden; der Inhalt bezieht sich, soweit er ermittelt werden kann, auf unblutige Opfer; L. H. Jeffery, Hesperia XVII, 1948, S. 86 ff., der anhangsweise S. 106 ff. die Sakralinschriften bis einschließlich der Rekodifikation des Nikomachos um 400 v. Chr. zu-

sammenstellt.

³ IG. II² 1078 Z. 11 ff.; die Epheben beteiligten sich an dem Zug.

⁴ Eitrem, Les Epidauria, Mélanges Picard (Rev. arch. XXIX-XXX) 1949, S. 352 ff. nimmt an, daß eine vorbereitende *μῆσις* an den Epidaurien stattfand.

⁵ Dow a. a. O.

⁶ Nilsson, Arch. Jahrb. XXXI, 1916, S. 314 = Opusc. I S. 173.

⁷ Herodot VIII 65.

⁸ Aristoph., Ran. V. 324 ff.

⁹ Sophokl., Ant. V. 1150 ff.; vgl. Wilamowitz, G. d. H. II S. 161.

¹⁰ S. Nachtrag.

von Demeter entgegennehmend, bevor er zu seiner Mission, den Ackerbau zu verbreiten, hinausfährt (Taf. 43, 1). Die große Zahl der Vasen¹ zeigt die Beliebtheit dieser Vorstellung, die sich ihr schönstes Denkmal in dem herrlichen Relief aus Eleusis gesetzt hat. Triptolemos ist im 6. Jahrhundert zum Heros des Ackerbaus geworden, weil sein Name als „der Dreimalpflüger“ verstanden wurde,² und er war als solcher zu Anfang und um die Mitte des folgenden Jahrhunderts äußerst beliebt. Wir können den Sinn dieser Bilder aus dem Preisen Athens als der Wiege eines zivilisierten, menschenwürdigen Lebens, der schon bei Platon anfängt.³ Bei den Friedensverhandlungen mit Sparta im Jahre 371 hielt der Daduch Kallias, dessen Stellung in dem eleusinischen Kult seinen Worten einen besonderen Nachdruck verlieh, eine Rede, in der er Athen rühmte, daß dort zuerst Triptolemos die unaussprechlichen Weihen der Demeter und Kore dem Herakles und den Dioskuren gezeigt und die Frucht der Demeter nach dem Peloponnes gebracht habe.⁴ Ein wenig früher spricht Isokrates in jener Rede, durch die er die Gründung des zweiten Seebundes vorbereitete, von den beiden Gaben, die Demeter den Athenern aus besonderer Gunst geschenkt habe: die Hoffnung auf ein glückliches Jenseits und die Feldfrucht, welche den Menschen aus seinem tierischen Leben erhob,⁵ – ein Ausdruck, der kurz und bündig den springenden Punkt hervorhebt, daß der Ackerbau den Menschen die Segnungen eines gesitteten Lebens ermöglicht hat. Schon früher, als die Athener wohl im Jahre 418 die gesamten Hellenen aufforderten, an Demeter und das Mädchen einen Zehnten zu entrichten, hatten sie diesen Glauben für ihre Zwecke benutzt;⁶ denn der Aufforderung wird dadurch Nachdruck verliehen, daß die Hellenen ihre Dankesschuld an die Göttinnen durch den Zehnten abtragen sollen. Daß die Mysterien und Athen die Wiege der Kultur sind, ist in der folgenden Zeit zum Gemeinplatz sowohl bei griechischen wie lateinischen Schriftstellern geworden; am volltönendsten spricht davon ein Dekret der Amphiktyonen aus dem Jahre 117 v. Chr.⁷

Dieser Ruhmestitel Athens, der, wie die literarischen Zeugnisse zeigen, für politische Zwecke ausgenutzt wurde und zu leerer Lobhudelei entartete, ist am Ende des 6. Jahrhunderts entstanden, wo die Vasen zuerst den Triptolemos als den Verbreiter der Segnungen des Ackerbaus darstellen, zu derselben Zeit, in welcher der erweiterte Theseuszyklus als Ausdruck des Patriotismus der Athener geschaffen wurde. Die gewöhnliche Auffassung, daß die Athener sich auf diese Weise einen Nationalheros, der mit Herakles wetteifern konnte, verschaffen wollten, übersieht einen wichtigen Unterschied:

¹ Buschor im Text zu Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei III S. 259 f.; vollständiger Ch. Dugas, Triptolème d'après l'imagerie athénienne, Mélanges d'archéol. et d'hist. de l'école française de Rome, LXII, 1950, S. 1 ff. Vgl. E. Simon, Opfernde Götter, 1953, S. 67 ff.

² Vgl. Nilsson, AfRw. XXXII, 1935, S. 84 ff. = Opusc. II S. 548 ff.

³ Plat., Menex. p. 237 E f. In den Horen des Prodikos wurde der Ackerbau als der Anfang der Zivilisation gepriesen. W.

Nestle, Vom Mythos zum Logos, 1940, S. 35 ff.

⁴ Xenoph., Hell. VI 3, 6.

⁵ Isokr., Paneg. 28, τοὺς τε καρπούς, οὗ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἱτιοὶ γέγονασι; vgl. 38.

⁶ Das Zehntengesetz o. S. 631 A. 3.

⁷ SIG.³ 704 E = BCH. XXIV, 1900, S. 96 Z. 11 ff. (das delphische Exemplar) = R. Herzog, Sitz-Ber. Akad. Berlin 1935 S. 974 f., alle mit weiteren Belegen; das athenische Exemplar IG. II² 1134.

während die Taten des Herakles in Kämpfen mit wilden Tieren und in Abenteuern bestehen, wie sie irgendein alter Märchenheld vollbringt, sind die neu hinzugekommenen Taten des Theseus Kämpfe mit Wegelagerern und Räubern.¹ Der Nationalheros der Athener macht Verbrecher und Frevler unschädlich, die einem gesitteten und gesetzmäßigen Leben widerstreben und es gefährden. In dieser Zeit waren die Athener eben noch nicht so von dem Industrialismus und Kommerzialisismus ergriffen, waren noch nicht so großstädtisch geworden, daß sie sich von den Grundbedingungen der menschlichen Kultur getrennt hatten. Sie empfanden mit Hesiod den ein seßhaftes und geordnetes Leben voraussetzenden Ackerbau als die Grundlage der menschlichen Kultur, erkannten diesen Gedanken in den eleusinischen Mysterien wieder, deren Ursprung aus dem agrarischen Gedankenkreis ihnen offenbar war, und erhoben daher neben Theseus den Dreimalpflüger Triptolemos zu ihrem Nationalheros. Es ist dies ein Kulturoptimismus, der im ausgesprochenen Gegensatz zu dem Pessimismus des Hesiod steht. Dieser betont die Härte der Arbeit und die Ungerechtigkeit der Herrschenden. In Athen, das sich damals unter der Herrschaft des Peisistratos in raschem Aufschwung befand – den man später nicht mit Unrecht dem goldenen Zeitalter unter Kronos verglich –, wo das Leben leichter geworden war, wo man die Früchte der Arbeit erntete und ihren Segen empfand, entstand aus derselben friedens- und ordnungsliebenden Denkweise einer Bauernschaft, die jedoch nicht von Sorge und Willkür bedrückt war, auf dem alten Boden des eleusinischen Vorstellungskreises der athenische Kulturoptimismus, das Selbstbewußtsein einer frischen und frohen Epoche, das die Folgezeit später nicht mehr recht verstand.

Auf diesem Grund erwuchs eine eleusinische Frömmigkeit, deren Ausdruck zu erkennen ist in dem Lied der Mysten in den Fröschen des Aristophanes, V. 456 ff.:

ὅσοι μεμυήμεθ' εὐσεβῇ τε διήγομεν
τρόπον περὶ τοὺς ξένους καὶ τοὺς ἰδιώτας.

In diesem schwungvollen Lied wirken die letzten Worte merkwürdig pedantisch, sind aber einer festen Anschauung entnommen und gerade deswegen von dem Dichter mit vollem Bedacht gewählt. ξένοι sind die Fremden, auch die Metöken, ἰδιῶται die Privatpersonen, das gemeine Volk, das keine Staatsämter hat, und der Ausdruck schließt auch die Sklaven mit ein. Sklaven und Fremde waren eigentlich rechtlos. Über diese althergebrachte Auffassung hat man sich in den Mysterien hinweggesetzt, die den Sklaven und auch den Fremden offenstanden; das letztere fand seinen mythischen Ausdruck in der Einweihung fremder Heroen, des Herakles und der Dioskuren. Wenn auch das Zivilrecht in seiner Beschränkung auf die eigenen Mitbürger verharrte, verlangte man für die Entrechteten, die Frem-

¹ Siehe Nilsson, Cults etc. S. 51 ff.; K. Schefold, Museum Helveticum III, 1946, S. 65 f.f., behauptet, der Zyklus „zeigt Theseus als athletischen Kämpfer nach dem Vorbild des Herakles“, er entstamme einem in Delphi geschaffenen Epos. Das widerspricht den Zeitverhältnissen.

den und die Sklaven die Haltung der Frömmigkeit, welche die Gerechtigkeit in sich schließt und mehr als diese ist. In Wirklichkeit nahm man den ersten Anlauf, sich über den auf das eigene Gemeinwesen beschränkten Gesichtskreis hinaus zu einer Auffassung der Menschheit als einer großen Bruderschaft zu erheben. Das entstand aus der religiös-sozialen Gemeinschaft, welche die Spenderinnen des segensreichen Ackerbaus verehrte.

Diese Moral lehnte sich an Gebote an, die mit den Mysterien verbunden waren. Selbstverständlich ist, daß, wer an diesen teilnehmen wollte, im rituellen Sinne rein sein mußte. Daher kündigten der Hierophant und der Daiduch der in Athen versammelten Menge an, daß Mörder und Fremdsprachige ausgeschlossen seien. Das war noch das Alte, später wurde die Forderung der Reinheit auf die Gesinnung ausgedehnt;¹ Aristophanes bezeugt, daß dies schon die Auffassung seiner Zeit war, wenn sie auch vielleicht noch nicht in die πρόρρησις aufgenommen war. Es gab gewisse Satzungen, die πάτρια τῶν Εὐμολπιδῶν, welche sogar veröffentlicht wurden,² und diese hatten die ἐξηγηταὶ ἐξ Εὐμολπιδῶν³ auszulegen. Sie können selbstverständlich nichts über die Mysterienriten und ihre Deutung enthalten haben, wohl aber etwas über die Anforderungen, welche an diejenigen, die sich einweihen lassen wollten, gestellt wurden, d. h. über gewisse Reinheitsforderungen und Reinheitsvorschriften und vielleicht, wenigstens damals, gewisse moralische Gebote. Heute pflegt man den Mysterien jeden Einfluß auf die Moral abzuerkennen. Es ist richtig, daß sie, wie wir bezüglich der Jenseitshoffnungen sehen werden, am Alten festhielten, aus ihrem Boden wuchs aber die Moral eines friedlichen und gerechten Zusammenlebens, die Frömmigkeit eines Kulturvolkes empor, die nicht gering zu schätzen ist. Triptolemos wäre nicht unter die Unterweltsrichter versetzt worden,⁴ wenn es nicht die allgemeine Ansicht gewesen wäre, daß die eleusinischen Mysterien Hüter der Moral waren; daß gerade er mit diesem Amt betraut wurde, stimmt vorzüglich zu dem oben dargestellten Charakter der eleusinischen Moral.

3. Andere Mysterien. Obgleich die eleusinischen Mysterien aus Gründen, die wir mehr ahnen als nachweisen können, zu der größten Berühmtheit gelangten, hat es auch an anderen Orten Griechenlands Mysterienkulte gegeben, in welche, wie wir vermuten dürfen, die alte Religiosität der unterjochten einheimischen Bevölkerung sich geflüchtet hatte. Aus der älteren Zeit ist nichts von ihnen bekannt, abgesehen von ein paar Ausnahmen, die auch aus Attika stammen, über dessen Kulte Nachrichten in so reichem Maße wie für keine anderen vorliegen. Eine dieser Ausnahmen bilden die kleinen Mysterien, die nach dem Orte ihrer Feier am Ilissos im Südwesten

¹ Celsus bei Orig. III 59, οἱ μὲν γὰρ εἰς τὰς ἄλλας τελετάς καλοῦντες προκηρύττουσι τὰδε· ὅστις χεῖρας καθαρὸς καὶ φωνὴν συνετός, καὶ αὖθις ἕτεροι· ὅστις ἀγνός ἀπὸ παντὸς μύσου, καὶ ὅτῳ ἡ ψυχὴ οὐδὲν σύνοιδε κακόν, καὶ ὅτῳ εὖ καὶ δικαίως βεβίωται. Die Speiseverbote bei Porphyry, de abst. IV 16, gehören vollends der Spätzeit an. Vgl. Wilamowitz, G. d. H. II S. 53 f.

² Cic., ad Att. I 9, bittet, sie für die Rech-

nung des Epigrammdichters Thyillus zu senden. Überliefert sind als drei Gebote des Triptolemos, die Eltern zu ehren, die Götter mit Früchten zu ehren, Tiere nicht zu schädigen, Porphyry, de abst. IV, 22, nach Hermippos, der Xenokrates zitiert.

³ Vgl. o. S. 636; Persson a. oben S. 625 A. 1 a. a. O. S. 18.

⁴ Auf den unteritalischen Unterweltsvasen, s. unten S. 824.

Athens die Mysterien von Agrai genannt werden. Die Kunde von ihnen ist dadurch gerettet worden, daß sie früh an die Mysterien in Eleusis, welche dann die großen genannt wurden, angeschlossen worden sind – ein Glied in der Kette der athenischen Bestrebungen, die eleusinischen Mysterien an sich zu ziehen, das vielleicht ursprünglich anders gemeint war, sich aber so auswirkte, daß die Mysterien in Agrai zu einer Vorfeier derjenigen in Eleusis wurden.

In Wirklichkeit ist sehr wenig von ihnen überliefert.¹ Sie wurden im Anthesterion gefeiert,² waren eine obligatorische Vorstufe für die Teilnahme an den großen Mysterien und wurden vermutlich von den Eumolpiden geleitet.³ Die Teilnehmer reinigten sich im Wasser des Ilissos.⁴ Sonst verlautet nichts über die Riten, das einzige Mittel, ihnen näherzukommen, gibt uns die Überlieferung über die in ihnen verehrten Götter an die Hand. Auch diese ist sehr mager und hauptsächlich auf die Namen beschränkt. Die Göttin wird μήτηρ ἐν Ἀγραις genannt,⁵ der Tempel μητρῶν τὸ ἐν Ἀγραις⁶ oder ἱερὸν Δήμητρος⁷ und die Mysterien werden, wenn die Göttin genannt wird, als die der Demeter bezeichnet.⁸ Natürlich fehlte die Tochter nicht.⁹ Die Behauptung, daß die Göttin der kleinen Mysterien eigentlich Meter, nicht Demeter hieß, übersieht die Tatsache, daß Meter kein Eigenname einer Göttin ist,¹⁰ obgleich dies gewöhnlich angenommen wird – eine Frage, auf die unten (S. 688) zurückzukommen ist. Die Meter in Agrai war wie in Eleusis Demeter. Der Unterschied zwischen den eleusinischen Mysterien und denen

¹ Deubner, Att. Feste S. 70, gibt das Tatsächliche; Kern in PW. XVI S. 1223 ff.

² Der Schluß von A. Mommsen, Feste der Stadt Athen², 1898, S. 408, welcher angibt, daß sie in der Zwischenzeit zwischen den Anthesterien und den Diasien gefeiert wurden und sich auf die Inschrift IG. I² 6 = SIG.³ 42 = LS. 3 Z. 76 ff. stützt – sie schreibt den Gottesfrieden vom Vollmond des Gamelion an bis zum 10. Elaphebolion vor –, ist sehr unsicher.

³ Plat. Gorg. p. 497 C mit Schol.; Schol. Aristoph., Plut. V. 845; Plut., Demetr. 26. Daß sie später zweimal des Jahres gefeiert wurden, ist eine Folge der Rücksicht auf die Fremden, welche sich einweihen lassen wollten; IG. II² 847 Z. 22 aus dem Jahre 215/14 v. Chr.

⁴ Polyæn. V 17.

⁵ IG. I² 310 Z. 132; 324 Z. 96; suppliert in der Opferordnung 840 = FS. I Z. 5.

⁶ Bekker, Anecd. graec. 1 p. 273, 20 (ἀγορᾶ corr. Wachsmuth); 327, 3.

⁷ Ebd. I p. 334, 11; Suidas s. v. Ἀγραι.

⁸ Ebd. I p. 326, 25.

⁹ Paus. I 14, 1, Tempel der Demeter und der Kore mit einem Bild des Triptolemos, kann wegen des Streits über die Lage des Enneakrunos nicht benutzt werden und wird auch auf das Thesmophorion auf dem Pnyx bezogen. Schol. Aristoph., Plut. V. 845 (fehlt im Rav. u. Ven.), das die großen Mysterien der Demeter, die kleinen der

Persephone zuteilt, ist spätes Machwerk.

¹⁰ So H. Möbius, Das Metroon in Agrai und sein Fries, Athen. Mitt. LXI, 1936, S. 234 ff., bes. S. 244 ff. Der Verf. geht von einer Interpretation der Friesplatten des kleinen jonischen Tempels am Ilissos aus, der längst der Demeter in Agrai zugeeignet worden ist. Für die Mysterien war er viel zu klein; diese werden in einem Peribolos stattgefunden haben. Neben die Meter stellt Möbius den Zeus Meilichios, der in der Nähe einen Kult gehabt zu haben scheint. Örtliche Nähe ist kein Beweis für eine Kultverbindung, ebensowenig die Tatsache, daß Zeus Meilichios in der Opferordnung IG. I² 840 Z. 3 ff. gerade vor der Meter (in Agrai) erwähnt wird. Die Zeit paßt nicht zu den kleinen Mysterien; zwar fehlt der Monat, in dem dieses und andere Opfer dargebracht werden, auf ihn folgt aber Gamelion Z. 16. Die scharfsinnigen Deutungen von Möbius ruhen auf schwankender Grundlage; vor allem ist es zweifelhaft, ob das Relief in Ince Blundell House (ebd. Taf. 89), wo die Männer als Reisende erscheinen, als Ergänzung für die Deutung der Friesplatten B und C, wo nichts darauf Bezügliches zu sehen ist, verwendet werden darf. Die Friesplatten wurden auch besprochen und abgebildet von F. Studniczka, Arch. Jahrb. XXXI, 1916, S. 169 ff.

in Agrai besteht darin, daß jene eine Herbst-, diese eine Frühlingsfeier waren; über ihren Inhalt wissen wir nichts.¹ Vollends unbrauchbar ist eine oft angeführte Stelle, wo die kleinen Mysterien *μύημα τῶν περὶ Διόνυσον*² genannt werden; man hat daraus auf dem dionysischen Kreis entnommene pantomimische Aufführungen geschlossen. Die Stelle besagt nur, daß die kleinen Mysterien als eine Nachbildung dionysischer Begehungen erschienen sind, und zeugt von der Vermengung der dionysischen und demetrischen Mysterien in später Zeit, die z. B. auch bei den Lenäen begegnet (o. S. 599).

Eine dritte Mysterienfeier, die in den Händen des Geschlechts der Lykomiden lag, wurde in Phlya begangen.³ Themistokles, der diesem Geschlecht angehörte, stellte das Telesterion in Phlya wieder her und schmückte es mit Gemälden.⁴ Pausanias erzählt, daß in Phlya zwei Tempel standen; in dem einen waren Altäre des Apollon Dionysodotos, der Artemis Selasphoros, des Dionysos Anthios, der Ismenischen Nymphen und der Go, welche *μεγάλη θεός* genannt wurde, und in dem zweiten Altäre der Demeter Anesidora, des Zeus Ktesios, der Athena Tithrone, der Kore Protogone und der *Σεμναὶ θεαί*.⁵ Dies ist ein weitgehender Synkretismus späterer Art, und Kore Protogone verrät orphischen Einfluß. Von einem solchen wird auch sonst gesprochen. So sagt Pausanias an anderen Stellen, daß die Lykomiden die Hymnen des Orpheus kennen und bei den Dromena vortragen und daß dem Musaios mit Sicherheit kein anderer Hymnus zugeschrieben werden kann als einer der Lykomiden an Demeter.⁶ Den Gentilheros Lykos stellt er als Chresmologen in eine Reihe mit Musaios und Bakis. Die Mysterien in Phlya stammen zwar aus alter Zeit;⁷ was einmal aber ihr ursprünglicher Inhalt war, ist dunkel. Vielleicht darf man vermuten, daß Demeter Anesidora, die die Feldfrucht hinaufsendet, Kore – aber nicht als Protogone – und Zeus Ktesios, der Gott des Getreidevorrates, zum alten Bestand gehören. Jedenfalls wurzeln alle attischen Mysterien im Kult der Demeter.

Dies gilt auch für die übrigen, die für andere Orte Griechenlands belegt sind. Sie sind alle nur durch späte Zeugnisse bekannt und sicher im Geist einer späteren Zeit umgebildet worden. Die Lykomiden, besonders Lykos und Methapos, sollen an der Ausgestaltung der Mysterien in Andania beteiligt gewesen sein.⁸ Auf andere Mysterien, die bei der Besprechung der

¹ Es wurde im Frühling eine *ἀνοδος τῆς θεᾶς* gefeiert, die Procharisterien, die Göttin wird aber Athena genannt, s. o. S. 440 A. 9.

² Steph. Byz. s. v. Ἄγχα; Kern, Rel. d. Gr. II S. 197 u. a.; richtiggestellt von Möbius a. a. O. S. 253 f.

³ Deubner, Att. Feste S. 68 ff.; J. Toepffer, Attische Genealogie, 1889, S. 208 ff.

⁴ Plut., Themist. 1.

⁵ Paus. I 31, 4.

⁶ Ebd. IX 30, 12 bzw. I 22, 7.

⁷ Auf die Angabe bei Hippol., ref. haer. V 20 (s. hierzu Tannery, Rev. de philol. N. S. XXIV, 1900 S. 97 ff.), daß sie älter als die eleusinischen sind, ist natürlich kein Ver-

laß; sie zeigt höchstens die Ansprüche des orphisch umgestalteten Kultes. Die recht verstümmelte Inschrift IG. III^a 3559, spricht von *Εὐμολεπιδῶν καὶ Λυκομιδῶν τὰ γένη*, einer Priesterin in Eleusis, wobei die Haloen erwähnt werden, und einer auf Samos. S. Marinatos, *Φαῶς βυέντες* in der griechischen Zeitschrift *Ἠλλάτων*, III, 1951, S. 228 ff., sucht zu zeigen, daß die Gemälde aus der Zeit des Themistokles stammen, und auf Hippolytos gestützt, daß sie orphische Gottheiten, Phanes und Nyx, darstellten.

⁸ Toepffer a. a. O. S. 214 ff. Das Epigramm des Methapos in dem *ῥαίστον τὸ Λυκομιδῶν*, Paus. IV 1, 7 f.; vgl. Kern in PW. s. v. u. o. S. 478 A 5.

peloponnesischen Demeterkulte erwähnt wurden, erübrigt es sich einzugehen.¹ Auf sicherem Boden stehen wir nur betreffs der eleusinischen Mysterien.

Einige Worte sind allerdings noch über die Mysterien der Kabiren hinzuzufügen, da diese vermutlich noch am Ende der archaischen Zeit den Griechen bekannt geworden sind.² Sie sind von auswärts gekommen. Die Herleitung des Namens aus dem Semitischen, die früher allgemein angenommen wurde,³ ist jetzt zugunsten des kleinasiatischen Ursprunges aufgegeben. Die Hauptkultstätte war die Insel Samothrake, die in hellenistischer Zeit zu großer Berühmtheit gelangte (s. Bd. II S. 95 f.); die Götter heißen aber hier inschriftlich Μεγάλοι θεοί, nicht Kabiren. Das Suchen nach vorhellenischen Resten ist fast ergebnislos geblieben. Ins 7. Jahrhundert werden anscheinend auf einer älteren Kultanlage aufgeführte Terrassenmauern datiert und vielleicht der ursprüngliche Altar nahe dem wohl in dem 6. Jahrhundert erbauten dorischen Tempel; um 500 v. Chr. setzte eine bedeutende Bauperiode ein mit dem Anaktoron u. a.; sie nimmt ab während der athenischen Hegemonie.⁴ Das große und schwierige Problem der Kabiren und ihres Kultes, das sich vorzüglich an dieses Heiligtum knüpft, kann hier nicht behandelt werden; denn die Hauptmasse der Zeugnisse gehört der nachklassischen Zeit an und ist zudem von einer dichten Schicht synkretistischer Ausdeutungen überlagert, so daß es fast unmöglich erscheint, zu einer gut begründeten Ansicht vom Ursprung der Kabiren und dem Inhalt ihrer Mysterien vorzudringen. Nur die aus älterer Zeit stammenden Nachrichten sollen angeführt werden.

Die ersten literarischen Zeugnisse entstammen dem 5. Jahrhundert, und zwar einer so frühen Zeit, daß man füglich annehmen muß, daß die Kabiren schon vorher bekannt waren. In seiner Tragödie „Die Kabiren“ brachte Aischylos sie mit den Argonauten zusammen; wo sie diesen begegneten, wird leider nicht gesagt, vermutlich aber auf Lemnos; sie scheinen als weinspendende Dämonen dargestellt worden zu sein.⁵ Die beiden im 5. Jahrhundert lebenden Logographen Akusilaos von Argos und Pherekydes von Athen erwähnen sie; jener sagt, daß Kabeiro dem Hephaistos den Kamillos gebär und dieser drei Kabiren zeugte, dazu erwähnt er drei kabirische Nymphen;

¹ Oben S. 477 f.; vgl. die Demeter Eleusinia S. 313.

² Ausführliche Behandlung des ganzen verwickelten Themas Kern in PW s. v. Kabeiros u. s. v. Mysterien XVI S. 1275 ff.; s. ferner denselben, Rel. d. Gr. I S. 235 ff.; Die griech. Mysterien der klassischen Zeit, 1927, S. 27 ff.; R. Pettazoni, I misteri, 1923, S. 71 ff.; Le origine dei Kabiri nelle isole del mar tracio, Rendiconti accad. dei Lincei XII, 1908, S. 635 ff., wo eine Verschmelzung einheimischer, phönizischer und griechischer Elemente angenommen wird; F. Chappouthier, Les Dioscures au service d'une déesse, 1935, S. 153 ff., setzt eine Gruppe von zwei männlichen und einer weiblichen Gottheit an. Die älteren Darstellungen sind jetzt überholt durch die sorgfältige Arbeit von B. Hemberg, Die Kabiren,

Diss. Uppsala 1950, mit erschöpfender Sammlung des Materials und der Literatur, auf die ein für allemal hingewiesen sei.

³ Dagegen wendet sich besonders J. Wackernagel, Zeitschr. f. vergleichende Sprachforschung XLI, 1907, S. 318 ff., der den indischen Kubera (ältere Form Kabera) heranzieht; der indogermanische Ursprung der Kabiren ist jedoch wenig wahrscheinlich. S. Kretschmer, Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung, LV, 1928, S. 82 ff.

⁴ Berichte über die neuen Grabungen K. Lehmann – (Hartleben) Amer. J. Arch., XLIII, 1939, S. 133 ff.; XLIV, 1940, S. 328 ff.; Hesperia, XIX, 1950, S. 1 ff.; XX, 1951, S. 1 ff. Übersicht bei Hemberg a. a. O. S. 64 ff.

⁵ Schol. Pind., Pyth. IV, V. 303; Athen. X p. 428 F; fr. 95–97 Nauck.²

dieser nennt neun Kyrbanten, Söhne des Apollon und der Rhetia, welche auf Samothrake wohnten, drei Kabiren, Söhne des Hephaistos und der Kabeiro, der Tochter des Proteus, und ebenso viele kabirische Nymphen; beiden Gruppen schreibt er einen Kult zu.¹ Die Verbindung mit Hephaistos beruht auf der Verehrung der Kabiren auf Lemnos; der Synkretismus hat schon angefangen, indem die Kabiren mit den Kyrbanten zusammengestellt werden. Herodot schließlich erwähnt die Kabiren zweimal. An der einen Stelle belegt er ägyptische Götter mit diesem Namen und fügt hinzu, daß ihre Bilder denen des Hephaistos ähnlich sind und daß sie für seine Söhne gehalten werden.² Die zweite Stelle ist diejenige, wo er behauptet, daß die Athener von den Pelasgern gelernt haben, Hermes mit erigiertem Glied darzustellen; er fügt hinzu, wer in die Mysterien der Kabiren, welche die Samothrakier von den Pelasgern übernommen haben, eingeweiht sei, wisse, was er meint.³ Daraus ist zu schließen, daß die Kabiren ithyphallisch dargestellt waren und daß Samothrake damals ihre Hauptkultstätte war. Beachtenswert sind die drei kabirischen Nymphen, die später, sowohl von den Alten wie von den Modernen, fast vergessen wurden. Diese wenigen kurzen Notizen geben keine ausreichende Vorstellung weder von dem Wesen noch von dem Kult der Kabiren in älterer Zeit, und es scheint nicht rätlich, sie hier durch späteres Material zu ergänzen, das zweifelhaft und sehr schwierig zu durchschauen ist.

An einem Ort des griechischen Festlandes, Theben, gab es allerdings wohl schon seit dem Ende der archaischen Zeit einen berühmten Kult der Kabiren,⁴ der wahrscheinlich von der Ostküste Böotiens gekommen ist, da ein Kult in Anthedon bezeugt ist.⁵ Das Kabirion bei Theben lag im Tal eines Baches, etwa 4 km von Theben entfernt; daneben war ein Hain der Demeter Kabeiraia und der Kore; der Beiname ist lokal aufzufassen. Zu Ehren der Kabiren wurden Mysterien gefeiert.⁶ Das Heiligtum ist längst ausgegraben.⁷ Von dem ältesten Tempel, der dem 6. oder 5. Jahrhundert angehören mag, ist nur wenig übrig, mehr von den Neubauten der makedonischen und der römischen Zeit. Die Weihinschriften⁸ erwähnen den Kabir oder den Knaben (Sohn, παῖς) oder beide. Weihgeschenke sind zahlreich, viele Stierfigürchen und einige wenige Böcke aus Blei und Bronze, Terrakotten, Vasen, Astragalen und Kreisel aus Ton oder Bronze. Letztere werden in einer Inschrift erwähnt;⁹ es sind Spielsachen, die für die Auffassung des παῖς Wichtigkeit haben. Diese beiden Kabiren, der Alte und sein Sohn, sind verschieden, sowohl von den von den Logographen erwähnten drei Kabiren und den drei

¹ Bei Strab. X p. 472 = F. Gr. Hist. 2 fr. 20 u. 3 fr. 48 Jacoby. Diese Nachrichten beziehen sich auf den Kult von Lemnos, Hemberg, a. a. O. S. 165 ff.

² Herodot III 37. Furtwängler, AfRw. X, 1907, S. 321 ff., sieht in den jonischen Terrakotten der sog. Dickbauchdämonen, welche freie Umbildungen der ägyptischen Ptah-Sokaris-Idole sind, Darstellungen der Kabiren, der Söhne des Hephaistos.

³ Herodot II 51.

⁴ Hemberg a. a. O. S. 184 ff.

⁵ Paus. IX 22, 5; ob ein Kult auch in

Larymna existierte, ist zweifelhaft; es beruht auf der Herkunft und Deutung des Reliefs, Arch. Jahrb. XXVIII, 1913, Taf. 27 S. 326 f.; vgl. Wilamowitz, G. d. H. II S. 176 A. 2.

⁶ Paus. IX 25, 5.

⁷ P. Wolters und Gerda Bruns, Das Kabirenheiligtum bei Theben, I, 1940; die Vasen gehören der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. an, sehr wenige sind älter als das 5. Jahrh., S. 81 f.

⁸ IG. VII 3577 ff.

⁹ IG. VII 2420.

kabirischen Nymphen, als auch von der später dem samothrakischen Kult zugeschriebenen Vierzahl, die drei männliche Gottheiten und eine weibliche Gottheit umfaßte.¹ Eine Harmonisierung ist vergeblich; es muß anerkannt werden, daß die fremden Götter, als sie von den Griechen übernommen wurden, in verschiedener Weise eine gründliche Umgestaltung erfuhren. Später sind die Kabiren den Korybanten oder den Dioskuren angeglichen worden.

Das für den thebanischen Kult wichtigste Denkmal ist eine wiederholt besprochene Vase (Taf. 48, 1) in dem karikierenden Stil, der den Kabirionvasen eigentümlich ist.² Rechts ist eine Gelageszene dargestellt: Auf einer Kline ruht ein efeubekränzter Mann mit einem Kantharos in der ausgestreckten Hand, am Fußende steht ein Knabe, der aus einem Krater schöpft; man würde diese beiden Dionysos und einen Mundschenk nennen, wenn nicht über dem Kopf des Mannes *Κάβιρος* und über dem des Knaben *παῖς* geschrieben stünde; die Inschriften und Weihgeschenke zeigen, daß der Knabe kein gewöhnlicher Aufwärter, sondern eine Kultperson ist. Noch eigentümlicher ist die Gruppe links: Ein junger Knabe, *Πρατόλαος*, schaut staunend ein Paar an, *Μίτος* und *Κράτεια*, die zärtlich sich einander nähern. Kern hat die Szene durch Heranziehung einer Stelle in der Schrift des Epigenes über die orphischen Gedichte gedeutet, nach der *μίτος* eine allegorische Bezeichnung des männlichen Samens ist;³ von *Mitos* und *Krateia*, der Personifikation der weiblichen Kraft, stammt das erste Menschenkind, *Pratolaos*. Orphischer Einfluß kann nicht geleugnet werden. Darauf weist, abgesehen von der durch Kern gedeuteten Szene auf der linken Seite der Vase, der Umstand, daß neben den alten Kabir sein Sohn gestellt ist, daß diesem *παῖς* Spielsachen, von welchen der Zagreusmythus erzählt, geweiht wurden und daß der alte Kabir dem Dionysos angeglichen wird. Welches auch das ursprüngliche Wesen der Kabiren gewesen sein mag, so sind sie in Theben unter der Einwirkung griechischer Ideen gründlich umgestaltet worden; es ist sogar möglich, daß der Name einen einheimischen Kult deckt, wie es bei *Kotyto* der Fall ist (u. S. 835). Jedenfalls ist dies wiederum ein Beispiel für die Assimilierung fremder Götter, welche in der archaischen Zeit aufgenommen wurden; allerdings sind hier die orphischen Lehren am Werk gewesen, was insofern verständlich ist, als der Kult ein Mysterienkult war. Pausanias sagt, daß *Methapos* die Mysterien der Kabiren eingerichtet habe,⁴ derselbe Mann, der einiges an den Mysterien in *Andania* verbessert und ein Bild im Haus der *Lykomiden* aufgestellt haben soll.⁵

4. Der Jenseitsglaube. Bei der Besprechung der eleusinischen Mysterien wurden die an diese geknüpften Jenseitshoffnungen zunächst zurückgestellt, denn um ein volles Verständnis dieser Seite des religiösen Lebens zu gewinnen, die eine immer zunehmende Bedeutung erhielt, ist es notwendig, sie in

¹ Mnaseas von Patara in Schol. Apoll. Rhod. I, V. 917.

² O. Kern, Die böotischen Kabiren, *Hermes* XXV, 1890, S. 1 ff.; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1935, S. 123 ff.; E. Lapalus, *Rev. arch.* VI, 1935, S. 9 ff.; derselbe handelt ebd.

XXX, 1930, S. 64 ff., von den parodistischen Darstellungen aus der Heldensage auf diesen Vasen.

³ Bei Clem. Alex. Strom. V 8 = Kern, *Orph. fragm.* 33.

⁴ Paus. IV 1, 7; vgl. o. S. 669 A. 8.

⁵ S. Bd. II S. 93 f.

einen größeren Zusammenhang einzuordnen. Die echt griechische Vorstellung vom Jenseits war der dumpfe, modrige Hades, wo die Seelen kraft- und bewußtlos umherschwirren; aus der minoischen Zeit hatte man außerdem die Vorstellung von einem Land der Abgeschiedenen jenseits des Meeres geerbt, in dem diese ohne Sorgen und Mühen ein dem irdischen Leben ähnliches, aber glücklicheres Dasein führten; die Griechen machten dieses Land zum Elysion, wohin die Lieblinge der Götter lebend und in voller Körperlichkeit entrückt wurden (o. S. 325 f.). Es ist möglich, daß ein letzter Nachhall von diesem glücklicheren Jenseits sich in den Mysterien bewahrt hat, beweisen läßt sich das aber nicht, und was die Eingeweihten in der geschichtlichen Zeit davon hielten, wollen wir jetzt zeigen.

Schon der homerische Hymnus sagt, daß der Nichteingeweihte ein anderes Los in der Unterwelt haben wird als der Eingeweihte (o. S. 661). Pindar und Sophokles wiederholen dasselbe mit noch stärkeren Worten.¹ Sophokles sagt:

ὥς τρις ὄλβιοι
καῖνοι βροτῶν, οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη
μόλωσ' εἰς "Αἰδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἔστι, τοῖσι δ' ἄλλοις πάντ' ἐκεῖ κακά.

Unter dem Wort κακά darf man nicht an Strafen in der Unterwelt denken, die Eleusis überhaupt fremd waren; es stellt einfach das traurige Schicksal der dem dumpfen Hades verfallenen Nichteingeweihten dar, in Gegensatz zu dem seligen Lose der Eingeweihten. Dagegen ist es richtig, daß die Einweihung eine notwendige Voraussetzung für jenes glücklichere Leben in der Unterwelt war, an das die Mysten glaubten. Selbstverständlich brachten die entwickelteren Moralbegriffe einer späteren Zeit diese einfache Meinung in Konflikt mit der tatsächlichen Moral eines Menschen. Die Frage des Diogenes, ob denn der Erzdieb Pataikion nach dem Tod ein besseres Los als Epameinondas haben würde, weil er eingeweiht sei,² trifft den Nagel auf den Kopf, sollte aber den Christen nicht so eigenartig erscheinen, die da glauben, daß ein Dieb, der Christ ist, der ewigen Seligkeit teilhaftig werden kann, wenn er bereut und sich bekehrt, ein rechtschaffener Heide dagegen nicht. Der Chor der Mysten in den Fröschen des Aristophanes bezeugt dasselbe, V. 454 ff.:

μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος καὶ φέγγος ἱλαρόν ἐστιν,
ὅσοι μεμυήμεθα κτλ.,

wozu er die schon besprochenen sittlichen Forderungen hinzufügt (o. S. 666 f.). Der Chor zieht von Iakchos geleitet bei Fackelschein zum frohen Tanz auf der blumenprangenden Wiese hin, gedenkt aber in einem besonderen Lied der fruchttragenden Demeter. Die Farben dieses leuchtenden Gemäldes hat

¹ Pind. fr. 137 Bergk⁴, s. u. S. 674; Sophokl. fr. 753 Nauck².

² Plut., de aud. poet. p. 21 F, an die oben angeführte Sophoklesstelle anknüpfend; vgl. Diog. La. VI 2, 40. Der Versuch von G. Méautis, L'âme hellénique d'après les

vases grecs 1932, S. 171 ff., diese einfache Tatsache wozuerklären, kann daran nicht rütteln; siehe noch Plut., non posse suav. p. 1105 B. Das Problem beschäftigte bekanntlich die alte Kirche sehr stark.

der Dichter der Iakchosprozession entnommen, die jedermann sehen konnte; das Ganze ist aber von Hindeutungen auf die Mysterien erfüllt und von eleusinischer Stimmung getragen. Es ist wohl zu bemerken, daß diese Szene in die Unterwelt verlegt ist, sie schildert das glückselige Los der Eingeweihten in der Unterwelt, im Gegensatz zu den vorher vorgeführten Schreckensbildern. Die Seligkeit der Eingeweihten besteht darin, daß sie in der Unterwelt das beglückende Mysterienfest weiterfeiern. Das weiß auch Euripides, der den Herakles die Weihefeier der Mysten bei seinem Besuch in der Unterwelt schauen läßt.¹ Es ist kein Zweifel, daß dies die althergebrachte Vorstellung ist, die Jenseitsverheißung, die aus den Mysterien geschöpft wurde, wofür selbstverständlich die Einweihung eine notwendige Voraussetzung war. Die Iteration, der Glaube, daß das zweite Leben eine Wiederholung dieses Lebens sei, ist nämlich, wie (o. S. 454) dargelegt wurde, die ursprünglichste und verbreitetste Vorstellung vom Jenseits, die bei allen Völkern wiederkehrt, die sich darüber Gedanken machen. Es gibt auch anderswo Beispiele für den Glauben der in einen Geheimbund religiöser Art Eingeweihten, daß ihnen deswegen ein besseres Los im anderen Leben zuteil werden wird.² Das bessere Los in der anderen Welt ist die Folge der Einweihung, von Strafe und Belohnung aus moralischen Gründen ist noch keine Rede.

Dieser ursprüngliche und einfache Glaube mag den meisten einfachen Leuten, die sich einweihen ließen, genügt haben; man kann aber nicht unterlassen zu fragen, ob nicht wie die moralischen, so auch die Jenseitsvorstellungen sich weiterentwickelt haben. Es gibt ein Anzeichen dafür in einem Fragment des Pindar, das vermutlich aus seinem Threnos auf den Tod des Alkmäoniden Hippokrates stammt und von unserem Gewährsmann auf die eleusinischen Mysterien bezogen wird:³

δλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'·
οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.

Es ist nicht bekannt, ob Pindar eingeweiht war oder sonst etwas Verlässliches von den Mysterien wußte, oder ob er etwa eine nebelhafte Kunde mit Farben ausschmückte, die er anderen, ihm besser bekannten Glaubensformen entlieh. Die Grundlage ist also unsicher, wir werden aber versuchen, seine Worte zu verstehen, unter der Voraussetzung, daß sie sich auf eleusinischen Glauben beziehen. Dann lehren sie uns, daß die Mysten etwas vom Ende des Menschenlebens und seinem von Zeus gewährten Anfang vernahmen. Man darf natürlich nicht daran denken, die ἀρχή auf die symbolische Wiedergeburt durch die Berührung des Mutterschoßes zu beziehen,⁴ sondern soll sich daran erinnern, in welchem Maß die dem Ackerbau entnommene Bildersprache die Vorstellungen von Tod und Leben beherrscht.⁵ Es blieb unvergessen, daß die Mysterien ein Fest der Aussaat waren, dem das auf den Vasenbildern mit der Anodos der Kore (o. S. 472) dargestellte Auf-

¹ Eur. Her. fur. V. 613, τὰ μυστῶν δ' ὄργι' ἠτύχης' ἰδὼν.

² Z. B. die Areoi auf Tahiti, H. Webster, Primitive Secret Societies, 1908, S. 164 f.

³ Pind. fr. 137 Bergk⁴, bei Clem. Alex.,

Strom. III 17 p. 518 P.

⁴ So Kern, AfRw. XIX, 1919, S. 434.

⁵ A. Dieterich, Mutter Erde, 1905, S. 46 ff.; s. auch o. S. 459.

sprießen der Saat bestätigend folgte. Andererseits worden die Saatkörner wie die Körper der Verstorbenen in die Erde gelegt. Nach Demetrios von Phaleron war es athenische Sitte, das Grab, nachdem die Erde darüber zugeschüttet worden war, zu besäen.¹ Samenkörner wurden vielleicht dem Toten im selben Sinn wie Eier ins Grab mitgegeben, d. h. als lebensfördernd.² In einer sehr späten Inschrift werden Kinder als Ähren bezeichnet.³ Wichtiger ist eine apulische Grabvase, deren Mittelbild fünf sorgfältig gemalte Ähren in einem Naiskos zeigt (Taf. 42, 3),⁴ eine Darstellung, mit der etwas Besonderes beabsichtigt sein muß und die sich auf Grab und Totenglauben bezieht. Sie gehört zwar dem in Unteritalien besonders reich entwickelten Unterweltsglauben an, darf aber auch hier als im allgemeinen erhellend herangezogen werden. Dazu kommt die wundervolle, wohl aus einem Grab stammende goldene Ähre (Taf. 42, 2), die zu den für unser Thema sehr wichtigen Ausführungen von Wolters Anlaß gegeben hat. Die Bedeutung der Ähre ist sepulkral und kann sich nur auf das Emporsprießen der Saat aus den Körnern beziehen. Aischylos hat dies in zwei Versen ausgesprochen, an denen nach Wilamowitz die ganze Demeterreligion abgelesen werden kann:⁵

καὶ γαῖαν ἀθήν, ἣ τὰ πάντα τίκτεται,
θρέψασά τ' αὖθις τῶνδε κῆμα (= κύημα) λαμβάνει.

Er fügt hinzu: „Indem statt des Letzteren (d. h. daß die Erde alles Abgelebte aufnimmt) der neue Same genannt wird, kommt die Ewigkeit des Lebens zum Ausdruck.“ Es ist dies nicht Unsterblichkeit in unsrem Sinn, wohl aber ein Gedanke, der sich durch die ganze Antike bis zum Begräbnishymnus des Prudentius hinzieht und seinen schärfsten Ausdruck in den Worten des Evangeliums gefunden hat: „Das Weizenkorn muß in die Erde fallen und sterben, sonst bleibt es für sich allein; wenn es aber stirbt, trägt es viele Frucht.“⁶ Für uns, deren Religiosität durch die spätantiken Anschauungen bestimmt ist, bedeutet dieses Bild die individuelle Auferstehung, obgleich sich jene Erscheinung des Pflanzenlebens nur auf den Wechsel der Generationen, auf die Unsterblichkeit des Geschlechts bezieht. Und eben diese entsprach der Anschauung der alten Zeit, der ein bewußter Individualismus fremd war und für die das Individuum nur ein Glied in der Kette des Geschlechts bedeutete. Niemand hat die Anschauung, daß die Unsterblichkeit im Fortleben des Geschlechts beschlossen ist, besser und schärfer ausgedrückt als Platon. Er läßt Diotima in ihrem Gespräch mit Sokrates sagen: „Denn die sterbliche Natur sucht nach Möglichkeit immer zu existieren und unsterblich zu sein. Das vermag sie aber nur auf diese Weise, durch die Zeugung, indem sie stets ein anderes Neues statt des Alten zurückläßt“, und

¹ Bei Cic., de leg. II 63; die halbphilosophische Ausdeutung mag auf sich beruhen. Über das Sprichwort, βλέπων ἐκείσε δεῦρ' ὄνει τάχαθά, und den damit verbundenen Ritus s. Nilsson, AfRw. XXXII, 1935, S. 117 A. 1 = Opusc. II S. 592 A. 123.

² P. Wolters, Die goldene Ähre, Festschrift Loeb, 1930, S. 122 f.

³ IG. XII: 3, 1188.

⁴ Farnell, Cults III Taf. III b zu S. 215; am besten bei Wolters a. a. O. S. 124 Abb. 14. Vgl. R. Pagenstecher, Unteritalische Grabdenkmäler, 1912, S. 100.

⁵ Aisch., Choeph. V. 127 f. mit der Bemerkung Wilamowitz, z. St.; vgl. L. Gernet et A. Boulanger, Le génie grec dans la religion, 1932, S. 60.

⁶ Joh. XII 24; vgl. 1. Kor. 15, 36.

weiter: „Auf diese Weise erhält sich alles Sterbliche, nicht dadurch, daß es immer dasselbe bleibt wie das Göttliche, sondern dadurch, daß das im Schwinden Begriffene und Alternde ein anderes Neue zurückläßt desselben Schlages, wie es selbst war. Durch dieses Mittel, Sokrates, fuhr sie fort, ist das Sterbliche der Unsterblichkeit teilhaftig, der Leib und alles andere, das Unsterbliche dagegen auf andere Weise. Wundere dich daher nicht, wenn jegliches von Natur das ihm Entsprungene hochhält. Denn wegen der Unsterblichkeit haftet an jedem seine Liebe und sein eifriges Streben.“ Er kommt darauf wieder zurück in den „Gesetzen“.¹ Diese Zeit kannte nicht unser und der Spätantike Bedürfnis nach individueller Unsterblichkeit. Dies muß auch den Vorstellungen der Menschen vom Leben nach dem Tode eine besondere Färbung verliehen haben, und kein Bild macht das klarer als das Aufsprießen der neuen Saat aus den in die Erde niedergelegten Samenkörnern, der dieser Zeit aus lebensnotwendiger Arbeit vertraut war. Von dieser Anschauung her werden die obenerwähnten Bestattungsgebräuche verständlich und auch der sonst unerklärliche Name, den die Athener den Toten gaben, *Δημήτριοι*.² Die Zeugung ist der Sieg des Lebens über den Tod.

Pindar spricht in den angeführten Zeilen nicht von der Unsterblichkeit, sondern er sagt: wer, nachdem er die Mysterien geschaut hat, unter die Erde geht, kenne das Ende des Lebens und seinen gottgesandten Anfang. Die Hoffnung, die in diesen Worten ausgedrückt wird, stimmt mit dem Kreislauf der Saaten überein: in die Erde werden die Samenkörner niedergelegt, aus der Erde sprießen sie wieder auf. Dieser Gedanke hat in seiner Anwendung auf den Kreislauf der Generationen einen tiefen religiösen Gehalt und war den Menschen, die sich als Glieder des Geschlechts fühlten, einleuchtend. Die Unsterblichkeit war dem Geschlecht, nicht aber dem einzelnen beschieden. Wir müssen lernen, nicht nur spätantik, sondern auch archaisch zu denken, und wenn wir das vermögen, so scheint es wirklich, daß Pindar den Weg zu jener Jenseitshoffnung zeigt, die dem Boden des alten agrarischen Kults der eleusinischen Demeter entsprang.

Wir kehren zum Ausgangspunkt der Vorstellungen von der andern Welt, der Iteration, nochmals zurück. Sie ist ihrerseits nichts als eine selbstverständliche Folgeerscheinung der Vorstellung von der Bildseele (o. S. 195 ff.). Die Bildseele gleicht in allen Einzelheiten dem Lebenden, so wie er im Todesaugenblick oder im täglichen Leben war; sobald man sie sich nicht nur als existierend, sondern auch als handelnd vorstellt – und ein leeres Dasein ohne Handeln gibt es nicht für den natürlichen Menschen –, sind die aus dem Leben bekannten Beschäftigungen nicht wegzudenken. Sowohl die Bildseele wie die Iteration finden sich in der ältesten griechischen Unterweltsschilderung, der sog. ersten Nekyia im elften Buch der Odyssee.³ Agamemnon erscheint

¹ Plat., Symp. p. 207 D u. 208 B; de leg. IV p. 721 C., γένος οὖν ἀνθρώπων ἐστὶ τι ζυμφύες τοῦ παντός χρόνου, ὃ διὰ τέλους αὐτῶ ζυνέπεται καὶ συνέπεται τούτῳ τῷ τρόπῳ ἀθάνατον ὄν, τῷ παιδὸς παίδων καταλείπομενον, ταῦτόν καὶ ἐν ὃν αἰεὶ, γενέσκει τῆς ἀθανασίας μετεληφέναι, τούτου δὲ ἀποστερεῖν

ἐχόντα ἑαυτὸν οὐδέποτε ὅσιον.

² Plut., de fac. in orbe lun. p. 943 B; Demeter ist keine Unterweltsgöttin.

³ W. Büchner, Probleme der homerischen Nekyia, Hermes LXII, 1937, S. 105f., geht vom kompositionellen Gesichtspunkt aus und ist der Ansicht, daß der Dichter

von seinen Gefolgsleuten umgeben, die mit ihm am Tag der Heimkehr ermordet wurden. Aias bewahrt noch in der Unterwelt seinen Groll gegen Odysseus. Herakles schreitet einher, der Nacht gleichend, mit gespanntem Bogen und den Pfeil auf der Sehne. Orion jagt auf der Asphodeloswiese die Tiere, welche er im Gebirge mit einer Keule in der Hand getötet hatte – der Ausdruck ist gerade hier besonders bezeichnend. Minos sitzt mit dem Zepher in der Hand und spricht Recht unter den Schatten, die sitzend und stehend sich um seinen Richterstuhl drängen und ihn um Recht angehen. Minos ist hier nicht der Richter, der über die irdischen Taten der Abgeschiedenen richtet und ihre Lose danach verteilt – dies ist er erst später geworden (u. S. 824) –, sondern der große Gesetzgeber, als den ihn der Mythos darstellte, setzt die richterliche Tätigkeit, die er im Leben ausübte, in der Unterwelt fort.¹

Zwischen den letzterwähnten Beispielen der Iteration, Orion und Herakles, sind die drei Gestalten eingeschoben, welche die Büsser in der Unterwelt genannt zu werden pflegen, Tityos, Tantalos und Sisypchos. Der ganze Abschnitt wird als orphisch gefärbt angesehen, obwohl es dafür keinen ausreichenden Grund gibt.² Schon Preller hat das Richtige erkannt.³ Wie die Menschen strafen auch die Götter die ihnen Zuwiderhandelnden; die Strafe fand da statt, wo das Verbrechen begangen worden war: in der oberen Welt. Für den Dichter waren diese Frevler Heroen, mythologische Gestalten, sie gehörten der Vergangenheit an, als Abgeschiedene mußten sie wie die anderen Heroen in die Unterwelt versetzt werden. Es begegnet wiederum die Iteration, die zur Fortsetzung der Strafe in der Unterwelt führt.⁴ Nachdem dann die Vorstellung von der Unterwelt als einem Strafort entstanden war, wurden die Bestraften der Mythologie als Übeltäter aufgefaßt, welche im

älteren, typischen Schilderungen gefolgt ist; er bemerkt u. a. S. 115 f., daß die Schilderung, λ 601 ff., wie das Eidolon des Herakles in der Unterwelt, er selbst aber unter den Göttern weilt, unmöglich mit der orphischen Lehre von der Superiorität der Seele zu vereinen ist. M. H. L. H. van der Valk, Beiträge zur Nekyia, Diss. Leiden 1935, ist eine literarische Untersuchung vom unitarischen Standpunkt; vgl. die Besprechung von C. M. Bowra, Gnomon XIV, 1938, S. 566 ff. P. von der Mühl, Zur Erfindung in der Nekyia der Odyssee, Philol. XCIII, 1938, S. 3 ff., wendet sich gegen die harmonistische Interpretation der beiden genannten Forscher und betont die Entlehnung aus fremden Dichtungen und die Unstimmigkeiten. Diese kompositionellen Fragen sind hier von geringer Bedeutung.

¹ Zu diesem und dem Folgenden s. Nilsson, Zeus mit der Schicksalswaage. Bull. Soc. des Lettres de Lund, 1932–33, III = Opusc. I S. 443 ff.

² λ 568–600. Diese Behauptung von Wilamowitz, Homerische Untersuchungen, Philol. Untersuchungen VII, 1884, S. 199,

wurde fast zu einem Glaubenssatz. Kern hat widersprochen und Wilamowitz, G. d. H. II S. 200, die Behauptung zurückgezogen.

³ Preller–Robert, Gr. Mythol. I² S. 641, von Robert in der 4. Auflage geändert. Vgl. zuletzt Büchner a. a. O. S. 113.

⁴ Zu berücksichtigen sind auch die Schwurformeln T 258 ff. u. P 276 ff., wo Zeus, die Erde, die Sonne und die Erinyen, welche die Meineidigen unter der Erde strafen, angerufen werden. Hieraus hat man auf Unterweltsstrafen geschlossen, Rohde, Psyche I S. 64; Dieterich, Nekyia, 1893, S. 54 f. Zu vergleichen sind die von den Göttern gebrauchten Schwurformeln, Ξ 271 ff. u. O 36 ff. Der Eid ist eine bedingte Selbstverfluchung, die auf die drei Reiche der Welt ausgedehnt wird (vgl. o. S. 142 f.), damit diese dem Eidbrüchigen keinen Unterschlupf gewähren. Für die Unterwelt treten die Erinyen ein, die dem Grab des Getöteten entsteigen und als Rachegeister besonders zur Bestrafung des Meineidigen geeignet sind. Die Worte in P besagen nur, daß der Meineidige keine Ruhe im Grab finden wird, sondern, wie die

zweiten Leben für ihre Taten in diesem Leben bestraft werden, eine Auffassung, die dann weiter durch die Autorität Homers eine mächtige Förderung erfuhr.

Von der mythologischen Seite her ist die Vorstellung von der Unterwelt als einem Strafort nicht gekommen, doch wurzelt auch sie in der Iteration. Die eleusinischen Mysteren glaubten, daß sie die Mysterien in der Unterwelt fortfeiern, die Nichteingeweihten dagegen in das Schattenreich des Hades eingehen würden. Der Einweihung ging als notwendiger Vorbedingung die *μύησις* voraus, die eine Reinigung einbegriff. Die Antwort auf die Frage, welches das Los desjenigen sei, der sich nicht einweihen, nicht reinigen ließ, lag auf der Hand: er wird auch in der Unterwelt in seiner Unreinheit verbleiben, *ἐν βορβόρῳ κείσεται* – ein Stichwort, welches das Los der Nichteingeweihten bezeichnete. Die Antwort war durch die alte Vorstellung von der Iteration gegeben; es kam nur darauf an, daß die Frage gestellt wurde. Wie das geschah, werden wir bald (u. S. 689) sehen. Auf diese Weise trat eine schicksalsschwangere Vorstellungswandlung in der griechischen Religion in Erscheinung. Die Hoffnung auf individuelle Unsterblichkeit, die tief im Herzen des egozentrischen Menschen sitzt, verdrängte völlig die Vorstellung von der Unsterblichkeit des Geschlechts und dem Kreislauf der Generationen, welche die Mysteren aus dem jährlichen Wiederaufleben der Saaten schöpften, und gab ihr einen neuen Sinn. Die Ähre in dem Hymnus des Prudentius grünt, trägt aber keine Frucht; sie repräsentiert die Auferstehung des Individuums zum ewigen Leben.

IV

DER ORPHIZISMUS UND VERWANDTE STRÖMUNGEN

1. Die Quellen. Die vorhergehenden Erörterungen räumten der legalistischen Strömung, die durch Hesiod und Delphi vertreten wird, einen so breiten Platz ein, daß es vielleicht scheinen möchte, als sei die ekstatische und mystische Strömung, welche den gewaltsamen Ausbruch der Ekstase oder das mystische Gefühl des Einsseins mit dem Göttlichen erstrebt, zu weit in den Hintergrund geschoben worden. Dies wäre auch insofern berechtigt, als die legalistische Strömung im Bunde mit dem Staat und den Staatsmännern, welche die gärenden Bewegungen dieser unruhigen Zeit in geordnete und für das gesellschaftliche Zusammenleben gedeihliche Bahnen zu lenken suchten, den Sieg davongetragen hat. Der gewaltsame Ausbruch der Ekstase geschah zu einer Zeit, in welcher die graue Morgendämmerung der griechischen Geschichte fällt, und fand ihre Fortsetzung in der mystischen Strömung, die sich durch die ganze archaische Zeit hinzieht. Wir begegnen ihr in Religionsformen, die man *cum grano salis* individualistisch und sektiererisch nennen

Geister der Verbrecher im Volksglauben, gepeinigt umherschweifen muß. Eine Beziehung auf Unterweltsstrafen findet sich nicht an diesen Stellen, eine spätere Zeit mußte

sie aber aus ihnen herauslesen und machte die Erinyen zu Vollstreckerinnen der Höllestrafen.

kann. Sie sind ein Protest gegen die althergebrachte Bindung der Religion an die Gesellschaft, Familie, Geschlecht, Staat, die dem einzelnen seinen Platz in der Religion anweist und ihm vorschreibt, welche Götter er verehren soll; demgegenüber soll der Mensch selbst seine Religion, seine Götter und seinen Glauben wählen und die Gläubigen soll eine Art von geistiger Gemeinschaft verbinden. In den Nachrichten, die wir von der wichtigsten dieser Religionsformen, dem Orphizismus, haben, deutet nichts darauf, daß sie Kultlokale, Tempel- und Götterbilder besaß; sie war von den Formen des gewöhnlichen Kults losgelöst; dagegen hatte sie Priester, welche allein für sie gelebt zu haben scheinen.

Der Orphizismus¹ darf nicht isoliert betrachtet werden, er ist nur eine der mystischen und kathartischen Strömungen der archaischen Zeit, und zwar ist er die wichtigste und besitzt seine besondere Eigenart; gewisse Züge teilt er jedoch mit anderen, verwandten Strömungen, wurde von ihnen beeinflusst

¹ Grundlegend ist jetzt O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, 1922, welche Sammlung die ältere, ungenügende von Abel ersetzt; die Testimonia und die Fragmente sind in zwei Serien beziffert, die ersten werden hier mit einem Test. bezeichnet. Ein Verzeichnis der bis zum Jahre 1922 erschienenen Arbeiten s. S. 345 ff., von den bis zum Jahre 1935 hinzugekommenen Nilsson, *Early Orphism and kindred Religious Movements*, *HThR* XXVIII, 1935, S. 181 ff. = *Opusc.* II S. 628 ff., eine Vorarbeit für die hier wiedergegebene Darstellung, auf die für ausführlichere Behandlung der Einzelheiten verwiesen sei. Hier können nur die wichtigsten Schriften hervorgehoben und die neuesten angeführt werden. C. A. Lobeck, *Aglaophamus*, 1829, bewahrt durch die Reichhaltigkeit des Materials und Klarheit der Darstellung noch einen Ehrenplatz. Rohde, *Psyche* II S. 103 ff.; Harrison, *Proleg.* S. 455 ff.; O. Kern in mehreren Schriften, zuletzt in *PW.* XVI S. 1279 ff.; G. Rathmann, *Quaestiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae*, Diss. Halle 1933. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1935, bietet eine gute Zusammenfassung, gesprochen von Kern, *Gnomon* XI, 1935, S. 473 ff. Wilamowitz, *G. d. H.* II S. 192 ff., protestiert heftig gegen die übliche Schätzung des Orphizismus und spricht ihm fast alle Bedeutung ab. In seinen Fußstapfen wandelt H. W. Thomas, *Ἐπέκεινα*, Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons, Diss. München 1938, S. 25 ff., der es durch eine apodiktische sog. Analyse, die alle Verbindungen und Nebenbeziehungen ausschaltet, zustande bringt, fast alles dem Orphizismus abzusprechen; vgl. die Besprechung von Nestle, *Gnomon*, XVI, 1940, S. 182 f. Ferner L. Weber, *Orpheus*, *Rh. Mus.*

LXXXI, 1932, S. 1 ff., nach dem Orpheus ein thrakischer mit Apollon verbundener Gott ist; K. Kerényi, *Orphische Seele*, *Gedenkschrift für A. v. Pauler*, 1936, S. 234 ff.; Pythagoras und Orpheus, 1938, 3. Aufl. 1950; P. M. J. Lagrange, *Critique historique du Nouveau Testament*, I, *Les mystères: L'Orphisme*, 1937, scheidet zwischen Dionysos, dem Urheber des heiligen Rausches, und Zagreus; dieser sei ein kretischer Gott der Unterwelt und sein Ursprung reiche in die minoische Zeit zurück, in der der Mythos von seiner Zerreißung dem Osirismythos nachgebildet wurde – eine wenig glaubliche Annahme; vgl. die Besprechung von Herter, *Theolog. Literaturzeitung* LXIII, 1938, S. 137 ff.; M. Tierney, *The Hippolytos of Euripides*, *Proceedings of the Irish Academy* XLIV, 1937, S. 59 ff., will den Hippolytos des Euripides als einen orphischen Charakter erweisen. A. Boulanger, *Le salut selon l'orphisme*, *Mémorial Lagrange*, 1940, S. 69 ff., „L'orphisme est une religion livresque qui comporte ni mystères, ni pratiques cultuelles et qui procure le salut de l'âme par la pratique de l'ascétisme individuel“ (S. 79). – P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, *Bibl. éc. fr.* 141, 1937, behandelt im ersten Teil ausführlich die Orphiker und die Pythagoreer. Die *μουσική* hat ihren Ursprung in *ἐπωδαί*, die mit *τελεταί* gleichgestellt werden. Die Orphiker sind eigentlich Leute, die *ἐπωδαί* brauchen; der Grund ist magisch, Reinigungen, Vertreibung vom Bösen und von Krankheiten. Dasselbe taten die Pythagoreer, die jene *ἐπωδαί* von dem niederen Glauben aufgenommen haben und sie durch die *μουσική* in Verbindung mit der Zahlenlehre veredelt haben. Orphische und pythagoreische Riten und Legenden finden ihre tiefste Einheit im Begriff und

und beeinflusste sie, worauf immer zu achten ist. Eine reinliche Trennung ist bei der Beschaffenheit unserer Quellen nicht möglich. Es bleibt also oft zweifelhaft, was orphisch in strengerem Sinn genannt werden soll – ein Umstand, der jedoch nicht, wie Wilamowitz und Linforth tun, dazu benutzt werden darf, die Bedeutung des Orphizismus auf eine terminologische Frage zu reduzieren. Der Orphizismus repräsentierte schon für die Alten die wichtigste und bekannteste jener untereinander eng verwobenen religiösen Richtungen der älteren Zeit, welche einen mystischen und gewissermaßen sektiererischen Charakter tragen. Man sagt oft, der Orphizismus sei die erste griechische Religion, die heilige Bücher besaß; das ist insofern richtig, als seine Lehren in Büchern niedergelegt waren; diese „heiligen Bücher“ dürfen aber nicht mit den kanonischen Schriften der späteren Schriftreligionen verglichen werden, deren Text unverrückbar feststeht. Alles deutet darauf, daß die orphischen Schriften sich in einem fließenden Zustand befanden, wie noch die auf Goldblätter geschriebenen sog. orphischen Totenpässe aus der hellenistischen Zeit, welche für orphisch gehalten werden.¹ Wenn dem so ist, so ist es wohl wahrscheinlich, daß auch die Lehren nicht einheitlich waren. Der Versuch, die orphische Hauptschrift, die sog. rhapsodische Theogonie, wiederherzustellen, der auf der entgegengesetzten Auffassung beruhte, führte zu so verschiedenen Ergebnissen,² daß er als mißlungen betrachtet werden muß, und der beste Kenner der orphischen Literatur, Kern, ist jetzt zu der Ansicht gekommen, daß die rhapsodische Theogonie nicht lange vor den Neuplatonikern, die sie zitieren, verfaßt wurde, aber Spuren älterer Gedichte bewahrt hat.³ Hier, wo es sich darum handelt, die Züge des alten Orphizismus herauszuarbeiten, werden prinzipiell die bis auf Aristoteles überlieferten Zeugnisse herangezogen und spätere, falls sich ihre Heranziehung als notwendig erweist, mit der nötigen Vorsicht behandelt. Was von dem Orphi-

Gebrauch der ἐπωδαί (incantations). Der Orphizismus hat bei den Pythagoreern Anleihen gemacht und erscheint als ein Bastard von diesen und dem Dionysoskult, die auch eine solche Befreiung bezweckten. Der Orphizismus wird zu einer Art Generalnenner, es gibt keine orphische Religion, nur Literatur und einzelne Personen, die Orphiker genannt werden. Die *μουσική* hat eine besänftigende und reinigende Wirkung; die Mythen Platons sind ἐπωδαί, sie wirken auf das Gefühl ein. – I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, 1941, ist eine sehr beachtenswerte und scharfsinnige Untersuchung, die vom Orphizismus fast nichts übrig läßt. Als orphisch will er nur dasjenige anerkennen, was „den Siegel des Namens des Orpheus trägt“, vergißt aber dabei, daß alle orphische Literatur pseudepigraphisch ist. Es geht nicht an, den Orphizismus als eine scharf umrissene Größe zu behandeln, er ist, wie oben gesagt, ein Generalnenner für gewisse religiöse Strömungen, von denen er die hervorstechendste ist. – Wieder anders Zieglers v. Orphische Dichtung

in PW. Wenig überzeugend ist der Versuch von R. Böhme, *Orpheus*, das Alter des Kitharoden, 1953, nachzuweisen, daß Orpheus ein in der mykenischen Zeit wirksamer, großer Dichter gewesen sei, dessen Spuren sich bei Homer und Hesiod und anderswo wiederfinden. Er hätte einen Demeterhymnus gedichtet, die Demeterreligion und die Mysterien neugestaltet; Onomakritos habe die homerischen Gedichte (die *Nekyia* u. a.) mit orphischen Zutaten vermehrt und die orphischen Gedichte redigiert.

¹ Siehe Bd. II S. 223 f., Literatur A. 4. Hinzugekommen ist ein in einem Grab in Pharsalos, das in die Mitte des 4. Jh. datiert wird, gefundenes Goldblättchen, *Eph. arch.* 1950–51, S. 80 ff.; L. Robert, *Rev. ét. gr.* LXV, 1952, *Bull. épigr.* Nr. 70.

² O. Kern, *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogniis*, Diss. Berlin 1888; O. Gruppe, *Die rhapsodische Theogonie*, *Jahrb. f. class. Philol.*, Suppl. XVII, 1890, S. 689 ff.

³ Kern, *Orph. fr.* S. 141.

zismus im 5. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 4. überliefert wird, als er zu einer verachteten Sekte herabgesunken war, stammt sicherlich aus älterer Zeit. Seine Blüte fällt in die archaische Zeit.

Orpheus ist eine mythische Gestalt, hinter der sich jedoch möglicherweise eine wirkliche religiöse Persönlichkeit verbirgt.¹ Kern kam freilich in einer umsichtigen Untersuchung zu dem Ergebnis, daß Orpheus die verhältnismäßig junge Schöpfung einer Kultgemeinschaft ist.² Das älteste bildliche Zeugnis ist eine Metope des Schatzhauses der Sikyonier in Delphi aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, wo Ὀρφεὺς an Bord eines Schiffes von den Dioskuren umgeben steht; die Schlußfolgerung liegt nahe, daß dieses Bild auf ein schon zu dieser Zeit bestehendes orphisches Argonautengedicht deutet. Jünger ist eine böotische Kylix, auf der ein bärtiger und leierspielender Orpheus, von sieben auf Zweigen sitzenden Vögeln und einem Reh umgeben, dargestellt ist,³ eine bekannte Szene, die dann in der Kunst und Literatur, z. B. bei Simonides, Aischylos und Euripides, immer wiederkehrt. In der Literatur wird zuerst der ὁνομάκλυτος Ὀρφεύς von Ibykos erwähnt.⁴ Der Mythos erzählt von seinem vergeblichen Versuch, seine Gattin Eurydike dem Totenreich zu entreißen; diese Unternehmung endete ursprünglich glücklich, bekam aber schon im 5. Jahrhundert unter dem Druck des griechischen Glaubens an die Unentrinnbarkeit des Todes und durch den Zusatz des Märchenmotivs der bestraften Neugierde den entgegengesetzten Ausgang.⁵ Er hängt irgendwie mit den orphischen Gedichten zusammen, welche κατὰ βασις εἰς Ἄϊδου genannt wurden. Ein anderer Mythos erzählt, wie Orpheus von thrakischen Mänaden zerrissen den Tod fand. Da auf den Vasenbildern,⁶ welche diesen Mythos darstellen, die Frauen keine Thyrsen tragen, hat man bestritten, daß sie Mänaden seien. Nur wenig jünger als diese Vasenbilder ist das Drama des Aischylos Bassarai, in welchem der erzürnte Dionysos die Bassarai gegen Orpheus sandte, worauf sie ihn zerrissen und seine Glieder umherstreuten; diese wurden von den Musen gesammelt und bestattet.⁷ Der Ruf des Orpheus als eines großen Sängers beruht nicht auf seiner Musik,

¹ J. Coman, Zalmoxis et Orphée, Serta Kazarowiana, Bull. de l'inst. archéol. bulgare, XVI, 1950, S. 177 ff., will wenig wahrscheinlich Orpheus zu einer geschichtlichen Person, einem Nachfolger des Zalmoxis machen; er sei ein „civilisateur de l'humanité.“

² O. Kern, Orpheus, 1920, bes. S. 16 f.

³ Erwähnt von Kern, Rel. d. Gr. II, 1935, S. 188 A. 1, und dem 7. Jahrh. zugeschrieben. In seiner Veröffentlichung, Athen. Mitt. LXIII-LXIV, 1938-39, S. 107 ff., schreibt er die Vase eher dem Beginn als dem Ende des 6. Jahrh. zu; sie ist sehr nachlässig gemalt und mag noch später sein.

⁴ Ibykos fr. 10 A Bergk⁴. Die Ergänzung Ὀρφεύς in dem Alkaiosfragment bei Diehl, Anthol. lyr., I: 4 fr. 80 V. 7, ist unhaltbar, der papyrus hat ΟΥ.

⁵ So J. Heurgon, Orphée et Euridice avant Vergile, Mélanges d'archéologie et

d'histoire de l'école française à Rome XLIX, 1932, S. 6 ff.; vgl. Deubner, AfRw. XXXIII, 1936, S. 102, gegen Kern, Orpheus S. 24 ff., der die Wandlung der hellenistischen Zeit zuschreibt.

⁶ Gut behandelt von Watzinger in Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei, Text III S. 355 ff.

⁷ Ps.-Eratostr., Katast. 24. Kern, Orph. Fr. Test. 113. Als Grund für den Zorn des Dionysos gibt der Bericht an, daß Orpheus den Dionysos vernachlässigt und die Sonne verehrt habe. A. Krüger, Quaestiones orphicae, Diss. Halle 1934, S. 30 ff., hat besonders hierauf gestützt dem alten Orphizismus die Sonnenverehrung vindizieren wollen. Es ist unsicher, wieviel in jenem Bericht der Tragödie des Aischylos entnommen ist, wahrscheinlich ist, daß gerade die Sonnenverehrung des Orpheus eine Zutat ist; s. I. M. Linforth, Orpheus in the Bassarides of Aeschylus,

sondern auf den Gedichten, die er vortrug und auf der Leier begleitete. Ein spätes rotfiguriges Vasenbild zeigt den Apollon, wie er einem Jüngling auf der Schreibtisch die Worte aufzuzeichnen befiehlt, welche der abgetrennte Kopf des Orpheus spricht, der nach Lesbos schwamm (Taf. 49, 2).¹ Es war die Zaubermacht der orphischen religiösen Dichtung, die den Orpheus berühmt machte. Deshalb wird er von Platon zu den großen Dichtern gerechnet, von denen andere inspiriert wurden.² Es besteht eine Verbindung zwischen Orpheus und Apollon, die nicht übersehen werden darf.³

Sollte Orpheus eine Personifikation sein, so ist er eher eine Verkörperung der orphischen Dichtung als eine der orphischen Gemeinschaft; dies zeigt uns eindringlich, in wie alte Zeit letztere hinaufgeht.⁴ Eine ähnliche, offenbar erdichtete Gestalt ist Musaios, der oft zusammen mit Orpheus genannt wird; der Unterschied besteht darin, daß dem Orpheus Mysterien, dem Musaios aber vor allem Orakel zugeschrieben werden, jedoch auch eine Theogonie und bei Platon eine Schilderung des glücklichen Jenseits als einer ständigen Trunkenheit. Eine Vermischung dieser beiden Gestalten, denen Orakel und Gedichte, die eine mystische Lehre verbreiteten, zugeschrieben wurden, und auch ihre Vermischung mit den vorher behandelten Wundermännern war unvermeidlich; für Euripides ist Orpheus ein Zauberer.⁵ Es gibt ein umfangreiches Verzeichnis orphischer Verfasser und Schriften, das wir alexandrinischer Gelehrsamkeit verdanken.⁶ Es erübrigt sich, auf die Namen einzugehen; es ist nur zu bemerken, daß viele Verfasser aus Sizilien und Großgriechenland erwähnt werden, denn dort waren orphische und verwandte Lehren sehr verbreitet. Die frühesten Zitate stehen bei Platon, orphische Gedichte werden aber schon vor ihm des öfteren erwähnt, z. B. von Euripides, der ihre Nebelhaftigkeit rügt.⁷ Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die orphischen Schriften sich in einem fließenden Zustand befanden, wie überhaupt der ganze Komplex von Gedichten, welche mystische Lehren, Orakel, Beschwörungen usw. enthielten. Bei Suidas ist zu lesen, daß der athenische Logograph Pherekydes, der im 5. Jahrhundert lebte, die orphi-

Transact. of the American Philol. Association LXII, 1931, S. 11 f. Die Sonnenverehrung stammt aus der Religion der Thraker, in welcher die Sonne einen hervorragenden Platz einnahm, Sophokl. fr. 523 Nauck² u. a. Was sonst von Krüger als Beweis seiner Theorie angeführt wird, ist hinfällig; s. Nilsson a. a. O. S. 226 bzw. S. 679.

¹ Diese von Nilsson a. a. O. S. 193 bzw. S. 643, nach Eur., Alc. V. 965, entgegen der andersartigen Deutung Roberts, Arch. Jahrb. XXXII, 1917, S. 146 ff., gegebene Erklärung wird bestätigt durch ein Vasenbild und eine Gemme aus der Sammlung von A. B. Cook (Taf. 49, 3), welche Guthrie a. a. O. Taf. 5 u. Abb. 8 S. 39, veröffentlicht hat; das vorher erwähnte Bild ebd. Abb. 7 S. 38 u. RL. III S. 1178 Abb. 3. Vgl. Kern, Gnomon XI, 1935, S. 474. Abbildungen bei Cook, Zeus, III Taf. XVI u. Abb. 35 ff.; er

deutet das Bild auf einen Besuch Apollons bei dem lesbischen Orakel des Orpheus.

² Plat., de leg. VIII p. 829 E; Ion p. 536 B; Apol. p. 41 A = Kern, Orph. Fr. 12 und Test. 244, 138.

³ Von Apollon gesandt Pind., Pyth. IV V. 176 = Kern, Orph. Fr. Test. 58, mehr Test. 22.

⁴ Oben S. 621 wurde die Vermutung ausgesprochen, daß Hesiod, Theog. V. 27 f., sich auf orphische Theogonien beziehen könne. Dem widerspricht nicht, daß die uns bekannten orphischen Theogonien von Hesiod abhängen; es hat einander kreuzende Einflüsse gegeben.

⁵ Eur., Alc. V. 962; Kykl. V. 646 = Kern, Orph. Fr. Test. 82 u. 83.

⁶ Suidas s. v. Ὀρφεύς = Kern, Orph. Fr. Test. 222 u. 223; s. Bd. II S. 233.

⁷ Eur., Hipp. V. 952 = Kern, Orph. Fr. Test. 213.

schen Schriften gesammelt hat. Wichtiger ist die Tätigkeit des am Hofe des Peisistratos lebenden Onomakritos, denn auf den Nachrichten über ihn beruht die geläufige Meinung, daß der Orphizismus im 6. Jahrhundert in Blüte stand und von dem Tyrannen begünstigt wurde. Herodot erzählt, daß Onomakritos von Hipparchos ausgewiesen wurde, weil er von Lasos bei der Fälschung der Orakel des Musaios ertappt wurde;¹ Suidas und Plutarch erwähnen seine Orakel.² Er hat offenbar Sammlungen der vielen damals zirkulierenden Orakel angelegt – man erinnere sich der Orakelsammlung der Peisistratiden (o. S. 620) –, welche er durch eigene Zusätze vermehrte. Von einem solchen Mann kann man es wohl annehmen, daß er auch den orphischen Schriften sein Interesse entgegenbrachte und sie sammelte. In dem erwähnten Verzeichnis orphischer Schriften wird ihm eine Τελευταί betitelte Schrift zugeschrieben, von der sonst nichts bekannt ist. Seine Orphica werden von Sextus Empiricus erwähnt, und Tatian u. a. sagen, daß die sog. orphischen Gedichte von ihm verfaßt seien.³ Aristoteles spricht von den sogenannten orphischen Schriften; es ist leider nicht ganz klar, ob die Anmerkung des Philoponos – Aristoteles erwähne sie in dieser Weise, weil zwar die Lehre von Orpheus stamme, die Schriften aber nicht, sondern von Onomakritos verfaßt seien – aus Aristoteles selbst geschöpft ist.⁴ Bezüglich des Inhalts berichtet Sextus, daß Feuer, Wasser und Erde als der Anfang von allem bezeichnet worden seien – Ausdrücke, die selbstverständlich philosophisch zurechtgelegte Umschreibungen der Götternamen einer Kosmogonie sind. Einige weitere Notizen verdanken wir Pausanias. Onomakritos ließ wie Hesiod die Chariten Töchter des Zeus und der Eurynome sein und gab ihnen dieselben Namen wie jener. Er rechnete Herakles zu den Idäischen Daktylen und erzählte, daß Musaios von Boreas (den Hypoboreern?) die Fähigkeit zu fliegen erhalten habe. Die besonders wichtige Stelle über die Zerreißung des Dionysos durch die Titanen muß für eine spätere Erörterung aufgespart bleiben.⁵ Daß das einzige Fragment, das ausdrücklich den Orphika des Onomakritos zugeteilt wird, Ähnlichkeit mit der Theogonie des Hesiod aufweist, ist beachtenswert, denn es zeigt, daß die Orphiker die epische Poesie für ihre Zwecke ausbeuteten und umarbeiteten; später werden orphische Argonautika erwähnt; die Hadesfahrt schließt an die Nekyia der Odyssee an. Auch die Notizen des Pausanias stammen aus einer Theogonie. Solche Schriften wurden Orpheus und Musaios zugeschrieben, Onomakritos sammelte und bearbeitete die fließende Masse solcher Schriften und Orakel. Er ist in der Tat eine für die ausgehende archaische Zeit charakteristische Gestalt.

¹ S. weiter Nilsson, *Cults etc.* S. 131 f.

² Herodot VII 6; Suidas s. v. Ὀρφεύς; Plut., de Pyth. orac. p. 407 B = Kern, *Orph. Fr. Test.* 223 u. 185.

³ Sext. Emp., *Pyrrh. hypot.* III 30; *adv. phys.* I 361; Tatian, *adv. graec.* 41 = Kern, *Orph. Fr. Test.* 191 bzw. 183.

⁴ Aristot., *de anima* A 5 p. 410 b, ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεισι; dazu Philoponos z. St. (Kern, *Orph. Fr. Test.* 188) λεγόμενοις εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως

εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει· αὐτοῦ μὲν γὰρ εἰσι τὰ δόγματα. ταῦτα δὲ φησιν (ms. φασιν, corr. Trincavellius) Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεισι καταθεῖναι. Vgl. Rohde, *Psyche* II S. 111 f. Nach Cic., *de nat. deor.* I 107, lougnote Aristoteles die Existenz des Orpheus; die sog. orphischen Schriften kannte er wohl.

⁵ Paus. IX 35, 5; VIII 31, 3; I 22, 7; VIII, 37, 5 = Kern, *Orph. Fr. Test.* 192–195; über die letzterwähnte Stelle s. u. S. 685 f.

Im 5. und zu Anfang des 4. Jahrhunderts sind die Hauptquellen Pindar, Platon und für die Kosmogonie Aristophanes. Die Beziehung auf den Orphizismus wird oft nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern ist zu erschließen, so daß die betreffenden Stellen besonders erörtert werden müssen, wobei man immer darauf zu achten hat, daß es verwandte Strömungen gab. Der Orphizismus war damals der Verachtung anheimgefallen und in die Hände von Bettelpriestern und Scharlatanen geraten. Die tiefer Blickenden, wie Pindar und Platon, waren aber für seine großen Gedanken empfänglich, und es ist sehr unrichtig, Platon auf Grund seines Angriffes auf die Bettelpriester Verachtung für den Orphizismus überhaupt zuzuschreiben; an anderen Stellen bekundet er eine hohe Schätzung des Orpheus.¹

2. Die orphische Kosmogonie und Anthropogonie. Die orphische Theogonie gehört derselben Gattung an wie die hesiodeische; sie ist eine in mythische Form gekleidete Kosmogonie, fügt aber etwas Neues hinzu, indem sie auch eine Anthropogonie, eine Schöpfungsgeschichte des Menschen mitteilt, und zwar in einer Weise, die für die orphische Religion grundlegend ist. Der Streit um die orphische Theogonie² stand lange im Vordergrund der Forschung; deren Überlieferung und wahrscheinlich auch deren Entstehung sind so spät, daß hier nicht der Platz ist, auf sie einzugehen oder eine abgerundete Darstellung von ihr zu geben; hier handelt es sich um die Frage, inwieweit sie in gewissen Grundzügen schon der alten Zeit angehört; das ist der Fall, obgleich in Einzelheiten vieles umgearbeitet sein mag. So bleibt es unsicher, wann die Zeit, Chronos, Aion, als Urprinzip an den Anfang gestellt wurde; dies wird oft aus der persischen, zervanistischen Religion³ hergeleitet. Daß sich die orphische Theogonie an Hesiod anschließt, wurde oben bemerkt. Eins aber ist neu: das Weltei. Daß die Welt aus einem geborstenen Ei entstanden sei, ist ein durch die ganze Welt verbreiteter Mythos; das Ei, das als lebloses Ding, als ein Stein erscheint, aus dem aber rätselhafterweise ein Lebewesen hervorkommt, erschien als der beste Vermittler zwischen dem Stoff und den Lebewesen, zwischen dem Chaos und dem Kosmos; die Orphiker haben es sicher dem volkstümlichen Glauben entlehnt. Sonst weht derselbe Geist in beiden Theogonien. Besonders bemerkbar macht sich dies in der Erzählung Hesiods, wie Zeus seine erste Gemahlin, Metis, die Weisheit, verschluckte, damit sie nicht einen Sohn gebäre, der stärker sei als er und ihn vom Himmelsthron stürze; er gebiert selbst das Kind der Metis, Athena, aus seinem Scheitel⁴ – ein aus bekannten Motiven erdichteter Mythos, der zugleich in klügelnder Weise die allumfassende Weisheit des höchsten Gottes erklären will. Dasselbe Motiv hat die orphische Theogonie sich angeeignet, indem sie

¹ An der hierfür ausgenutzten Stelle, Plat., de rep. II p. 364 E, unvollständig Kern, Orph. Fr. 3, steht in Wirklichkeit nicht, daß die Bettelpriester Orphiker waren, sondern daß sie Homer im Munde führten und Bücher des Orpheus und des Musaios besaßen, nach deren Vorschriften sie opferten; das ist immerhin ein Unterschied.

² Siehe o. S. 680; eine gute Zusammen-

fassung bei Guthrie (zitiert S. 679 A. 1) S. 69 ff.

³ Z. B. Guthrie S. 86 f. Über den Zervanismus s. z. B. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch d. Religionsgeschichte⁴, 1925, II S. 264 f.; Ed. Meyer, Ursprung u. Anfänge des Christentums, 1921, II S. 83 ff.

⁴ Hesiod, Theog. V. 886 ff.

Zeus den eigentlichen Schöpfergott, den aus dem Weltei entstandenen zweigeschlechtigen Phanes, verschlucken läßt, so daß dem Zeus, trotzdem er nicht an den Anfang gestellt wird, seine überragende Stellung bewahrt bleibt. Das Alter dieses Mythos ist nicht zu entscheiden, da Phanes erst in späteren Zeugnissen erscheint.

Phanes nimmt eigentlich dieselbe Stellung ein wie Eros in der Kosmogonie des Hesiod, und Eros entsteht aus dem Weltei in der Kosmogonie, die Aristophanes in den Vögeln vorträgt¹ und die sich als Parodie an ein wohlbekanntes, mit Recht als orphisch betrachtetes Vorbild anlehnen muß. Chaos, Nacht, Finsternis und Tartaros existierten schon, als es weder Erde noch Luft noch Himmel gab. Die Nacht gebar im Schoß der Finsternis ein Windei, aus dem der strahlende, geflügelte Eros, den schnellen Luftwirbeln gleichend, entstand. Der letzte Ausdruck erinnert an den König Wirbel in den Wolken; wichtig sind die Erwähnung des Windeis und der hochtrabende, hieratische Stil, der sich als Parodie eines orphischen Gedichts verrät. Andere alte kosmogonische Mythen wurden auch hinzugezogen.² Platon sagt, daß nach Orpheus Okeanos mit der ehelichen Vereinigung begann und sich mit seiner Schwester Tethys vermählte. Daß die Welt aus dem Wasser entsteht, ist eine alte Vorstellung, die in der Ilias (Ξ 201) erscheint; wie sie in die orphische Kosmogonie eingepaßt war, ist unklar. Wichtiger ist, daß Platon an einer anderen Stelle dem Orpheus den Vers zuschreibt:³

ἐκτῇ δ' ἐν γενεῇ καταπαύσατε κόσμον αἰδιῆς.

Orpheus zählte also sechs Generationen der Götter. Daß die orphischen Gedichte mehr als andere in den Greuelthaten schwelgten, die von Kronos und Zeus erzählt wurden, berichtet Isokrates;⁴ sie waren solchen Mythen noch mehr als Hesiod geneigt. Wenn, wie es aller Wahrscheinlichkeit nach der Fall war, die Orphiker das Weltalter des Chaos und das des Eros, d. h. die Entstehung des Kosmos, vor die Generationen des Uranos, des Kronos und des Zeus setzten, so ist dann die sechste Generation die des Dionysos, die spezifisch orphische, was mit der später bezeugten orphischen Lehre übereinstimmt.⁵

Der Nachweis dieses sechsten, dem Dionysos gehörigen Weltalters ist für die grundsätzliche Übereinstimmung des Orphizismus der Frühzeit mit dem aus der Spätantike überlieferten entscheidend. Pausanias sagt, daß Onomakritos von Homer den Namen der Titanen übernommen und für Dionysos Orgien eingerichtet und gedichtet habe, daß ferner die Titanen die Urheber

¹ Aristoph., Av. V. 690 ff. = Kern, Orph. Fr. 1.

² W. Staudacher, Die Trennung von Himmel und Erde. 1942, S. 77 ff., trägt die Ansicht vor, daß die orphische Kosmogonie zuerst aus einer Nyx- und einer Eiksmogonie zusammengeschweißt wurde, die letztere nahm mithrazistische Elemente auf; aus Hieronymos und Helianikos rekonstruiert er eine Vorstufe der rhapsodischen Theogonie, die alles in sich aufnahm.

³ Plat., Crat. p. 402 B, bzw. Phileb. p. 66 C = Kern, Orph. Fr. 15 u. 14. An dem Wort κόσμος hat man viel herumgeändert, z. B. θεσμός, ὄμιον; Plutarch, de ei, p. 391 D, der den Vers zitiert, hat θεσμός. κόσμον ist aber sehr einleuchtend auf die ordnende Darstellung der Welterschöpfung zu beziehen, welche das Gedicht geben wollte.

⁴ Isokr. XI 38 = Kern, Orph. Fr. 17; vgl. Loebbeck, Aglaophamus S. 602 f.

⁵ Guthrie a. a. O. S. 79 ff.

(αὐτουργούς) der Leiden des Dionysos gewesen seien.¹ Das Zeugnis ist so spät, daß man es als untergeschoben bezeichnen kann, wenn man die Bedeutung des Orphizismus für die alte Zeit leugnen will. Nun sagt Platon an einer bekannten Stelle, daß diejenigen, welche den Eid, die Treue und die Götter überhaupt mißachten, τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν zeigen und nachahmen.² Um die Beziehung dieser offenbar sprichwörtlichen Wendung auf die angeborene böse Natur des Menschen zu erklären, reicht der Mythos vom Kampf der Titanen mit den Göttern nicht aus; die Titanen sind in diesem keineswegs die Vertreter des bösen Prinzips, sonst hätte Aischylos seinen Prometheus nicht dichten können. Begreiflich wird dieser Ausdruck allein im Licht der orphischen Lehre, nach der die Titanen das Dionysoskind zerrissen und die Glieder verschlangen und der Mensch aus dem Ruß in dem von den vom Blitz des Zeus erschlagenen Titanen aufsteigenden Dampf³ geschaffen worden ist, so daß er sowohl einen Teil der bösen titanischen Natur wie einen der göttlichen dionysischen in sich trägt. Dieses Kernstück der orphischen Lehre geht also auf die alte Zeit zurück.⁴ Es herrscht Feindschaft zwischen Orpheus und Dionysos, der die thrakischen Bassarai gegen jenen hetzte. Platon zitiert nach den περὶ τὰς τελετὰς den bekannten Spruch „πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δέ τε παῦροι“, der allerdings zuerst von Olympiodoros ausdrücklich als orphisch bezeichnet wird;⁵ aber auch Platon muß auf

¹ Paus. VIII 37, 5 = Kern, Orph. Fr. Test. 194. Erst bei Nonnos wird der von den Titanen zerrissene Dionysos Zagreus genannt. Die erste Erwähnung des Zagreus fand sich in der Alkmaionis, Et. m. s. v., fr. 3 Kinkel: πότνια Γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων. Aischylos nannte ihn Sohn des Hades und vielleicht Pluton, fr. 5 u. 228 Nauck². In dem Hymnus der Mysterien des Zeus Idaios aus den Kretern des Euripides, fr. 472 Nauck², wird ihm die Omophagie zugeschrieben. Dieses oft behandelte Lied zeugt von einem so weitgehenden Synkretismus, daß es nicht verwendbar ist, obgleich es oft als Zeugnis für den Orphizismus angeführt wird. Vgl. Guthrie a. a. O. S. 111 ff., dessen kretischer, chthonischer Gott kaum wahrscheinlich ist. Zagreus kann aus der Geschichte des älteren Orphizismus ausscheiden. Er scheint ein Gott der Unterwelt zu sein und wurde vermutlich als solcher dem Dionysos in den Mysterien angenähert. Vgl. Heraklit, fr. 15 Diels, ὠντὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτε φ μαίνονται καὶ ληναίζουσιν; vgl. A. Lesky, Dionysos und Hades, Wiener Studien LIV, 1936, S. 24 ff. Linforth a. a. O. S. 350, meint, daß die Stelle erst später dem Onomakritos zugeschrieben wurde. Der Name Ζαγρεὺς erklärt sich aus der Glosse bei Hesych s. v. ζάγρη· βόθρος, λάπιδον (Fallgrube für Tiere).

² Plat., de leg. III p. 701 B = Kern, Orph. Fr. 9. Linforth a. a. O. S. 339 ff., bezieht die Worte auf den Kampf der Ti-

tanen mit den Göttern; der offene Kampf reimt sich schlecht mit der Beschreibung im Vorhergehenden von denen, die eine solche Natur zeigen.

³ So steht es bei Olympiodor p. 2, 27 Norvin: καὶ τούτους ὀργισθεῖς ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους, worauf Linforth S. 327 aufmerksam gemacht hat; es ist also nicht korrekt zu sagen wie gewöhnlich: aus der Asche der Titanen.

⁴ H. J. Rose, The Ancient Grief, Essays to G. Murray, 1936, S. 79 ff., deutet das παλαιὸν πένθος bei Pindar, fr. 133 Bergk⁴ (s. u. S. 692), auf den Kummer der Persephone über ihren ermordeten Sohn Dionysos-Zagreus; ders., The Grief of Persephone, HThR, XXXVI, 1943, S. 247 ff.; Antwort auf die Kritik Linforths ebd. S. 345 ff. Er hat einen Vorgänger in S. Reinach, Une allusion à Zagreus dans un problème d'Aristote, Rev. arch. 1919, I S. 162 ff. = Cults, Mythes et religions, V S. 61 ff.; Ps.-Arist. probl. III, 43, διὰ τὸ οὐ νόμος τὸ ἐφθὸν ὁπταῖν· πότερον δὲ διὰ τὰ λεγόμενα ἐν τῇ τελετῇ; er verweist auf Clem. Alex. Protrept. II 18 p. 15 P, nach dem die Titanen das Dionysoskind in dieser Weise behandelten, und nimmt den Zagreusmythos in Anspruch für die eleusinischen Mysterien.

⁵ Plat., Phaed. p. 69 C; Olympiodoros z. St. p. 48, 20 Norvin = Kern, Orph. fr. 5 u. 235. – Über die Interpolation bei

die Orphiker zielen. Der Spruch will zwischen denjenigen, die äußerlich die Zeichen der dionysischen Mysterien trugen, und denjenigen, die von wirklicher Gottesergriffenheit erfüllt waren, unterscheiden. Seitdem die Orgien gemildert worden waren, nahmen gewisse Leute diese für sich in Anspruch und verachteten die gewöhnlichen Bakchanten. Der wirkliche Grund dieses Gegensatzes wird klar, wenn man sich überlegt, daß der zentrale Ritus der Orgien, das Zerreißen eines Tieres, dessen Glieder roh verschlungen wurden, im orphischen Mythos als das anfängliche Verbrechen betrachtet wurde: das Zerreißen des Dionysoskindes und Verschlingen seiner Glieder durch die Titanen. Dann versteht man den Mythos, daß Orpheus seinen Tod fand, indem er von den Mänaden zerrissen wurde, und die bittere Feindschaft zwischen den Anhängern des Orpheus und denen des Dionysos. Orpheus starb gewissermaßen als Märtyrer seiner Lehre. Das Verhältnis zwischen den beiden Richtungen ähnelt demjenigen zwischen den Juden und den Christen, welche sich die heiligen Schriften jener aneigneten und in einer Weise auslegten, die jenen blasphemisch erscheinen mußte. Andererseits wird, da Dionysos im Mittelpunkt der orphischen Religion steht, so auch verständlich, daß Pausanias sagen kann, daß Onomakritos orphische Mysterien für Dionysos einrichtete.

Hier treffen wir auf den originellsten Teil der orphischen Religionsaschöpfung, auf die Hinzufügung einer Anthropogonie, welche die aus Gutem und Bösem zusammengesetzte Natur des Menschen erklären will, zur Kosmogonie. Einen weiteren Teil dieser Anthropogonie überliefert wiederum Platon. Er sagt, daß der Körper ($\sigma\omega\mu\alpha$) von einigen das Grab ($\sigma\eta\mu\alpha$) der Seele genannt werde, weil sie in ihm gegenwärtig begraben sei. Nachdem er eine andere Etymologie (aus $\sigma\eta\mu\alpha\iota\epsilon\iota\upsilon\nu$) angeführt hat, fährt er fort: $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota\ \mu\omicron\iota\ \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \theta\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota\ \omicron\iota\ \acute{\alpha}\mu\phi\iota\ \text{'}\text{Ο}\rho\phi\acute{\epsilon}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \tau\omicron\ \delta\upsilon\omicron\mu\alpha$, $\acute{\omega}\varsigma\ \delta\iota\kappa\eta\nu\ \delta\iota\delta\omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \acute{\omega}\nu\ \delta\eta\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha\ \delta\iota\delta\omega\varsigma\iota$, $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\beta\omicron\lambda\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$, $\acute{\epsilon}\nu\alpha\ \sigma\acute{\omega}\zeta\eta\tau\alpha\iota$ (in Verwahrung gehalten wird), $\delta\epsilon\sigma\mu\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\kappa\omicron\nu\alpha$. $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \omicron\upsilon\acute{\nu}\ \tau\eta\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$, $\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \delta\upsilon\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$, $\acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\tau\epsilon\iota\sigma\eta\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\phi\epsilon\iota\lambda\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha$, $\sigma\omega\mu\alpha$ (d. h. Gefängnis).¹ Wir kommen auf diese wichtige Stelle noch zurück (u. S. 694); vorläufig sei nur bemerkt, daß hier dieselbe Anschauung zum Vorschein kommt, nach welcher der Körper der böse Teil des Menschen, seine titanische Natur, die Seele der gute, göttliche Teil ist. An erster Stelle muß der Vegetarismus der Orphiker, oder richtiger ihr Verzicht auf das Schlachten von Tieren, besprochen werden — eine Enthaltensamkeit, die sehr auffallend gewirkt haben und als sehr eigentümlich betrachtet worden sein muß, da das frohe Mahl vom Fleisch des geopfertem Tieres sonst ein hervorragender Teil des Götterkults war. Euripides spricht verächtlich vom Vegetarismus der Orphiker, Aristophanes sagt, daß Orpheus Weihen und Enthaltensamkeit vom Töten lehrte, Herodot erwähnt das Verbot wollener Kleider, und Platon bezeichnet beide Vorschriften als orphische Lehren.² Das Verbot, Tiere zu töten, hatte für die Orphiker einen

Herodot II 81 = Kern, Orph. Fr. Test. 216, die als ein Hauptzeugnis für die Identität der orphischen und der dionysischen Mysterien gilt, s. Wilamowitz, G. d. H. II S. 189 A. 1, und zuletzt Rath-

mann, Philol. Wochenschrift 1934 S. 1178 ff.

¹ Plat., Crat. p. 400 C = Kern, Orph. Fr. 8.

² Eur. Hipp. V. 952; Aristoph., Ran.

tieferen Sinn, sei es, daß es sich aus ihrer Ansicht von der Unreinheit des Körpers herleitete, sei es, daß es mit ihrem Glauben an die Seelenwanderung zusammenhing.¹

3. Lohn und Strafe in der Unterwelt. Ehe die verwickelte Frage der eigentümlichen und so überaus wichtigen Seelenwanderungslehre erörtert wird, müssen die Vorstellungen vom zweiten Leben, welche unter den Orphikern und in verwandten Kreisen in der älteren Zeit nachzuweisen sind, besprochen werden. Das angeblich älteste Zeugnis ist eine unzuverlässige Anekdote. Als der bettelarme Orpheotelest Philippos behauptete, daß die von ihm Eingeweihten ein glückseliges Leben in der anderen Welt finden sollten, fragte ihn der König Leontychides, der 491–469 regierte, warum er dann nicht gleich stürbe, um seiner Armut ledig zu werden.² Die Hauptquelle ist wieder Platon, und zwar die Stelle, wo er das Treiben der Winkelpriester schildert.³ Musaïos und sein Sohn, sagt er, lassen die Frommen im Hades ein Symposion feiern, indem sie eine ewige Trunkenheit für den schönsten Lohn der Tugend halten. Sie teilen ihnen aber noch größere Gaben der Götter zu, nämlich daß der Fromme und Eidestreue sein Geschlecht und Kindeskind zurücklassen wird. Die Unfrommen und Ungerechten vergraben sie im Hades im Schlamm und zwingen sie, Wasser in einem Sieb zu tragen, und noch während des Lebens lassen sie sie einem schlechten Ruf anheimfallen. Wer der Sohn des Musaïos ist,⁴ sagt Platon nicht; es ist auch recht gleichgültig, denn wenn die folgenden Worte auch nicht rein orphisch sind, so sind sie mit der orphi-

V. 1032; Herodot II 81 (vgl. o. S. 686 A. 5); Plat., de leg. VI p. 782 C = Kern, Orph. fr. Test. 213, 90, 212; Platon gebraucht folgende Wörter: ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.

¹ J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike, RGVV. XXIV, 1935, S. 83ff., legt besonderen Nachdruck auf den Widerspruch zwischen dem Asketismus der Orphiker und der Omophagie, die er ihnen – auf unzulängliche Zeugnisse gestützt, besonders auf das synkretistische Chorlied aus den Kretern des Euripides (s. o. S. 686 A. 1) – zuschreibt, einen Widerspruch, den er in Anschluß an Eisler (a. a. O. S. 94) in höchst gezwungener Weise zu lösen versucht. Die Behandlung dieses Gegensatzes o. S. 687 macht es hier überflüssig, auf ihn einzugehen. Viel richtiger beurteilt er den Ursprung der Fleiscenthaltung in seinen Erörterungen über die Pythagoreer, deren Abhängigkeit von den Orphikern er anerkennt (vgl. u. S. 704 mit A. 5).

² Plut. apophth. lac. p. 224 E, auch dem Antisthenes zugeschrieben; Diog. La. VI 1, 4 = Kern, Orph. fr. Test. 203.

³ Plat., de rep. II p. 363 C ff. = Kern, Orph. fr. 4 u. 3.

⁴ Eine Vase des Meidiasmalers in New York (Gisela Richter, An new vase by the Meidias painter, Bulletin of the Metropolitan Museum XXXIII, Dec. 1938,

S. 262 ff.) stellt den Musaïos in reich gestickter Tracht und von Frauen umgeben dar. Vier von diesen sind als Melpomene, Terpsichore, Erato und Kalliope beschriftet, dazu Aphrodite mit Pothos, Peitho und Harmonia und schließlich Deiope mit dem Kind Eumolpos. Dies bestätigt die auch literarisch überlieferte Angabe, daß Eumolpos Sohn des Musaïos ist, eine Genealogie, die sich aus der Bedeutung der Namen leicht ergab. Sie erscheint zuerst (nach sicherer Ergänzung) im Marmor Parium ep. 15 Z. 27 f. τὰ μυστήρια ἀνέφηγεν ἐν Ἐλευσίνι καὶ τὰς τοῦ [πατρὸς Μ]ουσίου ποιήσας ἐξέθηκεν, ἐτη ΧΗ . . . βασιλεύοντος Ἀθηνῶν [Ἐρεχθέ]ως τοῦ Πανδίουος. Die Gedichte sind nicht auf Eleusis, sondern auf die unter dem Namen des Musaïos umlaufenden Orakelsammlungen u. a. zu beziehen. Es wäre gewagt, aus dieser Genealogie zu schließen, daß Platon unter dem Sohn des Musaïos den Eumolpos verstand und daß die eleusinischen Mysterien sich die Vorstellung von den Unterweltsstrafen angeeignet hatten. Es wäre jedoch nicht unmöglich, daß zu dieser Zeit die Mysten, denen diese Vorstellungen geläufig waren, sie in ihren eleusinischen Glauben hineintrugen; es fing, wie schon bemerkt, ein Synkretismus an, der sich in der Aufnahme dionysischer Elemente zeigt.

schen Lehre doch so gut wie identisch.¹ Sie hängen eng zusammen mit der darauffolgenden Schilderung der orphischen Verkündigung durch die Winkelpriester. Neben dem alten Glauben, daß es dem Gerechten wohlgehen wird, steht ziemlich unvermittelt ein anderer, der von Lohn und Strafe in der Unterwelt weiß, ein hier zuerst auftretender schicksalsschwangerer Gedanke, dessen Ursprung erörtert werden muß. Er kehrt an einer anderen Stelle bei Platon wieder, wo es heißt, daß diejenigen, welche die Weißen eingerichtet haben, keine verächtlichen Menschen sind, sondern in Wirklichkeit seit alters auf rätselhafte Weise andeuten, daß, wer ungereinigt nach Hades kommt, im Schlamm liegen wird, der Gereinigte und Geweihte aber mit den Göttern wohnen soll.² Von dem vielen Schmutz und immerwährend fließenden Schlamm, in dem diejenigen, die gegen Fremde Unrecht begangen, ihre Eltern mißhandelt oder Meineide geschworen haben, liegen werden, spricht auch die Unterweltsschilderung des Aristophanes.³ Ein noch älteres Zeugnis, vielleicht schon dem 7. Jahrhundert angehörig, sind die Verse des Asios von dem Heros, der dem Schlammgefühl entsteigt (o. S. 184). Die Erklärung für die Entstehung des Glaubens an die Unterweltsstrafen liegt, wie oben (S. 678) angedeutet wurde, in dem Wort *ἐν βορβορέν κείσθαι*, das an sich eine einfache Fortsetzung des Erdenlebens bedeutet, aber, ähnlich wie es im Volksglauben nicht selten bezüglich der Iteration vorkommt, zur Strafe wurde und schon wegen des Widerlichen der Vorstellung an sich und noch mehr durch den Gegensatz zur Seligkeit der Eingeweihten in der Unterwelt als Strafe erschien. Die in die eleusinischen Mysterien Eingeweihten glaubten an ihr seliges Los in der Unterwelt, an das Fortfeiern des Weihefestes, von etwaigen Strafen der Nichteingeweihten findet sich keine Spur. Die orphischen Weißen nahmen eine ganz andere Stellung ein. Erstens legten die Orphiker, wie wir sehen werden, besonderen Wert auf die Reinigungen anders als in Eleusis, wo diese nur Vorbereitungen für das Wesentlichere waren, zweitens entwickelten sie eine missionierende Tätigkeit, die auf Gleichgültigkeit oder Widerstand stieß; sie waren religiöse Eiferer, welche sich ihrer höheren Einsicht bewußt waren, im Gegensatz zu den gewöhnlichen Bürgern, welche in den eleusinischen Weißen Erbauung suchten und fanden. Der Gegensatz, den die orphischen Gläubigen zu der ungläubigen Umwelt empfanden, bewirkte, daß sich ihre Gedanken mit den Strafen, welche gerechterweise jene anderen treffen würden, beschäftigten; das Liegen im Schlammgefühl der Ungereinigten war der Ausgangspunkt hierfür.

Einmal entstanden, wurde dieser Glaube bald weiterentwickelt und ausgebaut. Wie stark das Gerechtigkeitsgefühl der Griechen war, lehrt schon Hesiod; es beruhigte sich in der alten Zeit, als das Individuum nur ein Glied in der Kette des Geschlechts war, damit, daß die Strafe, die den Täter im Leben nicht erreichte, seine Nachkommen treffen würde. Wenn aber Solon sagt, daß die unschuldigen Kinder oder das Geschlecht des Missetäters die Übeltat entgelten muß,⁴ so liegt in dem Wort *ἀναίτιοι* der erste Protest gegen

¹ Plut., comp. Cim. et Luc. 1, sagt geradeaus, daß Platon sich hier auf Orpheus bezieht.

² Plat., Phaed. p. 69 C = Kern, Orph. Fr. 5.

³ Aristoph., Ran. V. 145 ff., vgl. V. 273.

⁴ Solon, fr. 13 V. 31 f. Bergk⁴; noch stärker ausgesprochen von Theognis, V. 731 ff.

die alte Anschauung, eine Andeutung der von der Gerechtigkeit gestellten Forderung, daß die Strafe den Täter selbst treffe. Wer etwas verbrochen hat, soll leiden, sagt Aischylos. Dieser Umschwung der Denkweise, der allmählich erstarkte, um in dem von allen Bindungen gelösten Individualismus der Aufklärungszeit zu gipfeln, kam den Anschauungen der Orphiker entgegen. Wie alle religiösen Eiferer waren sie überzeugt, daß sie zu den Gerechten gehörten. Sie kehrten die Notwendigkeit der Reinigungen hervor, und von der Reinigung von Blutschuld ausgehend wurde die Reinheitsforderung auf moralische Reinheit ausgedehnt. Das delphische Orakel gibt schon eine Andeutung dieser Forderung; in dem eleusinischen Lied bei Aristophanes wird sie ausgesprochen; das Gerechtigkeitsgefühl unterstützt sie. Auch die Orphiker haben, dem Zug der Zeit folgend, moralische Forderungen aufgenommen und in ihre Lehre eingefügt, wie wir noch sehen werden; als besondere Eigentümlichkeit der orphischen Moral kam die Enthaltung von Fleisch und vom Töten von Tieren hinzu. Alles dies wirkte zusammen dahin, daß die Unterweltsstrafen auf Verbrechen, für welche der Täter nicht in dieser Welt gebüßt hatte, ausgedehnt wurden. So konnte das Gerechtigkeitsgefühl, das zugeben mußte, daß oft einer im Besitz ungerecht erworbenen Gutes in Frieden starb – ein Problem, das die Gedanken viel beschäftigte –, befriedigt werden; Platon referiert z. B. eine Diskussion darüber in den Sätzen, welche auf die unten (S. 692) zitierten Worte folgen. Dabei trat das alte *ius talionis* in Erscheinung. Platon spricht davon, wie diejenigen, die sich in den Weihen mit solchen Dingen beschäftigten, glaubten, daß die Verbrecher im Hades bestraft werden und daß, wenn jemand auf die Erde zurückkehrt, er die natürliche Strafe erleiden und sein derzeitiges Leben durch die Hand eines anderen ebenso enden muß, wie er selbst jemandem Leid zugefügt hatte.¹ Hier ist das *ius talionis* mit einer Art Seelenwanderung verbunden, auf die unten (S. 691 ff.) zurückzukommen ist. In dem Unterweltsgemälde des Polygnot in der Lesche der Knidier in Delphi sah man einen Mann, der seinen Vater mißhandelt hatte, von diesem erwürgt werden, ein einfaches *ius talionis*.² Die Iteration selbst wird zur Strafe, z. B. in dem mythischen Beispiel des Sisyphos. Sie erscheint in eigentümlicher Weise ausgestaltet in jenem Mythos der im Zusammenhang mit den Danaiden wohlbekannt ist. Wasser in einem Sieb oder einem zerbrochenen Gefäß zu tragen, oder es in ein durchlöcherter Faß zu gießen, ist eine Strafe derjenigen, die sich nicht der Reinigung der Weihen unterzogen haben; sie müssen in der Unterwelt fortwährend, aber stets vergeblich Wasser für das Reinigungsbad zusammentragen, das sie im Erdenleben verschmährt haben. Polygnot malte auch diese Szene, und Vasenbilder zeigen, daß die Vorstellung hoch bis ins 6., vielleicht ins 7. Jahrhundert hinaufgeht.³ Die von den Göttern bestraften mythischen Verbrecher,

¹ Plat., de leg. IX p. 870 E.

² Paus. X 28, 4.

³ An einer Stelle des Gemäldes von Polygnot sah man eine junge und eine alte Frau, welche Wasser in zerbrochenen Tonscherben trugen und durch eine Inschrift als *αἰῶνες* bezeichnet waren (Paus. IX 31, 9), an einer anderen eine Frau, einen

Greis, einen Jüngling, eine alte und eine junge Frau, welche Wasser trugen; die alte Frau hatte ihren Krug zerbrochen und goß den Rest des Wassers in das Faß (ebd. 11). Die Bemerkung des Pausanias, daß das diejenigen seien, welche die eleusinischen Weihen verachtet haben, ist richtig, wenn man von der Spezifizierung auf

welche schon die homerische Nekyia in die Unterwelt versetzt hatte, lieferten ihren Beitrag zur Ausgestaltung des Bildes, und so nimmt es nicht wunder, daß man schließlich dahin gelangte, auch Strafen, wie sie von der irdischen Gerechtigkeit vollstreckt wurden, auf die Unterwelt zu übertragen. Auf dem Gemälde des Polygnot war ein Tempelräuber zu sehen, der von einer Frau mit Gift und auf andere Weise bestraft wurde.¹

So wurde die Vorstellung von den Unterweltsstrafen ausgebaut, die keineswegs nur orphisch war, sondern überhaupt festen Fuß in den Gemütern gefaßt hatte, worauf nochmals (S. 815 ff.) zurückzukommen ist. Den Strafen entsprach andererseits die Seligkeit. In der oben (S. 688) angeführten Platonstelle besteht sie in einem Festmahl,² was geringschätzig als ewige Trunkenheit bezeichnet wird. Doch sollte man nicht so verächtlich von einer Vorstellung sprechen, die dem einfachen Menschen natürlich ist und noch in den Gemälden der Katakomben wiederkehrt. Was die in Eleusis Eingeweihten von dem Leben in der Unterwelt hielten, haben wir schon gesehen (o. S. 673 f.), und auf die Schilderung des Pindar kommen wir noch zurück (S. 692 f.). Über den spezifisch orphischen Glauben wissen wir weiter nichts; es nähme einen nicht wunder, wenn die Orphiker mehr von den Strafen ihrer Feinde als von ihrer eigenen Seligkeit verkündet hätten. Wahrscheinlich haben die Strafen, schon deshalb, weil die homerische Nekyia sicher für die orphischen Gedichte von den Hadesfahrten wie für das Gemälde des Polygnot das Vorbild abgegeben hat, den breitesten Platz in den orphischen Unterweltsgedichten eingenommen. Es gab wenigstens eines und wohl mehrere mit dem Titel *κατάβασις εἰς Ἅϊδου*, deren Held wohl Orpheus war.³

4. Die Seelenwanderung. Wie ein schon (S. 690) angeführtes Zitat aus Platon zeigte, verband sich die Vorstellung von den Strafen, die in einem zweiten Leben den Schuldigen treffen sollten, mit der Lehre von der Seelenwanderung. Mit Sicherheit kann man sagen, daß diese Lehre spätestens am Ende der archaischen Zeit in Griechenland aufgetreten ist; woher sie kam und von wem sie zuerst verkündet wurde, ist eine lebhaft diskutierte Frage.

Eleusis absieht. Eine Vase in München (RL. I S. 950; Harrison, *Proleg.* S. 617 Abb. 166) zeigt vier kleine geflügelte Eidola, welche an einem großen Pithos hinaufklettern, um Wasser hineinzugießen; Sisypchos, der danebensteht, beweist, daß die Szene in die Unterwelt verlegt ist. Eine etwas jüngere schwarzfigurige Vase in Palermo zeigt kleine Männer und Frauen, welche mit Wasserkrügen herbeilaufen, um ebenso Wasser in einen großen Pithos zu gießen; unter ihnen befindet sich Oknos mit seinem Esel (Harrison a. a. O. S. 618 Abb. 167; besser bei G. Méautis, *L'âme hellénique d'après les vases grecs*, 1932, Taf. XLIV u. XLV). Oknos erschien auch auf dem Gemälde des Polygnot (Paus. X 29, 1 f.). Die nutzlose Arbeit, die für ihn und andere Unterweltsgestalten bezeichnend ist, führt F. Boll, *Oknos*, *AfRw.*

XIX, 1919, S. 151 ff., auf eine charakteristische Eigentümlichkeit der Traum-erlebnisse zurück. – Ausführlich mit vielen Abbildungen Cook, *Zeus* III S. 355 ff.

¹ Paus. X 28, 5, *ἱερὰ σεσληγκώς ἀνὴρ ὑπέσχεε δίκην· γυνὴ δὲ ἡ κολλάζουσα αὐτὸν φάρμακα ἄλλα τε καὶ ἐς αἰκίαν οἶδεν ἀνθρώπων*, was etwas dunkel ist. Die Frau würde man später eine Erinys nennen.

² Über die kyrenäischen Vasen, welche unrichtig auf das *συνπόσιον τῶν ὁσίων* gedeutet werden, s. S. 196 A. 3.

³ E. Norden, *Vergils Aeneis* Buch VI, 1903, S. 156 u. 231, macht den scharfsinnigen Versuch, nachzuweisen, daß Vergil eine solche, noch vor der hellenistischen Zeit verfaßte Katabasis benutzt hat; vgl. ders., *Orpheus und Eurydike*, *Sitz.-Ber. Akad. Berlin* 1934 S. 659 ff. S. Nachtrag.

Die recht allgemeine Ansicht, daß die Lehre aus pythagoreischen Kreisen stammt, ist nicht richtig (u. S. 701), und was die Orphiker anbelangt, so wird sie diesen in den älteren Zeugnissen nicht direkt zugeschrieben. Platon z. B., für dessen Philosophie die Annahme der Unsterblichkeit der Seele grundlegend ist, beruft sich, wo er von ihr und der Seelenwanderung spricht, auf ein altes Wort und auf die Priester und Priesterinnen, denen ihr Vorhaben am Herzen liegt, sowie auf die wirklich göttlich inspirierten Dichter.¹ Die Seelenwanderungslehre wurde in den Mysterien gelehrt, und freilich liegt es nahe, in diesem Zusammenhang besonders an die verbreitetsten von allen, die orphischen, zu denken.² Pherekydes von Syros wird als ihr Urheber genannt.³ Der erste Zeuge ist aber für uns Pindar, den die Seelenwanderung stark beschäftigt hat. In den von Platon a. a. O. zitierten Versen⁴ heißt es, daß Persephone die Seelen derjenigen, für welche sie die Vergeltung alten Kummers (ποινὰν παλαιοῦ πένθους) entgegennimmt, im neunten Jahre wieder ans Licht der Sonne hinaufsendet; aus ihnen gehen herrliche Könige und Männer stark an Kraft und groß an Weisheit hervor, welche künftig von den Menschen ἥρωες ἄγνοί genannt werden. Das Rätsel liegt in dem Wort πένθος, das Rose auf den Kummer der Persephone deuten will;⁵ jedenfalls ist der Glaube an die Seelenwanderung hier klar ausgesprochen. Wichtiger und zugleich schwieriger ist die bekannte Stelle in der Ode auf Theron.⁶ Wenn wir vorläufig die ersten Verse, welche besondere Schwierigkeiten bieten, beiseite lassen, so sagt Pindar, daß die Guten in der anderen Welt leben werden, ohne sich mit der Erde oder dem Meer abzumühen; die Eidestreuen werden ohne Tränen ihr Leben mit den Göttern verbringen. Die anderen werden einen Schmerz erleiden, der nicht geschaut werden kann. Diejenigen, welche es vollbracht haben, dreimal an beiden Orten weilend, ihre Seele von Ungerechtigkeit fernzuhalten, wandern den Weg des Zeus am Turm des Kronos vorüber und gelangen zu den Inseln der Seligen, wo Rhadamanthys herrscht,

¹ Plat., Phaed. p. 70 C; Men. p. 81 A f., wo er mit dem gleich zu besprechenden Pindar-Zitat fortfährt; de leg. IX p. 870 D, s. o. S. 690. Soph., Oed. Col. V. 1226, βῆναι κείθεν θέν περ ἤκει wird auf die Erde bezogen; vielleicht auf die Unterwelt, vgl. V. 1221 "Αἰδός μοῖρα.

² Aristot., de anima I 5, 15 p. 410 B = Kern, Orph. Fr. 27, teilt aus den sog. orphischen Epen den Glauben mit, daß die Seele von den Winden getragen mit dem Atem vom Universum her in den Körper eingehe, was mit dem Volksglauben, daß die Befruchtung durch den Wind geschieht, in Einklang steht; s. Riess in PW. I S. 42 ff.; Schol. Nicandr. Alexipharm. V. 560; schon Y 223 werden die Stuten von Zephyros befruchtet. Zum Vergleich heranzuziehen ist die Überlieferung, daß die Tritopatores, welche auch in den orphischen Lehren vorkommen, zugleich Vorväter und Windgeister sind, Demon bei Suidas u. a.; mehr bei Cook, Zeus III S. 112 f.; vgl. Cumont, Recherches sur le

symbolisme funéraire, 1942, S. 110. Dieser Glaube erklärt den Ausdruck Windei, Aristot., Hist. an. VI 2, 5 p. 559 B, u. a. Damit hängt ferner der Glaube zusammen, daß die Seelen in die Luft aufsteigen, z. B. in dem Epigramm auf die bei Potidea Gefallenen, IG. I² 945, αἰθήρ μεμ ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθόν; bzw. vom Wind zerstreut werden, Plat., Phaed. p. 77 D. Diese Vorstellung geht gut mit dem Seelenwanderungsglauben zusammen, muß jedoch nicht unbedingt mit diesem verbunden sein.

³ Suidas s. v.; Civ., Tusc. I 38 = 71 A 2 u. 5 Diels.

⁴ Pindar, fr. 133 Bergk⁴. Vgl. u. S. 747.

⁵ In dem o. S. 686 A. 4 angeführten Aufsatz, in dem er den orphischen Charakter des Fr. 133 nachweisen will.

⁶ Pind., Ol. II V. 62 ff.; vgl. u. a. E. Norden, Vergils Aeneis Buch VI, 1903, S. 36 ff.; A. Dieterich, Nekyia, 1893, S. 109 ff.; Rose a. a. O. S. 92 f.

der Beisitzer des Zeus. Die Schilderung ihres Glücks ist hier wie in einem anderen Fragment¹ der Vorstellung eines zum Schlaraffenland gewordenen Elysion entnommen. Die vorangehenden Verse sind sehr verschieden interpretiert worden; wenn man aber an dem überlieferten Text festhält und den Zusammenhang mit dem folgenden beachtet,² ergibt sich als Sinn: so wie die ruchlosen Seelen gleich an die Oberwelt zurückgesandt und dort bestraft werden, so werden in der Oberwelt begangene Verbrechen in der Unterwelt streng bestraft. Jene ruchlosen Seelen sind diejenigen, welche sich in der Unterwelt nicht vom Bösen fernhalten und nach den drei Lebensperioden nicht auf die Inseln der Seligen gelangen können; sie erhalten in der oberen Welt, wohin sie unmittelbar zurückgesandt werden, ihre Strafe. Die Bestrafung in der oberen Welt kehrt an einer Stelle bei Platon wieder (o. S. 690), obgleich sie dort die bei einer früheren Existenz in der Oberwelt begangenen Verbrechen betrifft; sie stützt sich auf den alten Glauben, daß Verbrecher und Nichtbestattete unselig umherirren.³

Der Parallelismus zwischen dem Leben in der unteren und in der oberen Welt ist vollständig, in beiden kann der Mensch Unrecht begehen, in beiden wird er deswegen bestraft. Diese Auffassung steht in ausgesprochenem Gegensatz zu der Vorstellung von den macht- und kraftlosen Schatten im Hades und zeigt eine ganz verschiedene Schätzung des zweiten Lebens und der Seele. Von dem Wandel der Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses von Seele und Körper, der hierin liegt, zeugt ein anderes Fragment Pindars.⁴ Es kommt ein Ende, das von den Mühen befreit. Der Körper aller folgt dem starken Tod, es bleibt aber das αἰῶνος εἶδωλον, das allein von den Göttern stammt. Es schläft, während unsre Glieder in Bewegung sind, dem

¹ Pindar fr. 129, 130 Bergk⁴.

² V. 62 ff., οἷδεν τὸ μέλλον, ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες ποινὰς ἔτισαν, τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ ἀλιτρά κατὰ γὰρ δικάζει τις ἐχθρὰ λόγον φράσαις ἀνάγκη. Statt αὐτίκα emendiert man gewöhnlich αὖτις, und übersetzt: „wenn jemand das Kommende weiß, nämlich daß die verruchten Seelen (das Wort wird auch ‚die schwachen, die trägen‘ übersetzt, hat aber bei Pindar jene Bedeutung) der hier (d. h. in dieser Welt) Gestorbenen ihre Strafe gleich erhalten und daß in dieser Welt des Zeus begangene Sünden unter der Erde mit harter Notwendigkeit abgeurteilt werden, so . . .“ usw., oder: „daß die ruchlosen Seelen der Gestorbenen wiederum bestraft werden“ usw. A. B. Drachmann, Berl. philol. Wschr. 1901 S. 646, dem die verständnisvollste Behandlung der schwierigen Stelle verdankt wird, macht darauf aufmerksam, daß das Wort αὐτίκα den Sinn hat, daß man auch in der Unterwelt Unrecht verüben kann, was V. 76, ἐκατέρωθι μέιναντες ἀπὸ πάντων ἀδίκων ἔχειν ψυχὰν, wiederkehrt. Der Sinn ist folglich, daß diejenigen, welche in der Unterwelt Böses getan haben, gleich in die obere Welt hinaufgesandt werden, wo sie be-

straft werden. Die anderen müssen drei Leben, sowohl in der unteren wie in der oberen Welt, zubringen, bis sie nach den Inseln der Seligen gelangen. Wenn in der üblichen Übersetzung ἐνθάδε zu θανόντων gezogen wird, so ist dies wenig befriedigend; es wird viel natürlicher zum Hauptverbum gestellt: die Seelen werden hier, d. h. in der oberen Welt, gestraft; die Antithese zwischen den durch μὲν – δέ hervorgerufenen Satzteilen wird auf diese Weise klar. Diese Auffassung wurde bestritten von Rohde, *Psyche* II S. 208 A. 3, dagegen akzeptiert von andern, z. B. C. van Essen, *Did Orphic Influence on Etruscan Tomb paintings exist?*, Diss. Amsterdam 1927, S. 45. Vgl. auch Wilamowitz, *Pindaros*, 1922, S. 248 A. 1, gegen die unwahrscheinliche Interpretation Deubners, *Hermes* XLIII, 1908, S. 638 ff.

³ Pindar fr. 132 Bergk⁴, nach dem die Seelen der Unfrommen auf der Erde unter blutigem Schmerz und unentrinnbarem Zwang umherschweifen, die Frommen dagegen Hymnen singend im Himmel weilen, ist geflücht; s. Rohde, *Psyche* II S. 244 A.

⁴ Pindar, fr. 131 Bergk⁴.

Schlafenden aber zeigt es in vielen Träumen die künftige Entscheidung zwischen Angenehem und Schwerem. Nach dem alten Glauben ist die Seele ein Eidolon, ein schattenhaftes Bild des Menschen, und hat das Vermögen, sich frei umherzubewegen und in die Zukunft zu schauen. Die Hervorhebung des göttlichen Ursprunges der Seele dient zudem dazu, den Glauben an die Wahrhaftigkeit der Träume zu bestätigen, denn die Vorzeichen werden von den Göttern gesandt, und die Seele kennt die Zukunft, weil sie göttlich ist. Um diese Fähigkeit zu entwickeln, muß die Seele von den Fesseln des Körpers frei sein. Diesen Gedanken der Befreiung der Seele kannte man nicht nur vom Traumleben, sondern auch von den ekstatischen Erscheinungen im Kult des Dionysos und von Wundermännern wie Aristeas und Hermotimos (o. S. 617 f.) her, und so kam man dazu, die Befreiung der Seele vom Körper hoch zu bewerten und die Seele als den höheren, göttlichen Teil des Menschen zu betrachten. Daraus erklärt sich der oben (S. 687) besprochene orphische Satz, daß der Körper das Grab der Seele sei. Die Seelenschläft, wenn der Körper in Bewegung ist, gleichwie der Körper nach dem Tode im Grab schläft. Wenn der Körper schläft, wird die Seele zeitweilig frei; wenn er stirbt, wird sie völlig frei und geht in die andere Welt. Folglich wird der Tod zum zweiten Leben, zum Leben der Seele – eine Anschauungsweise, die schon bei Heraklit angedeutet wird¹ und Euripides zu der von Platon gebilligten Frage veranlaßt hat, ob nicht das Leben Tod und der Tod Leben sei.² So entsteht eine neue Schätzung des zweiten Lebens als des höheren,³ die den Hintergrund bildet für den Satz, daß der Körper das Grab der Seele ist. Diese Parallele hat eine Wechselbeziehung zwischen den beiden Welten zur Folge. Gleichwie die Seele, wenn der Körper stirbt, frei wird und in die andere Welt geht, so wird sie wiederum in das Gefängnis des Körpers eingesperrt, wenn sie zu dieser Welt zurückkehrt. Aus den besprochenen Stellen des Pindar geht hervor, daß die Anschauung, der Körper sei das Grab der Seele, so eng mit der Seelenwanderung zusammenhängt, daß die Orphiker diesen Glauben geteilt haben müssen.⁴

Besonders dunkel und strittig ist die Frage von dem Ursprung des Seelenwanderungsglaubens. Man hat ihn aus Ägypten, wo er in Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist, herleiten wollen,⁵ oder auch aus Indien,⁶ doch können

¹ Heraklit fr. 62 Diels, ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες; fr. 21, θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὁκόσα δὲ εὔδοντες ὕπνος; vgl. fr. 88. Unumwunden ausgesprochen bei Sextus Empir., Pyrrh. hypot. III 230.

² Plat., Gorg. p. 492 E; Eur., Phrixos fr. 833 Nauck³. G. Méautis, Recherches sur le Pythagoréisme, Recueil des travaux de la faculté des lettres Neuchâtel IX, 1922, S. 59f., bezieht darauf richtig nach dem Vorgang anderer Aristoph., Ran. V. 419 (Archedemos) νοὺι δὲ δημαγωγεῖ ἐν τοῖς ἔθνεσσι νεκροῖσι, was von den Mysten in der Unterwelt gesprochen wird.

³ Vgl. Méautis a. a. O. S. 176, der jedoch etwas übertreibt. Vor allem ist die in dem

Titel des Kap. III, L'Orphisme dans les mystères d'Éléusis, ausgedrückte These nicht zu beweisen.

⁴ Vgl. Rathmann (zitiert o. S. 679 A. 1) S. 64 ff., der dies direkt aus der Kratylusstelle (o. S. 687) erschließt, was nicht bindend ist.

⁵ D. Fimmen, Zur Entstehung der Seelenwanderungslehre des Pythagoras, AfRw. XVII, 1914, S. 513 ff., läßt Pythagoras sie durch ein Mißverständnis aus Ägypten holen.

⁶ So Cumont, Lux Perpetua, 1949, S. 196 ff., der sie aus Indien herleitet und von den Pythagoreern vermittelt werden läßt. Er stellt die verschiedenen Formen, in welchen sie in späterer Zeit auftritt, dar und bemerkt, daß sie unter dem Volk nicht

derartige Beziehungen zu diesem Lande für solche frühe Zeit nicht vorausgesetzt werden. Bei solchen Herleitungen hat man vorzüglich an die philosophisch entwickelte Form dieses Glaubens gedacht und ihn für so eigenartig gehalten, daß eine selbständige Entstehung in Griechenland ausgeschlossen wäre. Tatsächlich aber sind die Vorstufen schon in dem primitiven Seelenglauben zu finden, besonders in der Vorstellung, daß die Seele des Gestorbenen in ein Tier eingeht; die Seelentiere wurden oben (S. 197 f.) besprochen. Zwischen diesem Glauben und dem, daß die Seele in einen Menschen eingeht, besteht allerdings ein nicht zu überschender Unterschied. Immerhin kennen wir die römischen Sitte, sich über den Mund eines Sterbenden zu neigen, um seine Seele aufzunehmen. Dann sei an die Sitte erinnert, dem Enkel den Namen des Großvaters zu geben, die auch in Griechenland üblich war; sie wird dahin gedeutet, daß der Großvater im Enkel wieder auflebe. Die Seelenwanderung ist also an sich kein so gänzlich neuer Gedanke, wie besonders bei Betrachtung ihrer philosophischen Folgerungen oft angenommen wird. Der Volksglaube weist gewisse Annäherungen an die Seelenwanderungslehre auf; diese genügen aber nicht dazu, den wiederholten Übergang einer Seele in einen neuen menschlichen Körper zu erklären. Stirbt der Mensch, geht die Seele in die Unterwelt ein und lebt dort weiter. Wenn sie für unsterblich und für göttlichen Ursprungs gehalten wird, so erhebt sich naturgemäß auch die Frage, wo sie vor dem Eintritt in den Körper existierte. Die geistige Trägheit der modernen Menschen, welche an die Unsterblichkeit der Seele glauben, hat diese Frage in den Hintergrund geschoben; den Griechen aber, die geborene Logiker waren, dürfen wir solche geistige Trägheit nicht zumuten.¹ Sobald in ihren Anschauungen der Wandel eingetreten war, daß die Seele für göttlich galt, mußten sie sie auch für präexistierend halten und fragen, woher sie kam. Das Entscheidende war die Frage, die Antwort lag auf der Hand: Die Seele kehrt aus der Unterwelt zurück, in die sie sich beim Tod begibt, und tritt in einen neuen Körper ein. Das Neue liegt nicht darin, daß sie zurückkehrt – das ist im Volksglauben eine geläufige Vorstellung –, sondern daß sie sich in einen neuen menschlichen Körper kleidet. Zu dieser Folgerung zwang die Ansicht vom Körper als dem schlechteren, also vergänglichen Teil des Menschen.

Die logische Konsequenz dieses Denkens ist der unendliche Kreislauf der Generationen. Hier haben die Griechen aber den Gedanken nicht ganz zu Ende gedacht, denn die Unendlichkeit war ihnen kein vertrauter Begriff und die Seelenwanderungslehre bei ihnen nicht philosophisch, sondern religiös begründet. Der Mythos von den Inseln der Seligen wurde wie so viele andere Mythen in den mystischen Glauben aufgenommen, zumal da die Vorstellungen der Eingeweihten von dem glückseligen Jenseits sich an ihn anschlossen. So läßt Pindar die Gerechten nach einem Kreislauf von drei Generationen in das selige Land hineingehen. Der Glaube an die Seelenwanderung

verbreitet war. Der Herleitung aus Indien widerspricht der Ursprung der indischen Seelenwanderungslehre in den Upanishads; sie ist spekulativ aus dem Hinschwinden und Wachsen des Mondes hergeleitet; der Mond wird in den Brahmanas und bei pri-

mitiven Völkern der sich erneuernde, wiedergeborene genannt. So Segerstedt, *Själavandringens ursprung*, *Le monde oriental* IV, 1910, S. 43 ff.

¹ Sehr charakteristisch ist die Beweisführung bei Platon, *Phaed.* p. 70 C f.

wurde mit dem Glauben an das selige Leben im Jenseits, wo die Frommen ihren Lohn finden würden, verschmolzen.

5. Die Praxis und die Stellung des Orphizismus. Seit Homer, der sagt, die Seele gehe zum Hades und der Mensch selbst, d. h. der Körper, werde den Tieren vorgeworfen (A 2 ff.), war ein vollständiger Umschwung in der Schätzung der Seele und des Körpers eingetreten. Für Homer war die Seele ein kraft- und wesenloses Schattenbild, der Körper das Selbst des Menschen. Zwar nennt Pindar die Seele εἶδωλον wie Homer, eine Erinnerung daran, daß in der älteren Zeit des Seelenwanderungsglaubens die Seele noch als einigermaßen materiell, nicht als ein dematerialisierter philosophischer Begriff gedacht wurde; man gibt ihr aber jetzt im Gegensatz zum Körper göttlichen Ursprung, und sie hat die göttliche Gabe, die Zukunft voraussehen zu können. Diese neue Auffassung von der Seele verband sich mit den den Weihen eigentümlichen Ideen. Die Mystiker betrachteten den Menschen als unrein, der titanischen Natur teilhaftig, nur durch die Einweihung konnte er gereinigt werden. Das Unreine am Menschen war sein Körper, das Grab der Seele; Tod und Grab führen Unreinheit mit sich. So wurde die höhere Bewertung der Seele und die niedrigere des Körpers noch stärker betont. Dieser Glaube gab den tieferen Grund für die Askese ab, welche die Seele von der Unreinheit zu befreien suchte, und für das Verbot des Genusses gewisser Speisen, insbesondere das Verbot, Tiere zu töten. Auch in einem Tierkörper kann eine Seele eingegangen sein, wie aus dem Pythagoreismus und Platon geläufig ist; das Töten eines Tieres kommt daher dem Töten eines Menschen gleich; man darf den Kreislauf der Geburten nicht abbrechen.

Daß der Körper als wesentlich unrein betrachtet wurde, erklärt das große Gewicht, das die Orphiker auf Reinigungen legten. Für gewöhnliche Leute waren Reinigungen bequemer als Speiseverbote und Askese, welche den Griechen nicht lagen. Gewissen Reinigungen kann man sich bei besonderer Gelegenheit, wenn man Gewissensbisse hat, unterziehen; man braucht dann nicht das ganze Leben nach strengen Vorschriften zu regeln. So erlangten die Reinigungen in der Praxis der Orphiker einen breiten Platz und brachten sie sogar in Verruf. Für das Treiben der Winkelpriester, welche sich auf orphische Lehren beriefen, gibt es außer gelegentlichen Andeutungen¹ die belehrende Stelle bei Platon, die zunächst von Lohn und Strafe in der Unterwelt handelt. Er spricht weiter von Winkelpriestern (ἄγούραι) und Sehern, welche sich auf Homer berufen und eine Menge Bücher von Musaios und Orpheus vorzeigen, nach denen sie Opfer verrichten; sie überzeugen nicht nur Privatpersonen, sondern auch Städte, daß es Lösungen und Reinigungen von bösen Taten durch Opfer und Belustigungen gibt – sowohl bezüglich Lebender wie Verstorbener² – welche sie Weihen (τελεταί) nennen; diese befreien uns

¹ A. Dieterich, RhM. XLVIII, 1893, S. 275 ff. = Kl. Schr. S. 117 ff., hat scharfsinnig die Verwandtschaft der Initiation, welcher sich Strepsiades bei Aristophanes, Nub. V. 250 ff., zu unterziehen hat, als er in die Weisheit des Sokrates eingeweiht zu werden wünscht, mit den Einweihungsriten der Winkelmysterien aufgedeckt.

² Plat. de rep. II p. 364 E = Kern, Orph. fr. 3, λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδίας ἡδωνῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσι δὲ καὶ τελευτήσασιν. Diese Worte werden gewöhnlich so aufgefaßt, daß die Orphiker versprochen, auch die den Strafen in der Unterwelt bereits Verfallenen zu erlösen; vgl. λύσιν προγόνων

von den Strafen in der Unterwelt; wer nicht opfert, dem steht Schreckliches bevor. Auf die Furcht vor den Unterweltsstrafen bauend, machten diese Winkelpriester unter Benutzung orphischer Lehren und Riten eine Propaganda, welche Neugierde, Aufmerksamkeit und Verachtung erregte und die Platon in den Gesetzen mit den strengsten Strafen geahndet wissen will;¹ es handelt sich hier um die Scharlatane, welche sich dem Orphizismus, der für ihre Zwecke ergiebig war, anhängten und ihn in Verruf brachten. Zu solchen Winkelpriestern werden die Orpheotelestes gerechnet, zu denen sich der Abergläubische bei Theophrast allmonatlich mit Weib und Kindern begibt, um geweiht zu werden.²

Für denjenigen, der die einzelnen Punkte streng gesondert unter verschiedenen Rubriken aufführen will, gibt es manchen Anlaß zu Zweifeln. Was ist zum Orphizismus zu rechnen, was nicht? Für die Religionsgeschichte hat diese Klassifizierungsfrage keinen so entscheidenden Wert. Denn alles gehört in dieselbe große Strömung und läuft für uns wie für das spätere Altertum im Sammelbecken des Orphizismus zusammen. Daran war nicht nur das griechische Mutterland beteiligt, wo Attika unter den Peisistratiden ein Hauptherd gewesen zu sein scheint, sondern auch Sizilien und Großgriechenland, wo der Kult der Unterweltsgottheiten besonders stark entwickelt war.³ Aus Cumae stammt die bekannte archaische Inschrift, welche den in die bakchischen Mysterien nicht Eingeweihten verbietet, sich an einem bestimmten Platz begraben zu lassen;⁴ sie zeigt wenigstens, daß auch die dionysischen Mysterien – oder waren sie orphisch-dionysisch? – sich besondere Gedanken über den Tod machten. Wo Platon von jenem Mythos spricht, daß die Uneingeweihten Wasser in Sieben tragen müssen, beruft er sich auf einen Mann aus Sizilien oder Großgriechenland. Man hat behauptet, daß Pindar in seiner Ode an Theron Ideen wiedergibt, die er auf Sizilien kennengelernt hatte. Die vielen orphischen Schriften und Schriftsteller, die angeblich aus denselben Gegenden stammen, können nicht ignoriert werden. Die Westgriechen waren von orphischen und verwandten Strömungen stark ergriffen; diese ergossen sich gegen Ende der archaischen Zeit über die ganze griechische Welt.

ἀθροίστων bei Olympiodoros, Kern, Orph. Fr. 232, und die dort zitierte Literatur. Guthrie a. a. O. S. 214 f. versteht die Stelle so, daß die Reinigungen ihnen sowohl im Leben wie nach dem Tod zugute kommen werden. Diese Interpretation scheint gezwungen, obgleich es überraschend ist, Fürbitten für die Toten schon in der klassischen Zeit zu finden. Tannery, Orphica fr. 208 Abel, Revue de philologie XXIII, 1899, S. 126 ff., verstand sie von den Sünden der Vorfäter, welche die Nachkommen beschwerten.

¹ Plat., de leg. X p. 908 D ff.; XI 933 A ff.; die Behandlung bei Thomas (zitiert o. S. 679 A. 1) S. 27 ff. ist infolge seiner Voreingenommenheit gegen die Orphiker verfehlt. Boyancé, Le culte des Muses S. 9 ff., der diese Stelle nebst anderen bei Platon behandelt, betrachtet die ἀγῶραι

καὶ μάντεις nicht als Repräsentanten eines degenerierten Orphizismus, sondern als Propheten des orphischen Lebens und sucht eine Verbindung mit Eleusis nachzuweisen. Er verteidigt seine Ansicht, Platon et les cathartes orphiques, Rev. ét. gr. LV, 1942, S. 217 ff.

² Theophr., Char., 16, 11 = Kern, Orph. Fr. Test. 207. Das Wort τελεσθησόμενος bedeutet hier vielleicht nur „um gereinigt zu werden“; vgl. H. Bolkestein, Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia, RG. V. XXI: 2, 1929, S. 52 ff.; Guthrie a. a. O. S. 202.

³ G. Giannelli, Culti e miti della Magna Grecia, 1924.

⁴ Abgebildet bei F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum³, 1931, Taf. VIII 1.

Eine systematische Darstellung des Orphizismus konnte hier nicht gegeben werden, da wir uns geflissentlich auf die älteren Zeugnisse beschränkt haben, um nicht Jüngerer hineinzuziehen. Die Systematisierung eines Glaubens ist immer eine nachträgliche Erscheinung; eine lebendige Religion und ihre Propheten achten nicht darauf, Widersprüche zu beseitigen, sondern dulden manches, das sich widerspricht; nur auf die leitenden Gedanken kommt es ihnen an. Es wurde schon die Möglichkeit angedeutet, daß der alte Orphizismus nicht einheitlich war – er stand mitten in verwandten Strömungen –, doch sind leitende Ideen wesentlich für jede religiöse Reform, und die leitenden Ideen des Orphizismus treten denn auch deutlich hervor. Die orphische Literatur schloß sich den älteren Epen an, um sich auf deren Autorität zu stützen; die Theogonie des Hesiod war das Vorbild der orphischen Theogonien; sie wurde von den Orphikern umgebildet und durch noch rohere Mythen erweitert. Hesiods Forderung der Gerechtigkeit war ein leitender Gedanke des Orphizismus, der die Vergeltung in diesem Leben lehrte und auf das kommende ausdehnte. Die orphischen Lebensregeln sind gewissermaßen mit denen des Hesiod verwandt und ein Teil jenes Legalismus, der von Delphi gefördert wurde. Die Orphiker teilten sich mit Apollon in die Hervorhebung der Notwendigkeit der Reinigungen. So ist es verständlich, daß Orpheus mit Apollon verbunden wurde.

Der Orphizismus wurzelt in altem Glauben und steht in Beziehung zu gleichzeitigen religiösen Strömungen, u. a. zum Pythagoreismus, mit dem er den Glauben an die Seelenwanderung und an Lohn und Strafe in der Unterwelt gemeinsam hatte; er nahm den Gedanken an vergeltende Gerechtigkeit auf, der in einer Zeit, die voll sozialer Not und Ungerechtigkeit war, mächtig wirkte. Die Verbindung der Forderung religiöser Reinheit mit der moralischen Reinheit findet sich auch sonst, z. B. in Eleusis. Trotzdem der Orphizismus keineswegs einen vollen Bruch mit dem alten Glauben bedeutet, den er in seiner Weise weiterentwickelte, steht er doch für sich da, besonders in der Art, wie er die vorgefundenen Ideen zusammenfügte und deutete, desgleichen in den unerbittlichen Folgerungen, die er aus diesen zog, z. B. in der Forderung von Reinigungen. Eine Idee scheint jedoch von tiefer Originalität zu sein, obgleich es auch für sie gewisse Voraussetzungen gab, die nämlich, daß der Körper das Grab der Seele ist, und die daraus folgende Umwertung des Verhältnisses von Körper und Seele, des diesseitigen und des jenseitigen Lebens. Die zweite große Idee des Orphizismus besteht darin, daß er die Schöpfung des Menschen mit dem Geschick der Seele verband, obgleich die beiden Ideen logisch nicht ganz übereinstimmen. Während andere Theogonien im mythischen oder halbphilosophischen Sinn die Entstehung der Welt und der Götter entwickelten, fügten die Orphiker eine Anthropogonie hinzu. Die Tat der Titanen gegen das Dionysoskind und die Schöpfung des Menschen aus dem Ruß, der aus ihren verbrannten Körpern emporstieg, sind etwas Neues. Aus der Kosmogonie machten sie nicht, wie es bei anderen geschah, Naturphilosophie, sondern eine Theologie, welche den Ursprung der Sündhaftigkeit des Menschen erklären wollte und die Grundlage bildete für ihre Lehre von der doppelten Natur des Menschen und von dem Weg der Seele aus dem Gefängnis des Körpers. Sie stellten den Men-

schen in seinem aus Gutem und Bösem zusammengesetzten Wesen und seinem Bedürfnis, aus den Banden der Körperlichkeit erlöst zu werden, in den Mittelpunkt ihres religiösen Denkens. Der Orphizismus ist eine Schöpfung eines religiösen Genies, die allerdings durch rohe Mythen und die Tätigkeit geschäftlicher Winkelpriester verdunkelt wurde.

„Der Orphizismus bildet die krönende Zusammenfassung der gärenden und mannigfaltigen religiösen Strömungen der archaischen Zeit. Die Weiterentwicklung der Kosmogonie in spekulativer Richtung unter Hinzufügung einer Anthropogonie, die vor allem die aus Gutem und Bösem zusammengesetzte Doppelnatur des Menschen erklären will, der Ritualismus in Zeremonien und Leben, der Mystizismus in Lehre und Kult, die konkret-anschauliche Herausbildung der Vorstellungen von einem Leben im Jenseits und die Verwandlung der Unterwelt in einen Ort der Strafe (hervorgewachsen aus der Forderung einer Wiedervergeltung und der althergebrachten Vorstellung, daß das Leben im Jenseits eine Wiederholung des Erdenlebens sei) – alles dies läßt sich auch sonst wenigstens in Ansätzen aufweisen; die Größe des Orphizismus liegt darin, dies alles zu einem Gebäude zusammengefügt zu haben; seine geniale religiöse Tat war es, das Individuum in seinem Verhältnis zu Schuld und Vergeltung zum Kernpunkt der Religion gemacht zu haben. Von Anfang an stellte der Orphizismus sich als eine Religion der Auserwählten dar; viele wurden von den primitiven Riten und der grotesk-phantastischen mythologischen Umkleidung seiner Ideen abgestoßen. Die Entwicklung nahm eine andere Richtung: die klare und scharfe Luft des großen nationalen Aufschwunges nach dem Sieg über die Perser fegte die Nebelgestalten hinweg, und die Forderung des griechischen Geistes nach Klarheit und plastischer Schönheit siegte. Der Orphizismus sank als eine verachtete Sekte in die Volkstiefe hinunter, wo er sein Leben fristete, bis die Zeiten sich wieder wandelten und die Herrschaft des griechischen Geistes gebrochen wurde. Da tauchte er wieder auf und lieferte seinen Beitrag zu der letzten religiösen Krise der Antike.“¹

V

DER PYTHAGOREISMUS

1. Einleitendes; der Seelenglaube. Über das Leben und die philosophische und politische Wirksamkeit des Pythagoras ist hier nicht zu handeln, sondern nur über die Stellung, die er oder richtiger die von ihm gegründete Gemeinschaft in religiöser Hinsicht einnahm.² Denn die Pythagoreer bildeten eine Bruderschaft, die durch eine grenzenlose Verehrung des sogar als

¹ Nilsson in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte⁴ II, 1924, S. 374 f.

² Die Literatur ist sehr umfangreich; für die Philosophie und die politischen Ereignisse siehe die Darstellung der Philosophie bzw. der Geschichte. Sammlung der Zeugnisse bei Diels, Fragm. d. Vorsokra-

tiker. In der letzten Zeit wurde dem Pythagoreismus eine hingebende und fruchtbare Arbeit gewidmet von dem belgischen Gelehrten A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études 217, 1915; *Essai sur la politique pythagoricienne*, Bibl. de la faculté de philosophie et lettres de

göttlich betrachteten Meisters zusammengehalten wurde, die sich gegen Außenstehende abschloß und den Gedanken verwirklichte, den viel später Platon aufstellte, daß die Staatsleitung in den Händen der Philosophen liegen sollte. Sicher ist, daß dieses Bestreben ihnen schließlich Unglück brachte, obgleich man den Gang der Ereignisse nicht genau feststellen kann. Es scheint, daß Pythagoras, dessen Blüte um 532/31 angesetzt wird, im Alter von Kroton nach Metapontum überzusiedeln genötigt wurde; seine Anhänger sind später wieder zur Macht gekommen, wurden aber in einer großen Katastrophe gegen Mitte des 5. Jahrhunderts fast vernichtet und verloren darauf nach einer kurzen Restauration alle politische Bedeutung durch ihre Niederlage gegen Thurioi am Ende desselben Jahrhunderts.¹ Diese äußeren Umwälzungen müssen auf das innere Leben der Bruderschaft eine durchgreifende Wirkung ausgeübt haben. Der Meister scheint, obgleich ihm Schriften zugeschrieben werden, nichts Schriftliches hinterlassen zu haben; die Lehre beruhte auf mündlicher Überlieferung. Das αὐτὸς ἔφα und die mündliche Überlieferung kommen dem Hadith des Islam nahe, auch hinsichtlich der Folgeerscheinung, daß die Überlieferung sich im Wandel der Zeiten verändern mußte. Sie wurde nicht nur ausgebaut, sondern wandelte sich auch unter dem Zwang der wechselnden äußeren Umstände. Es war unvermeidlich, daß während dieses langsamen Ausbaus der Tradition verschiedene Richtungen sich geltend machten, besonders in einer Lehre, welche so vielseitig war wie die pythagoreische.² Es entstanden verschiedene Schulen. Von einem Schulstreit berichtet Iamblichos in einem Abschnitt, der sicher einem älteren, zuverlässigen Verfasser entnommen ist.³ Die Anhänger der einen Schule wurden μαθηματικοί, die der andern ἀκουσματικοί genannt; die ersteren erkannten die Zugehörigkeit der letzteren zum Pythagoreismus an, behaupteten aber, daß Pythagoras eine niedrigere Art des Unterrichts eingerichtet habe für Leute, welche nicht imstande wären, an dem gemeinschaftlichen Zusammenleben und der höheren Lehre teilzunehmen. Die Sache ist ganz eindeutig: Die μαθηματικοί lebten, wie der Name sagt, den philosophischen Studien und betrachteten sich selbstverständlich als eine höhere Klasse, die ἀκουσματικοί hielten sich an die ἀκοῦσματα, d. h. an die Leitsätze und Lebensregeln, auf die unten (S. 703 ff.) zurückzukommen ist. Diese Spaltung war unvermeidlich, besonders seitdem die Pythagoreer ihre politisch dominierende Stellung verloren hatten. Die Akusmatiker vertraten sozusagen eine Demokratisierung des Pythagoreismus, diejenige Richtung, welche

l'université de Liège XXIX, 1922; La vie de Pythagore de Diogène Laërce, Acad. belge, Mémoires Sér. 2 XVII: 2, 1922. An ihn schließt an G. Méautis, Recherches sur la Pythagoréisme, Recueil des travaux de la faculté des lettres Neuchâtel IX, 1922 (hauptsächlich der Neupythagoreismus). Eine tüchtige Arbeit ist Gu. Rathmann, Quaestiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae, Diss. Halle 1933, nur etwas hyperkritisch hinsichtlich des Alters der Zeugnisse. K. Kerényi, Pythagoras und Orpheus, 1938, sucht nachzuweisen, daß Unsterblichkeit und Seelen-

wanderung nach pythagoreischer, aristokratischer Anschauung ein Vorrecht der großen Männer war.

¹ Anders P. Corssen, Die Sprengung des pythagoreischen Bundes, Philol. LXXI, 1912, S. 332 ff.; G. Ciaceri, Storia di Magna Grecia II, 1927, bes. S. 99 ff. u. 334 ff. Die Einzelheiten bedeuten weniger als die Tatsache der Katastrophe.

² Vgl. die πολυμαθία, wegen der Pythagoras von Heraklit gescholten wird, fr. 40 Diels.

³ Iamblichos, vita Pyth. 81 u. 87; s. Delatte, Litt. pyth. S. 29 ff. u. 271 ff.

allein eine größere Verbreitung als die philosophische Schule finden konnte, weil sie die Seite in den Vordergrund stellte, die weiteren Kreisen zugänglich war; es war zugleich die Seite, die mit der Praxis der Religion in Verbindung stand. Daß die Akusmatiker von den μαθηματικοί mit mißtrauischer Gering-schätzung betrachtet wurden, ist nur allzu natürlich. Wir werden sehen, daß innerhalb dieser Richtung vermutlich eine Entwicklung stattgefunden hat, die zu strengerer Observanz führte. So wurde der Pythagoreismus zu einer religiösen Sekte, deren Fortleben im 4. Jahrhundert durch die Angriffe der mittleren Komödie bezeugt wird.¹ Dann scheint er zu verschwinden, abgesehen von dem literarischen Interesse, das die Alexandriner ihm entgegenbrachten, bis er im 1. Jahrhundert v. Chr. wieder auftauchte, um in der Folgezeit eine beträchtliche Rolle zu spielen.² Dieser Neupythagoreismus ist ein direkter Ableger des alten, obgleich auch er Wandlungen durchgemacht hat. So besteht die große Schwierigkeit darin, in den meistens aus der Spätzeit herstammenden Nachrichten altes und jüngeres Gut zu unterscheiden; wenn man sich mechanisch an das Alter der Zeugnisse hält, riskiert man, vieles zu streichen, was vielleicht dem alten Pythagoreismus angehört, so daß das Bild durch Unvollständigkeit verzeichnet werden kann.

Dies zeigt sich schon hinsichtlich der meistbesprochenen religiösen Lehre, die den Pythagoreern zugeschrieben wird, der Seelenwanderung. Rathmann bemerkt sehr richtig, daß sie ihnen von keinem Zeugen, der älter ist als das 1. Jahrhundert v. Chr., ausdrücklich zugeschrieben wird, und leugnet, daß ein Fragment des Xenophanes, in dem jemand einen Hund zu prügeln verbietet, weil er in dem Tier die Seele eines Freundes erkennt,³ auf Pythagoras zu beziehen ist. Aber wahrscheinlich hat Diogenes Laertios recht, sei es, daß er diese Zuteilung der Überlieferung entnommen hat, sei es, daß er eine Vermutung ausspricht. Der Mann, von dem hier die Rede ist, kann kein beliebiger Unbekannter sein; Xenophanes, der in Elea wirkte, hatte allen Grund, sich mit den Lehren des in dem benachbarten Kroton lebenden Pythagoras auseinanderzusetzen. Wie alt die anderen von Pythagoras erzählten Metem-somatosen, Euphorbos usw., sind, muß unentschieden bleiben. Hinzu kommt die Behauptung des im 5. Jahrhundert lebenden Ion von Chios, daß Pythagoras einige seiner Gedichte dem Orpheus unterschoben hätte;⁴ sie zeigt, daß schon damals die nahe Verwandtschaft der pythagoreischen und der orphischen Lehre erkannt wurde. Da die Seelenwanderung in dieser ein Hauptpunkt war, verstärkt sich der Eindruck, daß sie auch zu jener gehörte. Daß jedoch, wie oft behauptet worden ist, die Seelenwanderungslehre von Pythagoras aufgestellt wurde, ist ausgeschlossen. Er lebte in den letzten Jahrzehnten der archaischen Zeit und war etwas jünger als Onomakritos, der die orphischen Schriften sammelte und bearbeitete; die Seelenwanderung ist aber schon ein integrierender Bestandteil des Orphizismus, dessen Entstehungszeit beträchtlich früher liegt. Ihm gebührt die Priorität. Nun ist,

¹ Méautis a. a. O. S. 10 ff.; die Pythagorizusa und die Tarentiner des Alexis, der Pythagoristes des Aristophon usw.; gesammelt bei Diels, *Fragm. d. Vorsokr.*⁵ I S. 478 ff.

² Siehe Bd. II S. 396 ff.

³ Rathmann a. a. O. S. 3 ff. u. 37 ff.; Xenophanes fr. 7 Diels aus Diog. La. VIII 36.

⁴ Fr. 2 Diels aus Diog. La. VIII 8; Clem. Alex., *Strom.* I 131 p. 397 P.

nach ihrer ganzen Beschaffenheit und nach ihren Vertretern im Phaidon des Platon zu urteilen, die Lehre, daß die Seele eine Harmonie ist, die sich mit dem Tod des Körpers auflöst, pythagoreisch. Diese Auffassung ist eine Konsequenz oder richtiger eine Analogie, die später gezogen wurde. Vielleicht gehört dies zum Unterschied zwischen den Mathematikern und den Akusmatikern. Wenn dem so ist, zeigt es, daß die Seelenwanderungslehre nicht tief saß.

Andere ältere Nachrichten bezeugen für die Pythagoreer den Unsterblichkeitsgedanken, welcher eine Voraussetzung für die Seelenwanderungslehre ist und mit ihr vereint bei den Orphikern auftritt. Herodot erklärt den Unsterblichkeitsglauben der Geten in echt rationalistischer Weise so, daß er von Zalmoxis, der ein Sklave des Pythagoras war, eingeführt worden sei.¹ Zalmoxis hatte jonische Lebensweise und Schlaueit gelernt, und heimgekehrt bewirtete er seine Landsleute prächtig und sagte ihnen, sie würden nicht sterben, sondern an einen Ort kommen, wo sie immer alles Gute haben würden. Auf drei Jahre verbarg er sich in einem unterirdischen Gemach, wurde als tot betrauert, und als er im vierten Jahr wieder erschien, glaubten die Geten seinen Worten. Hier handelt es sich um eine vergrößerte volkstümliche Version, eine Vorstellung von dem glücklichen Leben in der Unterwelt, die sich auch bei den Orphikern findet. Daß Herodot die Unsterblichkeits- und Seelenwanderungslehre aus Ägypten herleitet,² kommt von seiner Vorliebe für dieses Land als der Wiege der griechischen Religion; er weigert sich, die Griechen zu nennen, welche sich diese Lehre angeeignet haben, obgleich er sie aus älterer und jüngerer Zeit kennt. Aristoteles teilt ein paar Nachrichten über die Unterwelts- und Seelenvorstellungen der Pythagoreer mit. Die eine, daß der Donner dazu diene, diejenigen, die sich im Tartaros befinden, zu schrecken, erinnert auffällig an eine spätere, daß das Erdbeben ein Zusammentreffen, d. h. ein Kampf der Toten sei.³ Die letzte ist eine physikalische, an den Unterweltsglauben anknüpfende Erklärung; die erste deutet wohl an, daß die Pythagoreer den Glauben an die Unterweltsstrafen teilten. Wichtiger sind ein paar andere Stellen; nach der einen konnte jede beliebige Seele in jeden beliebigen Körper eingehen, nach der anderen haben einige Pythagoreer gesagt, daß die Seelen die in der Luft schwebenden Staubkörner, andere, daß sie das diese Bewegende seien.⁴ Das letztere erinnert an den von Aristoteles als orphisch bezeugten, ursprünglich volkstümlichen Glauben, daß die Seele von den Winden getragen in den Körper eingehe (o. S. 692 A. 2); wieder finden wir eine physikalische Erklärung, die an Volksvorstellungen anknüpft. Was die erste Stelle betrifft, so läßt es sich

¹ Herodot IV 95. W. Stettner, Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern, Tübinger Beiträge z. Altertumswiss. 22, 1934, S. 8, eine wenig fördernde Arbeit, nimmt auch Herodot II 123 für die Pythagoreer in Anspruch. C. Hopf, Antike Seelenwanderungsvorstellungen, Diss. Leipzig 1937, übersichtlich u. wenig bedeutend. Coman s. o. S. 681 A. 1

² Herodot II 123.

³ Aristot., anal. post. B. 11 p. 94 B;

Aelian, V. H. IV 17, σεισμὸν --- σύννοδον τῶν τεθνεώτων; dies erinnert ferner an Y 61 ff., wo Hades bei dem Götterkampf fürchtet, daß die Erde über ihm berste.

⁴ Aristot., de anima A 3 p. 407 B, ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν ἐνδύσθαι σώμα; A 2; p. 404 A, ἔρασαν γὰρ τινες αὐτῶν (sc. τῶν Πυθαγορείων) ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ζῴσματα, οἱ δὲ ταῦτα κινεῖν.

kaum bestreiten, daß der Glaube an die Seelenwanderung ihre logische Folge ist – wenn man den Unsterblichkeitsgedanken hinzunimmt, den die karrierende Erzählung des Herodot als für die Pythagoreer bezeichnend hinstellt –, und diese Schlußfolgerung wurde in der Tat gezogen. Darüber, wie die Seelenwanderung mit den konkreten Vorstellungen der Pythagoreer von dem Leben in der Unterwelt vereint wurde, verlautet nichts. Vermutlich kümmerten sie sich darum ebensowenig wie die Orphiker; wenigstens im Anfang scheinen sie verbreitete populäre Vorstellungen aufgenommen zu haben, ohne sie mit ihren philosophischen Gedanken zu harmonisieren. Wenn einige spät überlieferte Nachrichten auf die alten Pythagoreer zurückgehen, haben diese die mythische Unterwelt, für die es sonst kaum einen Platz in ihrem Weltbild gab, in den Himmelsraum versetzt: Sonne und Mond sind die Inseln der Seligen, die Planeten die Hunde der Persephone, die Milchstraße Hades, der Raum der Seelen, wo sie sich versammeln und wovon sie wieder in eine neue Inkarnation hinabsteigen.¹ Eigentümlich für die Pythagoreer ist auf der einen Seite der Anschluß an volkstümliche Vorstellungen, der uns nochmals begegnen wird, und auf der anderen die physikalische Ausdeutung, die Pythagoras wohl aus seiner jonischen Heimat mitgebracht hat. Ob die Unterweltsschilderungen des Pindar (o. S. 692 f.), wie oft behauptet wird, auf orphischen oder pythagoreischen Glauben zurückgehen, ist unsicher und an sich recht gleichgültig. Es gab auch noch andere, verwandte Strömungen; sie waren, wie schon hervorgehoben, sehr verbreitet, besonders in Großgriechenland, bildeten das Gemeingut verschiedener mystischen Richtungen und wurden von diesen sowohl wie von den Dichtern je nach Belieben ausgestaltet.

2. Die Akusmata; Gesamtcharakter des Pythagoreismus. Weniger beachtet, aber weit bezeichnender für die Pythagoreer sind ihre Lebensregeln, welche sehr mannigfaltig sind. Sie sind enthalten in den Sammlungen der *ἀκούσματα* oder *σύμβολα*; ihr Grundstock geht auf eine Schrift des Aristoteles zurück, der selbst oder durch einen Schüler eine Sammlung der zu seiner Zeit in Umlauf befindlichen pythagoreischen Sätze zusammenstellte.² Diese Sammlung zeichnet sich durch nüchterne, auf den Kern der Sache gehende Erklärungen aus. In der hellenistischen Zeit wurden die Sätze und Regeln mystisch ausgedeutet.³ Selbstverständlich wurde diese aus einzelnen

¹ Siehe Nilsson, Die astrale Unsterblichkeit und die köleste Mystik in der Zeitschrift Numen I, 1954, S. 106 ff. Damit ist vielleicht Platon, Tim. p. 41 D zusammenzustellen. Aristophanes, Pac. V. 832 ff., erwähnt den Glauben, daß die Menschen nach dem Tod zu Sternen werden. Dies steht im Widerspruch zu den Notizen bei Aristoteles und wird daher nicht für altpythagoreisch gehalten; bei Leuten, die sich prinzipiell an die mündliche Überlieferung hielten, muß man auf verschiedene Meinungen gefaßt sein.

² Aristot., Περὶ τῶν Πυθαγορείων fr. 191 ff. Rose. Die Hauptquellen sind Diog. La. VIII 34 u. ö.; Iambl., vita Pyth. 83 ff.;

protr. 24; Aelian, V. H. IV 17; zusammengestellt bei Diels, Fragm. d. Vorsokr.⁵ I S. 462 ff. (Pythagoreische Schule, Abschn. C); behandelt von Delatte, Litt. pyth. S. 271 ff. Im Anfang des 4. Jahrh. schrieb Anaximandros d. J. einen Kommentar zu ihnen, Suidas s. v. Ἀναξίμανδρος. Boyancé, Sur la vie pythagorienne, Rev. ét. gr. LII, 1939, S. 36 ff., erhärtet gegen Festugière, ebd. XLIX, 1936, S. 476, die Ansicht Rohdes, daß Kap. 21 bei Iamblichos über die Lebensart der Schüler auf Aristoxenos aus Tarent zurückgeht.

³ Besonders in einer Schrift des Androkides, die entweder wirklich von jenem

Sätzen bestehende Sammlung im Laufe der Zeit erweitert, so daß viel Jüngerer hinzugekommen ist; daß der Grundstock bis auf die alte Zeit zurückgeht, ist sicher.¹ Diese ἀκούσματα – d. h. mündliche Tradition – zerfallen in drei Teile, physikalische Erklärungen, Weisheitssätze und Lebensregeln; von diesen ist der dritte der bei weitem umfassendste. Wir fangen mit den Speiseverboten an, die in zwei Hinsichten wichtig sind. In der mittleren Komödie wurden die Pythagoreer als Vegetarier verhöhnt; dagegen bezeugen spätere Schriftsteller, daß sie das Fleisch geopferter Tiere genossen.² Das wird richtig sein; der Vegetarismus hat sich unter orphischem Einfluß erst allmählich entwickelt in Anlehnung an ältere Verbote des Genusses von gewissen Teilen der Tiere; solche sind das Herz,³ die Gebärmutter,⁴ das Gehirn;⁵ ein anderer Zweig der Tradition bei Porphyrios fügt die Genitalien, Hoden, Mark, Haupt, Füße und Schenkel der Opfertiere hinzu. Die Erklärung des Iamblichos, daß das Verbot darauf beruhe, daß diese Teile Sitze des Lebens sind, ist richtig; die Verbote stehen also in einem entfernteren Zusammenhang mit dem Seelenwanderungsglauben, ebenso wie das schon von Herodot erwähnte Verbot, wollene Kleider zu tragen.⁶ Hinzukommen aus dem Kult oder dem Aberglauben stammende Verbote gegen den Genuß von gewissen Tieren und Pflanzen, zu diesen gehören der weiße Hahn,⁷ einige Fische, die als heilig angesehen wurden, die Bohne,⁸ die Malve.⁹ Das oft genannte Verbot der Bohnen, für das Aristoteles eine Reihe von Erklärungen anführt, beruht sicher auf altem Aberglauben; was die Malve betrifft, erklärt sich das Verbot dadurch, daß sie als Pflanze der Gräber sprichwört-

Arzt stammte, der Alexander den Großen vor übermäßigem Weingenuß warnte, oder diesem nur untergeschoben wurde. C. Hoelk, *De acusmatis Pythagoreis*, Diss. Kiel 1894. P. Corssen, *Die Schrift des Arztes Androkides*, Rh. Mus. LXVII, 1912, S. 230 ff.

¹ Die literarische Seite des Problems wurde bearbeitet von Delatte a. a. O.; den ἱερὸς λόγος und die χρυσὰ ἔπη lasse ich beiseite; sie sind literarische Erzeugnisse. F. Boehm, *De symbolis Pythagoreis*, Diss. Berlin 1905, hat umsichtig volkscundliche Parallelen beigebracht. Erwünscht wäre eine durchgreifende Bearbeitung unter ausgiebiger Berücksichtigung beider Gesichtspunkte. Hier können nur ausgewählte Proben gegeben werden.

² Iambl., vita Pyth. 98; Porphyr., vita Pyth. 34; de abst. I 26 aus Aristoxenos; der von Aristoxenos bei Diog. La. VIII 20 bezeugte Brauch, daß sie sich nur des Pflugochsens und des Widders enthielten, geht auf alte Kultvorschriften zurück. Die Worte Iambl., vita Pyth. 85, daß die Seele der Menschen nur in diejenigen Tiere nicht hineingeht, die es Rechtens ist zu opfern, sind eine Verteidigung des Brauchs, Opferfleisch zu genießen, in Hinsicht auf die Seelenwanderungslehre.

³ Diog. La. VIII 19; Gellius IV 11, 12; Aelian, V. H. 17; Iambl., vita Pyth. 109.

⁴ Diog. La. und Gellius a. a. O.; Porphyr., vita Pyth. 45, auf Aristoteles zurückgehend.

⁵ Plut., quaest. conviv. p. 635 E; Iambl., vita Pyth. 109.

⁶ Ausführlicher in der gründlichen Arbeit J. Haußleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, RGVV. XXIV, 1935, Kap. 10 S. 97 ff. Wenn der Verf. das Widersprechende der Nachrichten damit erklärt (S. 119 f.), daß Pythagoras selbst nebst seinem engeren Kreis sich des Fleischgenusses gänzlich enthalten, ihn dagegen den Akusmatikern gestattet habe, so trägt er den Unterschied zwischen Exoterikern und Esoterikern in die Lebenszeit des Meisters hinein, was erst zu beweisen wäre. Den Zusammenhang dieser Enthaltsamkeit mit Volksbräuchen und mit dem Seelenwanderungsglauben sowie die Abhängigkeit der Pythagoreer von den Orphikern beurteilt er richtig, daraus ergibt sich folgerichtig die oben vertretene Anschauung, daß die strengere Observanz sich allmählich entwickelt hat; der Zeitpunkt dieser Entwicklung muß freilich unbestimmt gelassen werden.

⁷ Diog. La. VIII 34; Iambl., vita Pyth. 84; Aelian, V. H. IV 17 u. a. aus Aristoteles.

⁸ Diog. La. VIII 34 u. a.

⁹ Iambl., vita Pyth. 109.

lich war.¹ Geläufige Reinheitsvorschriften wurden übernommen: man soll in ein Heiligtum mit einem reinen Kleid eintreten, in dem kein Beischlaf geübt worden ist,² man soll nicht ein Kind in einem Heiligtum gebären; wenn unversehentlich Blut in einem Heiligtum vergossen wurde, soll man es mit Meerwasser oder Gold besprengen;³ in der Verwendung des Goldes liegt eine Steigerung, wie sie auch in dem Gebot, nicht einmal eine Laus in einem Heiligtum zu töten, erscheint,⁴ sowie in jenem anderen, unbeschult zu opfern und sich den Heiligtümern zu nähern,⁵ das in gewissen Mysterienkulten besteht. So muß man wohl auch das Verbot, bei der Spende die Augen zu schließen,⁶ verstehen, während das Gebot, die Spende über den Henkel der Schale auszugießen,⁷ weiter hergeholt ist. Verständlich ist das Verbot, einen Kranz zu zerpfücken.⁸ Zur Ehrfurcht vor den Göttern gehört ferner das Verbot, heilige Pflanzen, wie Zeder, Lorbeer, Zypresse, Eiche und Myrte, zur Reinigung des Körpers zu benutzen.⁹ Das Verbot, einen Sarg aus der Zypresse, dem Baum der Persephone, herzustellen,¹⁰ dürfte mit dem Unsterblichkeitsglauben zusammenhängen; desgleichen offenbar das Verbot, die Toten zu verbrennen, das jedoch wahrscheinlich in einer späteren Zeit hinzugefügt worden ist.¹¹

Ein großer Teil der Vorschriften ist dem volkstümlichen Aberglauben entnommen und trägt denselben Charakter, der schon bei Hesiod begegnet (o. S. 623). Derart sind die Verbote, sich auf ein Getreidemaß zu setzen, über ein Joch¹² oder über einen Besen¹³ hinwegzuschreiten, sowie die Gebote, die Bettkleider zusammenzulegen, die Spuren des Kochtopfes in der Asche auszuwischen, einen Sitz mit einem Scheit (d. h. einer Fackel) abzuwischen, die Schneide eines Messers wegzukehren,¹⁴ das Essen nicht von einem Stuhl zu nehmen,¹⁵ das Brot nicht zu zerbrechen, das Feuer nicht mit einem Schwert zu schüren.¹⁶ Der Sinn der zweitletzten Regel besteht darin, daß man das Brot, ehe man es ißt, in Stücke zerschneiden soll; diese und einige der zuletzt erwähnten Regeln kommen Anstandsregeln sehr nahe, die oft einen gewissen abergläubischen Ursprung haben. Solche Anweisungen sind die schon bei Hesiod vorkommenden, daß man nicht der Sonne zugekehrt Wasser lassen oder sich beim Opfermahl die Nägel schneiden darf;¹⁷ die Pythagoreer fügten noch ein Verbot gegen das Haarschneiden hinzu. Das Gebot, auf das Abgeschnittene zu spucken, und das Verbot, darauf zu treten oder Wasser zu lassen, waren offenbar volkstümlich.¹⁸ Das hesiodeische Ver-

¹ Das Epigramm *νότω μὲν μολαχὴν κτλ.*, das u. a. auf zwei unteritalischen Vasenbildern auf der Grabstele steht; der Sprechende ist der Rasen; s. Nilsson, *Gött. gel. Anz.* 1922 S. 37 = *Opusc. I* S. 336 f.

² Iambl., *vita Pyth.* 153; vgl. o. S. 94 A. 4.

³ A. a. O. 153.

⁴ A. a. O. 154.

⁵ A. a. O. 85; 105; *protr.* 21; vgl. o. S. 97.

⁶ Iambl., *vita Pyth.* 156.

⁷ A. a. O. 84, aus Aristoteles, und 42, aus Androklydes.

⁸ Porph., *vita Pyth.* 42, aus Androklydes.

⁹ Iambl., *vita Pyth.* 154.

¹⁰ Diog. La. VIII 10; Iambl., *vita Pyth.* 155.

¹¹ Ebd. 154.

¹² Diog. La. VIII 17; Iambl., *vita Pyth.* 186 u. ö.; das letzte auch bei Anaximandros d. J., Suidas s. v.

¹³ Plut., *quaest. rom.* 112 p. 290 E; *quaest. conviv.* p. 727 C.

¹⁴ Diog. La. VIII 17; Iambl., *protr.* 21 u. ö.

¹⁵ Plut., *quaest. rom.* 112 p. 290 E u. ö.

¹⁶ Iambl., *vita Pyth.* 86; Anaximandros d. J. bei Suidas s. v., *ἀπὸ ἐλοκλήρου ἄπτου μὴ ἐσθίειν*.

¹⁷ Diog. La. VIII 17; Iambl., *protr.* 21 bzw. *vita Pyth.* 154.

¹⁸ Iambl., *protr.* 21 bzw. Diog. La. VIII 17.

bot, ein Frauenbad zu benutzen, dehnten die Pythagoreer auf alle öffentlichen Bäder aus.¹ Ein auch aus moderner Zeit bekannter Aberglaube verbietet, das unter den Tisch Herabgefallene aufzunehmen² und sich bei dem Antritt einer Reise umzukehren;³ dies ist nämlich ein schlechtes Omen. Ein jetzt noch geläufiges gutes Omen besteht darin, zuerst den rechten Schuh anzuziehen;⁴ es wurde im Kult so ausgestaltet, daß man rechts in ein Heiligtum eintreten und es links verlassen sollte.⁵ Volkstümlich ist sicher auch die Vorschrift, beim Donner die Erde zu berühren.⁶

Viel unsicherer ist das Alter der moralischen Vorschriften, von denen nur einige wenige angeführt werden sollen. Für den Ernst der Gottesverehrung der Pythagoreer zeugt die aus der aristotelischen Sammlung stammende Vorschrift, daß man nicht einen bloßen Abstecher zu einem Heiligtum machen darf, da man Gott nicht als eine Nebensache behandeln soll, und die ähnliche, daß man auf dem Wege zu einem Heiligtum nicht etwas tun oder sagen darf, was zum gemeinsamen Leben gehört;⁷ das kann aber auch eine spätere Auslegung sein. Aus derselben Sammlung stammt die eigentümliche Vorschrift, daß man beim Auflegen einer Last behilflich sein darf, dagegen nicht beim Ablegen – da man das Sich-nicht-Mühen nicht fördern soll –, und das Verbot, seiner Frau unrecht zu tun;⁸ die Frauen nahmen bei den Pythagoreern eine geachtete Stellung ein. Das Gebot, den besten Rat zu geben, *ἱερὸν ἢ συμβολή*,⁹ liegt einem auch sonst vorkommenden Sprichwort zugrunde; Aristoteles bezeugt ferner als pythagoreisch die Aussage, daß die *Mühen gut, die Genüsse schlecht sind, und die alte Regel, daß es ehrenvoll ist, in der Brust verwundet, schmachvoll dagegen, im Rücken verwundet zu fallen*;¹⁰ die Pythagoreer nahmen ja in ihrer Blütezeit an Kriegen teil. Erst durch Iamblichos sind die Gebote überliefert, die Zunge zu zügeln, nicht unmäßig zu lachen, und die Aussage, daß es besser ist, Unrecht zu leiden, als einen Menschen zu töten.¹¹

Um die Wichtigkeit dieser allzuwenig beachteten und zu gering eingeschätzten Seite des Pythagoreismus hervorzuheben, wurde hier eine recht ausführliche Aufzählung der Akusmata und Symbola gegeben, wenn sie auch damit noch nicht vollständig ist. Auf ihre Bedeutung konnte nur kurz hingewiesen, ebenso konnte die Art der Überlieferung nur durch gelegentliche Hinweise auf die ältesten Gewährsmänner angedeutet werden. Vieles ist nur durch jüngere Quellen überliefert und mag z. T. später hinzugekommen sein, doch derselbe Geist erfüllt alles, besonders ist die enge Anlehnung an volkstümliche, abergläubische und kultische Vorschriften ganz allgemein. Insofern bilden die pythagoreischen Sätze, wie schon öfters betont wurde, eine direkte Fortsetzung der Regeln Hesiods, von denen sie einige aufgenom-

¹ Iambl., vita Pyth. 83; Aelian, V. H. IV 17, aus Aristoteles.

² Diog. La. VIII 34, mit einem Zitat aus den Heroen des Aristophanes.

³ Diog. La. VIII 17; Iambl., protr. 21 u. ö.

⁴ Iambl., vita Pyth. 83, aus Aristoteles.

⁵ A. a. O. 156.

⁶ A. a. O. 156; vgl. den Zeus Kataibates o. S. 72 usw.

⁷ Iambl., vita Pyth. 85 u. ö. bzw. protr. 21.

⁸ Iambl., vita Pyth. 84; Diog. La. VIII 17.

⁹ Aristot., Oecon. p. 1344 A, wo das letzte auch erwähnt wird.

¹⁰ Iambl., vita Pyth. 85.

¹¹ Iambl., protr. 21; vita Pyth. 71; 155; 719. Wenn der Zusatz *ἐν "Αἰδου γὰρ κείσθαι τὴν κρίσιν* alt ist, haben die Pythagoreer das Gericht in der Unterwelt gekannt; das ist aber für ihre älteste Zeit unsicher; vgl. u. S. 823 f.

men haben. Sie berühren sich auch zum Teil mit der Spruchweisheit der archaischen Zeit, die vor allem unter dem Namen der Sieben Weisen in Umlauf war, und noch viel enger mit den Vorschriften des delphischen Orakels. Reinheitsvorschriften werden eingeschränkt und ausgebaut, die Verehrung der Götter in Ernst und Wahrheit wird als eine strenge Pflicht hingestellt. Die Griechen haben diese Verwandtschaft empfunden und den Pythagoras, den die Verehrung seiner Schule zum Gott erhob, den hyperboreischen Apollon genannt.¹ Selbstverständlich wurden ihm Wundergeschichten – z. B. die von dem goldenen Schenkel – angedichtet, wie sie in der archaischen Zeit gang und gäbe waren. Sie sind später erweitert worden,² haben aber keine andere Bedeutung, als daß sie seinen Ruf bezeugen.

Der Pythagoreismus hat ein Doppelgesicht, das in dem Streit der μαθηματικοί und der ἀκουσματικοί zum Vorschein kommt. Die eine Seite ist der Wissenschaft zugekehrt; die Zahlenmystik, in welche auch die Götter einbezogen wurden, hat keine wirkliche Bedeutung für die Religion. Die andere Seite knüpfte an die alte Tradition abergläubischer und kultischer Vorschriften und Sätze an, welche das Benehmen im täglichen Leben und den Mitmenschen gegenüber regelten. Bei Hesiod waren diese darin begründet, daß ein schlechter Ruf vermieden werden sollte, Apollon hat ihnen göttliche Sanktion gegeben, und die Pythagoreer sind ihm darin gefolgt. Sie sind aber weiter gegangen, sie erhoben diese Regeln zu einer Lebensnorm, durch welche sie sich von der großen Masse unterschieden; darin liegt ihr vielberufenes aristokratisches Wesen. Als ihre Brüderschaft aus ihrer herrschenden Stellung verdrängt und schließlich zertrümmert worden war, bildete die durch jene Normen geregelte Lebensweise das Band, das ihre Sekte zusammenhielt. Denn eine Sekte können die Pythagoreer mit viel größerem Recht als die Orphiker genannt werden, denen sie in gewissen Beziehungen ähnlich waren und nach der politischen Katastrophe noch ähnlicher wurden; sie sind auch sicher von diesen beeinflusst worden.

Auf diesem Hintergrund ist die religiöse Bedeutung des Pythagoreismus zu verstehen. Die Pythagoreer waren gottesfürchtig in demselben Sinn wie die Bauern des Hesiod und die Lieblinge des Apollon; ihre Gottesfurcht ruhte auf dem alten rituellen Grund, daher haben sie so viel Volkstümliches aufnehmen können. Sie glaubten an die Unsterblichkeit, die Unterweltsstrafen und die Seelenwanderung. Das ist etwas, was man für die archaische Zeit in dem vom Kult der unterirdischen Götter durchtränkten Unteritalien von vornherein zu erwarten hat, und gehörte wohl zu ihrer gläubigen Gottesfurcht, spielte aber, nach der älteren Überlieferung zu urteilen, nur eine geringere Rolle bei ihnen. Später, als die Akusmatiker die Oberhand gewannen, trat all dies mehr in den Vordergrund. Aber hierin liegt nicht die eigentliche Bedeutung des Pythagoreismus; diese besteht vielmehr darin, daß er die alten Vorschriften, die Hesiod und Apollon gefördert hatten, zu bindenden Regeln erhob, nach welchen das ganze Leben einzurichten war. Er bildet

¹ Iambl., vita Pyth. 140, aus Aristoteles; Aelian, V. H. II 26.

² Über sein Verhältnis zu Abaris P. Cors-

sen, Der Abaris des Heraklides Ponticus, Rh. Mus. LXVII, 1912, S. 20 ff.

den Wellenkamm der legalistischen Strömung, welche sich als die zweite Hauptströmung durch die ganze archaische Zeit hindurchzieht. Er ist freilich niemals mehr geworden als eine Sekte.

VI

RELIGION UND STAAT

1. Religion und Staatsorganisation. Die beiden großen Hauptströmungen, die ekstatische und die legalistische, scheinen den Hauptinhalt der Geschichte der griechischen Religion in archaischer Zeit zu bilden. Das ist jedoch nur sehr bedingt richtig. Neben ihnen behauptete sich die altherkömmliche, an die Gesellschaft gebundene Religion zäh und siegreich; die dionysische Ekstase wurde in ihre Bahnen gelenkt, und der Legalismus war der staatlichen Ordnung wahlverwandt, die durch auseinandergehende Forderungen des religiösen und des staatlichen Prinzips kaum gestört wurde. Im Gegenteil verkündete der größte Vertreter des Legalismus, Apollon, immer, daß alles „nach Sitte der Väter“ geschehen solle. Wo freilich der Legalismus mit mystischen Neigungen zusammenging wie bei den Pythagoreern und Orphikern, bildete sich eine bindende Ordnung aus, die sich von der Sitte der Väter trennte. Solche Bewegungen sind daher die eigenartigsten der Zeit, und es haftet ihnen etwas Sektenartiges an. Sie sind ein Protest gegen die an die Gesellschaft gebundene Religion; sie verlangen, daß der Mensch nicht in seine Religion hineingeboren werden, sondern daß er sie wählen soll. Sie haben auch einen sozialen Hintergrund. Bei den Pythagoreern war es der Stolz auf ihr überragendes Wissen, der sie von der großen Menge trennte und sie zu Bruderschaften zusammenschloß, welche auch die politische Leitung an sich rissen. Nachdem sie an der Politik gescheitert waren, widmeten sich einige Pythagoreer der Philosophie, andere sanken zu bettelhaften Sektierern hinab. Die Orphiker scheinen dagegen mehr den unteren Volksschichten angehört zu haben; sie nahmen nicht wie die Pythagoreer Rücksicht auf die Sitte der Väter, sondern sie richteten davon unabhängig ihre Ordnung ein. Es war ein Teil des Volks ohne Väter und ohne ererbte Götter, der sich hier eine Religion schuf. Wie dieser Ausdruck zu verstehen ist, wird das Folgende lehren.

Von jeher ist die griechische Religion an den Staat und die Gesellschaft gebunden gewesen; diese drei bildeten eine untrennbare Einheit. Es gab keine Berufspriesterschaft, deren Interessen in einen Gegensatz zu denen der Gesellschaft und des Staates treten konnten. Der Hausvater verrichtete den Kult für die Familie, der König und die Beamten verrichteten ihn für den Staat und seine Unterabteilungen. Gegebenenfalls konnten sie einen Experten, einen Priester oder Opferschauer, hinzuziehen, dieser assistierte jedoch nur in ihrem Auftrag. Der griechische Staat war auf den Geschlechtern und den Familien aufgebaut, er war bis tief in die archaische Zeit hinein ein Geschlechterstaat. Wie der Hausvater die sakralen Funktionen für die Familie

besorgte, so tat es der König für den Staat, und bei der Einführung der Republik wurden ihm seine sakralen Obliegenheiten belassen, oder der Königsname ging an einen der Beamten über.¹ Wie der Mittelpunkt für den Kult der Familie der häusliche Herd war, so hatte die Stadt ihren Herd, von dem die Kolonisten Feuer in die Tochterstädte mitbrachten.

Die Geschlechter hatten Unterabteilungen, die Phratrien, Brüderschaften, genannt wurden;² in späterer Zeit hatten diese besondere Kulte, die offenbar z. T. nachträglich geregelt worden sind. Über den Geschlechtern standen die Phylen, deren Ursprung ungewiß ist; nur müssen sie vor der staatlichen Zersplitterung entstanden sein, da dieselben Phylen wenigstens in den meisten demselben Stamm angehörigen Städten wiederkehren. An der Spitze der vier alten attischen Phylen standen *φυλοβασιλεῖς*.³ Die Bausteine des Staats sind die Geschlechter. Jedes Geschlecht hatte seine Kulte, die sein Eigentum waren. Bezeichnend ist die Aussage des Herodot, daß er die Herstammung des Isagoras, des Widersachers des Kleisthenes, der aus einem angesehenen Haus stammte, nicht angeben könne, daß aber desson Geschlecht dem Zeus Karios opfere;⁴ der Kult war ein Kennzeichen des Geschlechts. Bezeichnend ist ferner, daß Epheben nur in Prozessen wegen Erbschaft und Priestertümern selbst vor dem Gericht erscheinen durften.⁵ In Attika, von dem wir die reichhaltigsten Nachrichten haben, lag ein großer Teil der Kulte mit altertümlichen Riten in den Händen der alten Geschlechter;⁶ einige von diesen werden mit Recht als Priesteradel bezeichnet, wie die berühmten Geschlechter, welche die eleusinischen Mysterien leiteten, und die Lykomiden, welche die Mysterien in Phlya besaßen. Den Eteobutaden gehörten die Priestertümer des Poseidon im Erechtheion und der Athena Polias, woraus man hat schließen wollen, daß sie das alte Königsgeschlecht waren. Die Praxiergiden besorgten gewisse Zeremonien im Kult der Athena Polias, die Buzygen besorgten die heilige Pflügung unterhalb der Akropolis und hatten zwei Priestertümer des Zeus inne. Die Thauloniden spielten die Hauptrolle in den altertümlichen Riten der Buphonien. Die Amanyndriden stellten die Priester des Kekrops, die Hesyichiden besaßen einen Kult der *Σεμναὶ θεαί*, die Kynniden den des Apollon Kynneios, die Semachiden einen des Dionysos, die Phyaliden und die Poimeniden je einen der Demeter. Einige dieser Kulte waren vielleicht privat, andere hatten durchaus staatlichen Charakter. Auf welche Weise sie staatlich geworden sind, läßt sich nur vermuten. Selbstverständlich ist, daß die vorher vom König besorgten Kulte beim Übergang zur republikanischen Staatsform staatlich wurden; da Attika aus Kleinstaaten zusammengeschlossen worden ist, können noch andere Kulte als stadtathenische auf diesem Weg staatlich geworden sein. Die

¹ Verzeichnis bei Nilsson, MMR S. 445 A. 1. Hinzuzufügen: die Rechte der ioni-schen Könige, Strab. XIV p. 633; Abdera, Kallimachos, *διγηγήσεις*, 12; s. Deubner, Studi italiani di filol. class. XI, 1934, S. 186 u. 191; Megara, K. Hanell, Megarische Studien, Diss. Lund 1934, S. 145; Elis, *βασίλεις*, SGDI. 1152.

² G. Busolt, Griech. Staatskunde³ II, 1926, S. 954 ff. (in diesem Handbuch). M.

Guarducci, L'istituzione della *fratria* nella Grecia antica e nelle colonie d'Italia, Mem. Accad. dei Lincei, Ser. VI Bd. VI Fasc. 1, 1937. u. VIII: 2, 1938. Nilsson, Cults etc. S. 150 ff.

³ Pollux VIII 111.

⁴ Herodot V 66.

⁵ Aristot., de rep. Ath. 42, 5.

⁶ J. Toepffer, Attische Genealogie, 1889.

Bedeutung und Stellung der großen Geschlechter war jedenfalls eine solche, daß ihre Kulte allgemeinere Bedeutung erhielten, auch wenn sie ihr Eigentum blieben.

Tief unter den Adelsgeschlechtern stand das Volk ohne Väter. Wie es keine Ahnväter besaß, so hatte es auch keine altererbten Kulte. Es war nicht nur politisch und wirtschaftlich, sondern auch kultisch von den großen Geschlechtern abhängig, welche ihre Gefolgsleute zu ihren Kulturen zuließen. Hier ist z. B. der Ausgangspunkt für die Zulassung zu dem alten Geschlechterkult der eleusinischen Mysterien. Das niedere Volk bildete in religiöser Hinsicht die Klientel der großen Geschlechter. Die sozialen Umwälzungen der archaischen Zeit muß auch die religiöse Organisation in Mitleidenschaft gezogen haben. Darüber gibt es ein wertvolles Zeugnis, das Gesetz: τοὺς δὲ φράτορας ἐπάναγκες δέχεσθαι καὶ ὀργεῶνας καὶ τοὺς ὁμογάλακτας, οὓς γεννῆτας καλοῦμεν;¹ „Milchbrüder“ ist ein altertümlicher Name der Geschlechtsgenossen, Orgeonen nannte man τοὺς συλλόγους ἔχοντας περὶ τινὰς ἥρωας ἢ θεούς,² also Kultgenossenschaften des niederen Volkes, die sich zum Besuch eines Heiligtums sammelten. Vielleicht begann der Adel die Neigung zu zeigen, das Volk auch in religiöser Hinsicht zu übervorteilen und es von seinen Kulturen auszuschließen. Der Hauptgrund für die Bestimmung Solons, daß die Geschlechter ihre religiöse Klientel nicht ausschließen durften, sondern deren Kultgenossenschaften aufnehmen mußten, war aber politischer Art; da seine Gesetze der vierten Klasse, den armen Theten, gewisse politische Rechte gaben, wurde es notwendig, nachzuweisen, daß sie freie athenische Bürger waren, und dazu gab es kein anderes Mittel, als ihre Zugehörigkeit zu einer Phratie festzustellen.³

Viel durchgreifender waren die Konsequenzen der Reform des Kleisthenes, obgleich sie nicht direkt die sakralen Verhältnisse berührte. Statt der Geschlechter wurden die lokalen⁴ Deme zu Bausteinen des Staats gemacht, wodurch die Geschlechter, insoweit sie nicht zusammenwohnten, gesprengt und ihre Mitglieder auf gleichen Fuß mit den Volksgenossen gestellt wurden. Ebenso wurden die vier alten Phylen durch zehn neue ersetzt, die Heroen als Eponymen erhielten.⁵ Die Geschlechter durften ihre Kulte behalten,

¹ Philochoros bei Harpokr., Phot., Suidas s. v. ὀργεῶνες, Parallelstellen in der Ausgabe Adlers von Suidas. Das Gesetz kann unmöglich mit G. Busolt, Griech. Staatskunde² S. 252, dem Kleisthenes zugeschrieben werden, denn das widerstreitet den Worten über die Reform des Kleisthenes bei Aristoteles, de rep. Ath. 21, τὰ δὲ γένη καὶ τὰς φρατρίας καὶ τὰς ἱερωσύναις εἶασεν ἔχειν ἐκάστους κατὰ τὰ πάτρια. Es war vielmehr eine Vorstufe der Reform des Kleisthenes und trägt solonisches Gepräge; in den δξονες waren die Orgeonen erwähnt.

² Σέλευκος ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν Σόλωνος δξόνων a. a. O. Vgl. das solonische Gesetz bei Gaius, Digg. 47, 22, 4; dazu E. F. Bruck, Totenteil und Seelgerät im griech. Recht, Münchener Beiträge z. Papyrusforschung IX, 1924, S. 233.

³ Siehe weiter Nilsson, Cults etc. S. 160f.

⁴ Das gilt nur für die Zeit der Einrichtung der Deme, denn die Zugehörigkeit zu einem Demos war erblich, nicht lokal. Wie die Phylen waren die Deme also pseudo-gentilizisch. Das Altertum konnte sich stets nur die Geburt als Grund der Zugehörigkeit zum Staat bzw. seinen Unterabteilungen denken; dies Prinzip wurde verwischt, kam aber in der Kaiserzeit wieder zum Vorschein und trug zum Aufkommen der Standesgebundenheit kräftig bei.

⁵ Die Kulte der Eponymen der kleisthenischen Phylen waren z. T., aber nicht alle, ältere, übernommene Gentilkulte, Schlaifer, The Priests of the Eponymi, Harvard Studies in Class. Philology LI, 1940, S. 251 ff.

die nunmehr ihre soziale Bedeutung verloren hatten, und die Phratrien bestanden fort; diese müssen nunmehr alle Bürger einbegriffen haben. Die Demen und die Phratrien waren zwei Organisationen, die einander kreuzten. Die Phratrien waren sozusagen kirchliche Kommunen, denen es oblag, die Bevölkerungslisten zu führen, wie diese z. B. in Schweden jetzt noch von den kirchlichen Behörden geführt werden. Dadurch wurde, wie Aristoteles bemerkt,¹ die Demokratie befestigt; die sakralen Vorrechte des Adels waren in sozialer Hinsicht beseitigt. Etwas Ähnliches scheint in Argos vor sich gegangen zu sein. Aus einer Inschrift des 3. Jahrhunderts sind eine Reihe von Phratrien bekannt, von denen einige lokal sind, drei auffallenderweise nach Odysseus und seiner Familie, andere nach Herakliden benannt worden.² Dies zeigt die künstliche Regelung. Eine solche scheint auch in Epidaurios stattgefunden zu haben.³

Auch in anderer Weise wurde die Religion für politische Zwecke ausgenutzt. Bekanntlich gibt es eine politische Mythologie von großer Bedeutung. Die Ansprüche der Staaten auf Grund und Boden wurden mythologisch durch die Taten und Besitzergreifungen der Heroen begründet, und neue Mythen wurden zu diesem Zweck fabriziert. In den Auseinandersetzungen der griechischen Staaten miteinander spielten mythologische Ansprüche eine ähnliche Rolle wie jetzt die Nationalitätenansprüche.⁴ Diese politische Ausnutzung der Mythologie kann hier nicht verfolgt werden, dagegen darf auf die weniger beachtete Tatsache aufmerksam gemacht werden, daß die Kulte in den Dienst des Staatswillens gestellt werden konnten, um die Einigung eines Staatsgebiets zustande zu bringen. Bei einem Synoikismos wurden auch die Kulte zusammengeworfen, und wenn er in der Weise stattfand, daß die Einwohner kleiner Ortschaften zusammen in einer größeren angesiedelt wurden, brachte man auch die Kulte der kleineren Ortschaften, wenigstens zum Teil, nach dem Hauptort. So geschah es z. B. bei der Gründung von Megalopolis. Die Stadt Patrai wurde durch einen Synoikismos unbekannter Zeit aus den drei Ortschaften Aroe, Antheia und Mesatis gebildet. Daher wurde Artemis Triklaria genannt und Dionysos Aisymnetos wurde zum Gott des Synoikismos gemacht; an seinem Fest brachte man Bilder von Dionysos Aroeus, Antheus und Mesateus zum Tempel des Aisymnetes in der Stadt.⁵

¹ Aristot., polit. VI 4 p. 1319 B, ἔτι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα κατασκευάσματα χρήσιμα πρὸς τὴν δημοκρατίαν τὴν τοιαύτην, οἷς Κλεισθένης τε Ἀθήνησιν ἐχρήσατο βουλευμένοιο αὐξῆσαι τὴν δημοκρατίαν καὶ περὶ Κυρήνην οἱ τὸν δῆμον καθιστάντες φυλαί τε γὰρ ἕτεραι ποιηταὶ πλείους καὶ φρατρίαὶ καὶ τὰ τῶν ἰδίων ἱερῶν συνακτέον εἰς ὀλίγα καὶ κοινά. Die letzten Worte müssen im Licht der o. S. 710 A. 1 angeführten Stelle aus der Staatsverfassung der Athener verstanden werden; wenn sie auf Athen gehen, können sie sich nur auf die Einsetzung besonderer Phratriengötter beziehen. Apollon Patroos (o. S. 556 f.), Zeus Phatrios, Athena Phatria (o. S. 418) sind durch eine nachträgliche Re-

gelung geschaffen. Kleisthenes in Sikyon richtete vier neue Phylen ein, die später wieder den alten dorischen weichen mußten, s. u. S. 720.

² BCH. XXXIII, 1909, S. 171 ff.; s. Nilsson, Cults etc. S. 75; neues Verzeichnis Mnemosyne Ser. 4 V, 1952, S. 56.

³ Außer zwei von den gemeindorischen, den Dymanes und Hyllois, die Hysminiai und Azantioi, deren Namen der vordorischen Sprachschicht angehören, Latte, Gnomon VII, 1931, S. 115.

⁴ Ausführlich behandelt von Nilsson, Cults etc. S. 49 ff.

⁵ Siehe Nilsson a. a. O. S. 17 ff.

Diese Feststellungen sind von erheblicher Bedeutung, weil sie deutlich zeigen, daß in alter Zeit Kultübertragungen und verwandte Maßnahmen angewandt wurden, um neugeschaffene politische Einheiten auch durch den Kult zu stützen. So ist man in Attika verfahren, um dieses, das ursprünglich aus einer Anzahl von Kleinstaaten bestand, zu einem athenischen Einheitsstaat zusammenzuschmieden.¹ Ein sicheres Beispiel bietet Eleusis, da seine Vereinigung mit Athen in den Anfang der geschichtlichen Zeit fällt. Der athenische Staat nahm die Verwaltung des Kults in seine Hände, obgleich die Leitung der Mysterien den alten eleusinischen Geschlechtern belassen wurde. Ein Eleusinion wurde in Athen unterhalb der Akropolis gegründet (o. S. 664). Die Abhängigkeit des Kults von dem Hauptort wurde dadurch ausgedrückt, daß die heiligen Gegenstände nach Athen, wo vorbereitende Veranstaltungen stattfanden, gebracht wurden, um in dem feierlichen Iakchoszug nach Eleusis zurückgeführt zu werden. Es hat vielleicht einmal die Absicht bestanden, die ganze Feier nach Athen zu verlegen; dafür wurzelte sie aber zu fest in Eleusis. Das Xoanon des Dionysos Eleuthereus wurde von Eleutherai an der böotischen Grenze – das sich freiwillig Athen anschloß, so daß es wie Salamis nicht attischer Demos, sondern eine abhängige Gemeinde war – nach Athen gebracht und in oder neben einem älteren Dionysostempel installiert. Eine Erinnerung an diesen Einzug erhielt sich darin, daß das Bild jährlich in ein Tempelchen an der Akademie hinausgebracht wurde, um im feierlichen Zug wieder zurückgeführt zu werden.² In anderen Fällen darf man aus solchen Erscheinungen auf die einstige Selbständigkeit attischer Ortschaften schließen. Die Artemis von Brauron erhielt ein Filialheiligtum auf der Akropolis zu Athen, und jedes vierte Jahr zog ein froher Zug von der Stadt zum Hauptfest in Brauron.³ Die Thesmophorien in Halimus wurden als erster Tag zu den städtischen geschlagen; daraus erklärt es sich, daß der dritte Tag des viertägigen Festes ἡ μέση heißt.⁴

Eine neugefundene Inschrift hat ein Licht auf die Maßnahmen geworfen, durch welche die Athener sich den Besitz des kurz vor dem Anfang der Regierung des Peisistratos eroberten Salamis zu sichern wußten.⁵ Eine vorbereitende Maßnahme bestand darin, daß dem salaminischen Heros Eurysakes ein Heiligtum in Athen im Stadtteil Melite gegründet wurde in derselben Absicht, in der man später dem äginetischen Heros Aiakos ein Heiligtum

¹ Dies hat Wide auseinandergesetzt in Gercke-Norden, Einl. in die klass. Altertumswiss.¹, 1909, S. 218 ff.; der hierauf bezügliche Abschnitt mußte aus Raum-mangel in der 3. u. 4. Auflage gestrichen werden. Das Thema wurde aufgenommen von S. Solders, Die außerstädtischen Kulte und die Einigung Attikas, Diss. Lund 1931, der leider die leitenden Gesichtspunkte nicht klar herausgearbeitet hat. Nilsson a. a. O. S. 25 ff.

² Paus. I 38, 8; 20, 3; 29, 2. Zur Prozession Nilsson, Arch. Jahrb. XXXI, 1916, S. 326 = Opusc. I S. 193. W. Vollgraff, Dionysos Eleuthereus, Athen. Mitt. XXXII, 1907, S. 567 ff., will zeigen, daß Eleutherai erst im Nikiasfrieden an Athen überging

und daß Dionysos Eleuthereus erst damals nach Athen gebracht wurde; der versuchte Nachweis scheitert daran, daß er an der irrigen Identifikation von Eleutherai mit Gyphthokastro festhält; s. U. Kahrstedt, Die Landgrenzen Attikas, ebd. LVII, 1932, S. 10 ff.

³ Aristot., de rep. Ath. 54; Aristoph., Pac. V. 873 f.

⁴ Nilsson, Gr. Feste S. 317.

⁵ W. S. Ferguson, The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion, Hesperia VII, 1938, S. 1 ff.; dazu Nilsson, The new Inscription of the Salaminioi, Amer. Journ. of Philology LIX, 1938, S. 385. = Opusc. II S. 731 ff., wo das hier Vorgetragene näher begründet wird.

weihte (u. S. 717). Nach der Eroberung wurden attische Kleruchen auf Salamis und im Austausch salaminische Familien in Attika angesiedelt und zu attischen Bürgern gemacht. Darauf gründet sich die Legende, daß Eurysakes nach Attika gezogen sei und attisches Bürgerrecht erhalten habe.¹ Die nach Attika übersiedelten Salaminier wurden als ein γένος, d. h. als eine einem Geschlecht gleichgestellte Kultgenossenschaft, organisiert. Sie brachten aus Salamis die Kulte der Athena Skiras und des Eurysakes mit, doch um sie fester an Athen zu binden, wurde ihnen die Besorgung attischer Kulte überwiesen, und der Staat trug zu den Kosten bei. Die Oschophorien, die vermutlich attisch, nicht salaminisch waren, wurden an Athena Skiras angeknüpft; noch auffälliger ist, daß Priesterinnen der Aglauros und Pandrosos, die zum alten Bestand der Kulte der Akropolis gehören, von den Salaminiern bestellt wurden. Ferner opferten sie – lokale Kulte und Phratriengötter nicht zu erwähnen – dem Theseus zwei Tage vor seinem großen Fest und an den Panathenäen der Athena. Letzteres erinnert daran, daß den Kolonien auferlegt wurde, eine Panhoplie an die Panathenäen und einen Phallos an die großen Dionysien zu senden, um ihrer Abhängigkeit von Athen einen sakralen Ausdruck zu geben (u. S. 731). Diese weitherzige Politik hat sich gelohnt: als bei der Invasion des spartanischen Königs Kleomenes in Attika die Megarer Ansprüche auf Salamis erhoben, wurde die Insel durch den Schiedsspruch der Spartaner Athen zuerkannt.² Das krönende Ereignis war, daß eine der kleisthenischen Phylen Aiantis genannt wurde; sie hatte das alte Eurysakeion in Melite als ihr Heiligtum. Man kann nicht umhin, die unbekannten Staatsmänner zu bewundern, welche es unter Benutzung der Kulte verstanden haben, den attischen Einheitsstaat zusammenzuschmieden. Es braucht nicht besonders erwähnt werden, daß der Staat später oft regelnd in die Kulte eingriff.³

So hat der Staat seine Macht über die Kulte für seine Zwecke ausgenutzt; er hielt aber sonst durchaus am Althergebrachten fest, es seinen politischen Zwecken und der herrschenden politischen Organisation anpassend. Die wachsende Macht des Staats über die Kulte war eine Folge seiner wachsenden politischen Macht, der strafferen Einordnung der einst selbstherrlichen Geschlechter unter den Staatswillen. Staat und Religion waren mehr als jemals eines und dasselbe. Dies und der gesteigerte Wohlstand drückten sich in den großen Tempeln aus, die am Ende der archaischen Zeit gebaut wurden. Zwar befinden sich zwei davon, der Heratempel in Olympia und der Alkmäonidentempel in Delphi, in den großen Wallfahrtsorten, andere, der Tempel in Korinth, der Umbau des alten Tempels auf der Akropolis und das

¹ Plut., Sol. 10, neben dem Sohn oder Enkel Philaios, der allein erwähnt wird, Pherekydes von Athen, F. Gr. Hist. 3, 2 Jacoby; Paus. I 35, 2. Er ist der Eponym des Demos der Philaidai. Die Legende wurde geschaffen, um Peisistratos, dem Eroberer von Salamis, der diesem Demos angehörte, einen erlauchten Ahnvater zu verschaffen.

² Die Quellen, Plut., Sol. 10; Aelian, V. H. VII, 19, verlegen den Schiedsspruch in

die Zeit Solons, was unmöglich ist; s. K. J. Beloch, Griech. Gesch. I 2^a, 1913, S. 309 ff.

³ Ein paar neue Beispiele: R. Schlaifer, The Cult of Athena Pallenis, Harvard Studies in Class. Philology LIV, 1943, S. 35 ff., zeigt aus Athen. VI p. 234 D ff., wie dieser Kult, zu dem sog. Parasiten gehörten, vom Staat geregelt wurde. Die Inschrift, Hesperia XI, 1942, S. 338 ff., belehrt uns, daß der Staat früh im 5. Jahrh. die Kontrolle der Herakleen in Marathon an sich nahm.

(Olympieion in Athen, sind den Tyrannen zu verdanken. Der sog. solonische Tempel auf der Akropolis war jedoch auch ansehnlich. Dem Ende der archaischen Zeit gehört der Tempel der Aphaia auf Ägina an. Auf Samos begann man einen sehr großen Neubau des Tempels der Hera und in Ephesos den sog. Kroisostempel. Diese Erscheinung ist ganz allgemein, obgleich jeweils von verschiedenen Kräften und Umständen bestimmt, und für die Zeit charakteristisch.

2. **Einschränkung des Totenkults.** In einer Hinsicht hat der Staat stark einschränkend in die religiösen Bräuche eingegriffen, nämlich in die Bestattungsbräuche, und daß dies möglich war, beruht darauf, daß die Einschränkung des verschwenderischen Bestattungsluxus einen Bestandteil des demokratischen Vorstoßes gegen den Adel bildete; dieser liebte es, bei der Bestattung seiner Toten eine Schaustellung seines Reichtums zu geben, die das ärmere Volk als einen sinnlosen Aufwand betrachten mußte. Die prachtvollen Begräbnisaufzüge der älteren archaischen Zeit sind aus den Dipylonvasen bekannt, welche zum großen Teil Grabvasen sind. Der Tote liegt auf einem mit gemusterten Teppichen bedeckten Wagen, Scharen von Männern und klagenden Frauen folgen ihm; dazu kamen Wettfahrten hinzu, welche auch in einer schon im Altertum verdächtigen Partie des Hesiod erwähnt werden.¹ Fast von jedem der alten Gesetzgeber wird berichtet, daß er gegen den Bestattungsluxus einschritt. Lykurg soll die Bestattung in der Stadt gegen die allgemeine griechische Sitte gestattet, nichts anderes als Beigabe erlaubt haben als einen purpurnen, d. h. einen Kriegsmantel, und Ölblätter, sowie die Trauerzeit auf zehn Tage beschränkt und das Eingraben des Namens nur auf Denkmälern der im Krieg Gefallenen zugelassen haben.² Charondas soll geboten haben, die Verstorbenen nicht mit Tränen und Klageliedern zu ehren, sondern dadurch, daß man sie in guter Erinnerung behielt.³ Demetrios von Phaleron, der seine Einschränkung jener künstlerischen Form des Grabluxus, von der die Grabreliefs auf dem Friedhof von Kerameikos zeugen, literarisch verteidigte, behauptete, daß Pittakos denen, die mit dem Toten nicht verwandt waren, überhaupt verboten habe, bei der Bestattung anwesend zu sein.⁴ In Syrakus waren vor der Zeit des Gelon verschwenderische Bestattungsbräuche verboten worden.⁵ Gut verbürgt sind die Maßnahmen des Solon. Plutarch erzählt, daß er den Trauernden verbot, sich das Gesicht zu zerkratzen, vorher komponierte Klagelieder vorzutragen und andere als den eben Verstorbenen bei der Begräbnisfeier zu betrauern, ferner verbot er, einen Ochsen zu opfern und dem Toten mehr als drei Mäntel mitzugeben.⁶ Ein anderes Gesetz versagte den Frauen, die nicht zur Veterschaft gehörten (ἐντὸς ἀνεψιάδος) und unter sechzig Jahren waren, dem Toten zur Begräbnisstätte zu folgen und zum Haus des Verstorbenen zurückzukehren;⁷ das Verbot geht gegen die berufsmäßigen Klageweiber, die

¹ Die Leichenspiele des Amphidamas in Chalkis, Hesiod, Op. V. 654. Solche sind auch durch archaische Inschriften belegt, die auf den Preisen, bronzenen Kesseln, eingeritzt sind; Wolters, Berl. philol. Wchschr. 1915 S. 1423 f.

² Plut., Lyk. 27.

³ Stobaios XLIV 40 = IV p. 153 Hense.

⁴ Cic., de leg. II 66.

⁵ Diodor XI 38.

⁶ Plut., Sol. 21; zur Einzelerklärung s. Nilsson, N. Jahrb. f. klass. Alt. XXVII, 1911, S. 633 f. = Opusc. I S. 97 f.

⁷ Demosth. XLIII 62.

nur in einem Alter von über sechzig Jahren zu dem Leichenzug zugelassen werden. Sehr ähnlich ist das Gesetz aus Iulis auf Keos, das etwa um 420 v. Chr. nach einer älteren Vorlage in Stein gegraben wurde.¹ Es enthält genaue Vorschriften über Decken, Bahre und Spenden; interessant ist die Anweisung, Decken, Bahre und Spendegefäße nach der Feier nach Hause zurückzubringen; erstere durften also nicht mit verbrannt werden und die Gefäße nicht einmal nach der durch archäologische Funde bekannten Sitte am Grab zertrümmert werden. Der Tote soll verhüllt getragen werden, die den Frauen auferlegten Beschränkungen sind noch strenger, nur die „Befleckten“, d. h. der engste Familienkreis, Mutter, Frau, Töchter und Schwester, dürfen ins Trauerhaus zurückkehren; sogar das Opfer am dreißigsten Tag wird verboten, ein blutiges Opfer (προσφύγιον) dagegen „nach der Sitte der Väter“ gestattet.

Da solche Beschränkungen aus der archaischen Zeit stammen, wurde das Gesetz von Iulis, das, obgleich jünger, dem des Solon ähnlich ist, erwähnt, und dann sei hier noch auf das Gesetz der Labyaden aus Delphi um 400 v. Chr. hingewiesen, das dieselben Dinge betrifft, ohne auf Einzelheiten einzugehen.² Platon hat die Bestimmungen übernommen,³ und Demetrios von Phaleron bereitete durch seine Verschärfung der Verbote, wie schon erwähnt, der herrlichen attischen Friedhofkunst ein Ende.

3. Die Heroen als Kriegshelfer und Ktistai. Der Kult der Heroen⁴ hat unzweifelhaft seine uns geläufige Ausbildung und Blüte in der archaischen Zeit erreicht. Da der Kult der Heroen aus dem Kult der Toten hergeleitet (o. S. 378 ff.) und im vorhergehenden die große Bedeutung des Geschlechterkults betont wurde, muß hier sein Verhältnis zum Ahnenkult, der ja ein wichtiger Teil des Geschlechterkults ist, geklärt werden. Der Ahnenkult betrifft allein das Geschlecht; das Charakteristische des Heroenkults besteht darin, daß er das ganze Volk anging; die Zugehörigkeit des verehrten Toten zu einem gewissen Geschlecht war vergessen, was wiederum die Voraussetzung dafür ist, daß Kleingötter unter die Heroen aufgenommen werden konnten. Häufig ist das Verhältnis zur Fiktion geworden, wie bei den Eponymen und Archegeten der Städte, in deren Kult noch eine Erinnerung an den Ursprung des Heroenkultes aus dem Ahnenkult fortlebte. Der Ahnenkult der Geschlechter bestand fort; es wurden den schon länger Verstorbenen Opfer dargebracht und die Totenklage wiederholt. Da der Ahnenkult aber ein Teil des Totenkults war, fiel er unter die diesem auferlegten Einschränkungen und verblaßte mit der verringerten Bedeutung der Geschlechter.⁵ Dadurch erweiterte sich die Kluft zwischen dem Ahnenkult und dem Heroenkult, in dem die alten Formen des Totenkults fortlebten.

Zur Blüte des Heroenkults haben vor allem zwei Umstände beigetragen. Die Heroen waren streng lokal gebunden; ihr Wirken war sehr konkret und

¹ IG. XII: 5, 593 = SIG.³ 1218 = LS. 93, mit reichem Kommentar.

² SIG.² 438 Z. 131 ff. Die sehr verstümmelte Inschrift aus Tegea, IG. V: 2, 4, und die aus Kleonai, IG. IV 1607, enthalten Reinheitsvorschriften, die wenigstens z. T. die Toten betreffen.

³ Plat., de leg. XII p. 958 D ff.

⁴ Literatur s. o. S. 185 A. 2.

⁵ Wie schwach ausgebildet der Ahnenkult in Wirklichkeit bei den Griechen war, zeigt das Buch von E. Bethe, Ahnenbild und Familiengeschichte bei Römern und Griechen, 1935. Vgl. auch o. S. 180.

anschaulich an ihr Grab, ihre Überreste geknüpft; sie standen dem Volk nahe, das diese Faßlichkeit und Anschaulichkeit liebte, und zwar näher als die großen, vornehmen Götter. Sie waren gut für alles, und man wandte sich an sie in Angelegenheiten, für welche man keinen göttlichen Spezialisten hatte. Daher sind sie oft zu Heilheroen geworden. Ihre Zahl war nicht abgeschlossen, neue Kulte konnten unter den Heroenkulten Aufnahme finden, wenn solche sich einbürgerten. Die Heroen lebten im Herzen des Volkes, und außerdem fand der Partikularismus der griechischen Städte in ihrem Kult den angemessenen Ausdruck. Sie waren Heroen, Helden, also waren sie besonders dazu geeignet, Helfer im Kampf zu sein, und die griechischen Kleinstaaten lagen in ständigen Fehden miteinander. Bei Homer ziehen die Götter mit dem ausrückenden Heer ins Feld. Ares und Pallas Athene gehen dem Heer voran (Σ 516), sowie Ares und Enyo (E 592), Ares begleitet den Hektor (E 595), und Apollon schreitet mit der Ägis Hektor und den Troern voran (O 307). Die Götter kehren als Vorkämpfer erst in der hellenistischen Zeit wieder; in der Zwischenzeit erscheinen sie nicht in dieser Rolle;¹ sie verlassen die eroberte Stadt.² Eine Schwierigkeit, die man wohl instinktiv empfand, bestand darin, daß die Götter allgemein griechisch waren, was sich mitunter sogar auf die Epitheta ausdehnte. Die Athena Athens war dieselbe Göttin wie die Athena Thebens, Athena Itonia aus der thessalischen Stadt Iton war zugleich Schutzgöttin des böotischen Bundes. Die athenische Athena konnte nicht gegen die thebanische ins Feld ziehen; sie war Schirmherrin ihrer Städte, nicht ihre Vorkämpferin. Wenn Themistokles nach dem Siege bei Salamis sagte, daß nicht wir, sondern die Götter und die Heroen die Tat vollbracht hätten,³ so ist das so zu verstehen, daß die Götter aus der Ferne mitgewirkt haben; gerade die Geschichte der Perserkriege aber ist erfüllt von persönlicher Teilnahme der Heroen an den Kämpfen. In der Schlacht bei Marathon glaubten nicht wenige, Theseus gewappnet gegen die Barbaren schreiten zu sehen.⁴ Andere erzählten, daß ein wie ein Bauer aussehender Mann mit einem Pflug viele Barbaren erschlug, worauf er verschwand; das Orakel befahl, dem Heros Echetlaos oder Echetlos zu opfern.⁵ Beide waren neben dem Lokalheros Marathon – Theseus aus der Erde auftauchend – auf dem Gemälde des Polygnot in der Stoa Poikile dargestellt.⁶ Vor der Schlacht bei Salamis riefen die Griechen die Götter an, besonders aber die salaminischen Heroen Aias und Telamon, und sandten ein Schiff

¹ Isyllos von Epidauros in seinem Hymnus, IG. IV: 1^a, 128 Z. 58 ff., läßt den Asklepios bewaffnet ausziehen, um Sparta gegen Philipp von Makedonien zu helfen. Die Mantineer behaupteten, daß Poseidon ihnen in der Schlacht gegen Agis IV. helfend erschien, Paus. VIII 10, 8, in einem ungeschichtlichen Bericht. Hermes ging als Ephebe den Tanagräern in einem Kampf mit den Eretriern voran, Paus. IX 22, 2. Karische Götter, BCH. LV, 1931, S. 78, vgl. S. 407.

² Aischyl., Sept. V. 105 u. 304 mit Scholion; Eur., Troad. V. 25; Sophokl. fr. 444

Nauck²; Curtius IV 3, 21.

³ Herodot VIII 109.

⁴ Plut., Thes. 35.

⁵ Paus. I 32, 5; ἐχέταλη, Pflugstiel. M. H. Jameson, The Hero Echetlaos, Transact. Amer. Philol. Association LXXXII, 1951, S. 49 ff., spricht ihn als einen Sondergott des Pflugstieles an; eher entstammt er einer Volkserzählung von einem Pflüger, der sich mit seinem Pflug gegen einen Räuber wehrte; solches kam vor, vgl. Xenophon, Anab. VI 1, 5, und den Theodamasmythus, Apollod. II 153 u. 118.

⁶ Paus. I 15, 3.

nach Ägina, um Aiakos und die übrigen Aiakiden zu holen.¹ Es wurde auch erzählt, daß eine Schlange auf dem Schiff erschienen sei und daß das Orakel verkündet habe, diese sei der Heros Kychreus, der ein Heiligtum auf Salamis hatte.² Als die Griechen sich bei Plataiai aufgestellt hatten, riet ihnen das Orakel, den sieben Archegeten von Plataiai zu opfern.³ Persern, welche einen Überfall auf Delphi versuchten, sollen zwei übergroße Männer begegnet sein, nach der Aussage der Delpher waren es die Heroen Phylakos und Autonoo, die dort Heiligtümer hatten.⁴ Hier allerdings führten die Griechen Krieg mit dem gemeinsamen Landesfeind.

Bezeichnend ist es, daß immer nur die Heroen des Ortes, an dem der Kampf gerade stattfindet, angerufen werden; wenn andere zur Hilfe herangezogen werden, werden sie nicht herbeigerufen wie die Götter, sondern abgeholt wie die Aiakiden; sie werden so körperlich wie nur möglich gedacht. Diese Erzählungen haben ihre Vorbilder in den Erscheinungen der Heroen bei den Kämpfen unter den Griechen selbst. Als die Athener gegen Aigina ziehen wollten, grenzten sie auf den Rat des Orakels dem Aiakos ein Heiligtum ab.⁵ Die italischen Lokrer ließen in der Schlachtreihe eine Stelle offen für den Aias; in der Schlacht bei Sagra im 6. Jahrhundert wurde der krontoniatische Feldherr von ihm verwundet;⁶ nach einer anderen Erzählung ist es einer der Dioskuren, der ihn verwundete.⁷ Nach einer dritten Quelle nahmen die Dioskuren beritten an den Flügeln am Kampf teil⁸ – das Vorbild ihrer bekannten Erscheinung in der Schlacht am Regillus. Als die Lokrer in Sparta um Hilfe baten, versprachen die Spartaner, ihnen die Dioskuren als Mitstreiter zu senden; die Gesandten nahmen dies an, breiteten den Dioskuren eine Kline auf dem Schiff und segelten ab.⁹ Als die Thebaner die Aigineten um Hilfe gegen Athen baten, sandten diese ihnen die Aiakiden; als es aber schlecht um die Thebaner stand, gaben sie die Aiakiden zurück und baten um Männer.¹⁰ Wenn die spartanischen Könige ins Feld zogen, nahmen sie die Dioskuren mit; blieb der eine König zu Hause, so blieb auch der eine der Dioskuren daheim.¹¹ In einer figurenreichen Gruppe, welche die Tarentiner zur Erinnerung an ihren Sieg über die Peuketier in Delphi aufstellten, standen neben den Kämpfenden der Eponym Taras und der Oikist Phalanthos.¹² Um ein Beispiel aus späterer Zeit hinzuzufügen, sei noch angeführt, daß vor der Schlacht bei Leuktra die Waffen aus dem Tempel des Herakles verschwanden, denn dieser bewaffnete sich, um gegen die Spartaner zu ziehen, und ihr alter Feind Aristomenes nahm an der Schlacht teil.¹³

Bei diesem Charakter der Heroen war es die natürliche Folge, daß die Männer, die im tapferen und siegreichen Kampf für das Vaterland gefallen

¹ Herodot VIII 64, vgl. 84. Die Geschichte bei Val. Max. I 5 ext. 2, daß die Apolloniaten den Epidamniern den Fluß Aeas als Helfer sandten, bezieht sich wohl eigentlich auf den Heros; die Epidamnier gaben ihm einen Platz in ihrer Schlachtreihe.

² Paus. I 36, 1.

³ Plut., Arist. 11.

⁴ Herodot VIII 38 f.

⁵ Herodot V 89.

⁶ Konon 18 = Fr. Gr. Hist. 26, 1 Jacoby; Paus. III 19, 12 f.

⁷ Suidas s. v. Θεοπόμπη = Theopomp, Fr. Gr. Hist. 115, 392 Jacoby; vgl. P. von der Mühl, Der große Aias, Programm Basel 1930 S. 14 f.

⁸ Justin XX 3.

⁹ Diodor VIII 42.

¹⁰ Herodot V 81.

¹¹ Ebd. V 75.

¹² Paus. X 13, 10.

¹³ Diodor XV 53; Polyän II 3, 8; Cic., de div. I 74.

waren, als Heroen verehrt wurden, was wieder besonders den Kämpfern des Perserkriegs zuteil wurde. Die bei Marathon Gefallenen wurden Heroen genannt und als solche verehrt.¹ Den bei Plataiai Gefallenen wurde auf Antrag des Aristides ein Heroenkult gewidmet.² Dasselbe geschah in Megara.³ Die beiden, die nächst Leonidas am tapfersten bei Thermopylai gekämpft hatten, Maron und Alpheios, besaßen ein Heiligtum in Sparta.⁴ Auf dem Markt in Phigalia war ein Polyandron der Freiwilligen aus Oresthasion, welche ihr Leben für die Rückkehr der Phigalenser in ihre Stadt geopfert hatten; es wurden ihnen jährlich Heroenopfer dargebracht.⁵ In Athen richtete der Polemarch Spiele für die im Krieg Gefallenen aus.⁶ Wie nahe dies lag, zeigt die Äußerung des Simonides, daß das Grab der bei Thermopylai Gefallenen ein Altar sei, und die Worte eines neugefundenen attischen Epigramms, das sich vermutlich auf die bei Koroneia im Jahre 446 Gefallenen bezieht: *ἡμιθέον θεῖαν [ἦλυσιν] ἀντιάσας*.⁷

Jede griechische Stadt hatte ihren Ahnherrn, der als Stammvater der Mitbürger galt; diese Tatsache ist eines der vielen Zeugnisse für den Ursprung des griechischen Staates aus dem Geschlechterstaat. Viele von diesen Ahnvätern sind Eponyme, deren Name aus dem der Stadt abstrahiert ist, zuweilen wird der Ahnherr nur *ἥρως ἀρχηγέτης* benannt, viele sind mythische Heroen.⁸ Jede Kolonie mußte einen solchen fiktiven Ahnvater haben, der ihr Ktistes oder Oikistes wurde. Darunter finden sich zuweilen, wenn auch selten, geschichtliche oder pseudo-geschichtliche Personen wie der Spartaner Phalanthos, der Gründer von Tarent; gewöhnlich griff man zu mythischen Gestalten, wozu besonders die Irrfahrten der Helden auf der Heimfahrt vom Trojanischen Krieg eine bequeme Handhabe boten. Wie sehr dieser Umstand zu der Verbreitung griechischer Mythen besonders in Italien beigetragen hat, verdiente im größeren Zusammenhang dargestellt zu werden. Die Sitte war so bindend, daß sie auch in geschichtlicher Zeit beobachtet wurde. Dem älteren Miltiades, der auf dem thrakischen Chersonnes ein Fürstentum gegründet hatte, wurden nach seinem Tod als einem Oikist Opfer gebracht und hippische und gymnische Agone eingerichtet.⁹ Abdera, das von dem Klazomenier Timesios gegründet worden war, aber an die Thraker verlorenging, wurde von den Teiern neugegründet, welche fortfuhren, den Timesios als ihren Heros zu ehren.¹⁰ Anders dachte man in der Zeit des Peloponnesischen Krieges. Die an die Spartaner abgefallenen Einwohner von Amphipolis, das von dem Athener Hagnon gegründet worden war, umhagten das Grab des vor ihren Mauern gefallenen Brasidas, brachten ihm als einem

¹ Paus. I 32, 4; IG. II² 1006 Z. 69 ff.

² Thuk. III 58; Plut., Arist. 21; Nilsson, Gr. Feste S. 455 ff.

³ IG. VII 53; aus dem Ende der Kaiserzeit stammende Umschrift eines älteren Epigramms.

⁴ Paus. III 12, 9.

⁵ Paus. VIII 41, 1, das Ereignis (nach 659 v. Chr.) 39, 3 f. Vielleicht ist Athen. p. 149 C auf dieses Fest zu beziehen.

⁶ Aristot., de rep. Ath. 58; Deubner, Att. Feste S. 230.

⁷ Athen. Mitt. LVII, 1932, S. 142; Ergänzung unsicher. Simonides fr. 4 Bergk.⁴

⁸ Siehe das Verzeichnis bei Farnell, Hero Cults S. 413 ff. *ἥρως ἀρχηγέτης* o. S. 186; IG. II² 1641 A Z. 6; 2849 (aus Rhamnus). *ἀρχηγέται* werden ferner z. B. die attischen Phylenheroen und die sieben Heroen, denen vor der Schlacht bei Plataiai geopfert wurde, genannt. Apollon trägt oft diesen Beinamen, v. o. S. 638.

⁹ Herodot VI 38.

¹⁰ Ebd. I 168.

Heros Schlachtopfer dar, richteten ihm jährliche Agone aus und weihten ihm die Stadt als ihrem Oikisten; die Bauten des Hagnon und seine anderen Denkmäler legten sie nieder.¹ – Von hier ist der Weg nicht mehr weit zu einer Verehrung der Wohltäter und Herrscher einer Stadt als Heroen nach ihrem Tod. Harmodios und Aristogeiton waren nicht die Gründer von Athen, sondern wurden als deren Befreier gefeiert; sie werden nicht Heroen genannt, ihre Ehrungen kamen aber den Ehrungen der Heroen gleich; zur Zeit des Aristoteles wurden ihnen Opfer gebracht.² Themistokles wurde in Lampsakos und vielleicht in Magnesia a. M. verehrt.³ Auf Sizilien kann man sogar von einem beginnenden postumen Herrscherkult sprechen. Dem Gelon, der die einschränkenden Vorschriften von der Bestattung zu beobachten befohlen hatte, wurden vom Volk heroische Ehren entgegengebracht; dieselben Ehren wurden seinem Schwiegervater Theron und dem syrakusanischen Gesetzgeber Diokles zuteil.⁴ Schon im 5. Jahrhundert machte sich die Neigung bemerkbar, solche Ehren auf andere große Männer auszudehnen. In Gela, wo Aischylos gestorben war, begaben sich die Tragöden zu seinem Grabmal, brachten ihm Enagismata und führten Dramen auf.⁵ Obgleich es unsicher ist, auf welche Zeit die Nachricht sich bezieht, scheint Sizilien in der Übertragung heroischer Ehren auf Verstorbene vorangegangen zu sein. Im Mutterland bestand dieselbe Neigung, obgleich man dort zurückhaltender verfuhr, wie die bekannte Heroisierung des Sophokles zeigt; er wurde nach seinem Tod Dexion umbenannt, weil er den Asklepios bei der Einführung seines Kults aufgenommen hatte; man erbaute ihm ein Heroon und brachte ihm Opfer dar.⁶ Die Heroenverehrung begann schon im 5. Jahrhundert Maße anzunehmen, deren letzte Konsequenz schließlich zur Heroisierung aller führen mußte, worauf schon in diesem Zusammenhang hingewiesen sei.⁷ In archaischer Zeit war die Heroenverehrung teils volkstümlich, indem lokale Kleingötter auf diese Weise in den Kult aufgenommen wurden, teils staatlich, indem der Staat dadurch seinen Gründern und Kriegshelfern übermenschliche Ehren zuwies. In dieser Hinsicht fand, wie bemerkt, der Partikularismus gerade in dem Heroenkult seinen angemessenen Ausdruck.

4. Die Religionspolitik der Tyrannen. Im alten Griechenland waren Religion und Staat nicht nur eng verbunden, sondern sie waren eins, bildeten eine unzertrennliche Einheit, der gegenüber eine individuelle Religion schwer aufkommen konnte, auch wenn der Staat nicht direkt gegen sie eingriff. Staatsmännische Weisheit dämpfte die Ausschreitungen der ekstatischen Kulte, lenkte diese in die gemäßigten Bahnen des Staatskults und schränkte den verschwenderischen Totenkult und Begräbnisluxus ein. Apollon in Delphi, der im vollen Einverständnis mit ihr war, verlieh ihr göttliche Autorität. Die Richtschnur für die Bändigung war das Festhalten an der Sitte der Väter,

¹ Thuk. V 11; Hagnon hatte keinen Kult, weil er damals noch lebte.

² Es gibt eine Differenz zwischen der Ausdrucksweise bei Demosth., XIX 280, und den bei Aristoteles, de rep. Ath. 58, erwähnten *ἐναγισματα*. Zu ihren Ehren s. P. Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs*, Mémoires acad. inscr. XLII, 1918, S. 117 ff.

³ Inschrift Athen. Mitt. VI, 1881, S. 104; Plut., Them. 32.

⁴ Diodor XI 38; 53; XIII 35.

⁵ Vita Aeschyli 11.

⁶ Et. m. s. v. *Δεξιων*; Istros in der Vita Soph.; vgl. u. S. 754. u. S. 806.

⁷ Vgl. Bd. II S. 128 ff. über die Anfänge des Herrscherkultes.

welche die Einheit von Religion und Staat gewährleistete. Dieser Grundsatz schloß aber Neuregelungen nicht aus, die aus vielen Gründen nötig werden konnten, und auch sie wurden von Apollon sanktioniert. So war es dem Staat möglich, nicht nur Mythen, sondern auch Kulte für seine Zwecke zu benutzen, und Neuordnungen im Staatsleben mußten den Kult in Mitleidenenschaft ziehen.

Bisher befaßten wir uns mit dem Freistaat, sei es, daß er demokratisch oder, wie die meisten in der archaischen Zeit, mehr oder weniger aristokratisch war. In der zweiten Hälfte dieser Epoche entstand vor allem in den fortgeschrittensten Städten eine neue Staatsform, die Diktatur, um ein modernes Wort zu gebrauchen, oder nach der altgriechischen Bezeichnung die Tyrannis, die Alleinherrschaft eines Mannes, der sich auf die breite Masse des niederen Volkes stützte (o. S. 609f.). Es war unvermeidlich, daß auch die Diktatur die Religion für ihre Zwecke benutzte. Aristoteles sagt in seiner Erörterung der Tyrannis: „Er [der Tyrann] soll sich auch bei den gottesdienstlichen Handlungen besonders eifrig erweisen; denn wenn der Tyrann für gottesfürchtig (*δεισιδαίμων*) und fromm gehalten wird, befürchtet man weniger etwas Ungerechtes von ihm und stellt ihm weniger nach, wie er ja auch die Götter zu Beschützern hat; er muß sich aber bei allem diesem nicht auf töricht-einfältige Weise benehmen.“¹ Aristoteles denkt wohl zunächst an die Tyrannen seiner eigenen Zeit, seine Worte haben aber allgemeinere Gültigkeit. Im folgenden soll das Wenige, das über die Religionspolitik der Tyrannen bekannt ist oder vermutet wird, zusammengestellt werden.

Kleisthenes, der Tyrann von Sikyon, scheint ein besonders vorurteilsfreier Mensch gewesen zu sein, der auch die Kulte ziemlich gewaltsam behandelte, obgleich er Delphi im ersten heiligen Krieg beistand. Er benannte die drei alten dorischen Phylen um und gab ihnen die Schimpfnamen *Χοιρᾶται*, *Ὀνεᾶται*, *Υᾶται*, die neueingerichtete vierte, der er selbst angehörte, nannte er *Ἀρχέλοιοι*.² In diesen Maßnahmen sieht man mit Recht eine Zurückdrängung des dorischen Elements durch das alteinheimische; sie muß auch kultische Folgen gehabt haben. In einem Krieg mit den Argivern verbot er die Agonen der Rhapsoden, und er wollte den argivischen Heroen Adrastos, der sein Grab auf dem Markt hatte, hinauswerfen. Von dem Orakel daran verhindert, holte er aus Theben den Todfeind des Adrastos, Melanippos, und überwies diesem die Opfer und Feste des andern. Die tragischen Chöre, welche die Leiden des Adrastos feierten, übertrug er auf Dionysos.³ Offenbar war es Kleisthenes darum zu tun, die alten Bevölkerungselemente gegen das Dorertum zu begünstigen; zu diesem Zwecke waren die Kulte, z. B. der des Dionysos, sehr dienlich.

Das Programm der Cäsaren, *panis et circenses*, war auch das der Tyrannen. Sie sorgten für Handel und Gewerbe, und die Religion mußte dazu dienen, die Schaulust des Volkes zu befriedigen. Da Dionysos Eleuthereus, mit dessen Kult die Tragödie verknüpft war, wahrscheinlich von Peisistratos nach Athen gebracht wurde und eine wirkliche Tragödie in seiner Zeit ent-

¹ Aristot., Polit. V p. 1314 B f.

² Herodot V 68.

³ Ebd. 67; es ist hier nicht der Ort, auf

diese vielbesprochene Stelle einzugehen; vgl. o. S. 187.

stand, erscheint die geläufige Annahme, daß er die großen Dionysien gestiftet hat, berechtigt.¹ Die großen Panathenäen sind dagegen schon einige Jahre vor seinem Regierungsantritt von dem Archonten Hippokleides (566/65) gestiftet worden,² der dem Philaidenhaus angehörte. Diese Stiftung wird oft dem Peisistratos zugeschrieben; doch haben er und seine Söhne das Fest nur glänzend ausgestaltet. Hipparchos führte den Agon der Rhapsoden, welche Homer rezitierten, ein,³ und in der Erzählung von der Ermordung des Hipparchos finden wir ihn und seinen Bruder eifrigst mit der Ordnung des Festes beschäftigt.⁴ Peisistratos baute den alten Tempel der Athena auf der Akropolis prächtig um, umgab ihn mit einer Ringhalle und schmückte ihn mit marmornen Giebelgruppen; er begann in der Unterstadt dem Zeus Olympios einen Riesentempel zu bauen, der erst ein halbes Jahrtausend später von Kaiser Hadrian vollendet wurde. Der alte Tempel in Korinth, von dem noch fünf schwere Säulen mit ihrem Gebälk aufrecht stehen, gehört in die Zeit der Kypseliden.⁵ Der Zweck dieser Bauten mag z. T., wie Aristoteles sagt, der gewesen sein, dem Volk Arbeit zu schaffen,⁶ damit vereinte sich aber der Wunsch, den Glanz der Herrschaft voll zu entfalten und ein großes, den Göttern gefälliges Werk zu tun.

Es wird behauptet, daß die Peisistratiden den Orphizismus begünstigten, um die Gedanken des Volks von der Politik auf die Religion abzulenken. Diese Behauptung stützt sich auf die Anwesenheit des Onomakritos am Hof der Peisistratiden, doch muß es zum mindesten als zweifelhaft angesehen werden, ob man darin eine derartige Absicht suchen darf. Viel näher liegt es, an die Rolle zu denken, die Onomakritos als Orakelsammler spielte (o. S. 683), und in diesem Zusammenhang an die von dem König Kleomenes im Tempel auf der Akropolis aufgefundene Orakelsammlung der Peisistratiden, welche viele gegen Sparta gerichtete Sprüche enthält.⁷ Wie allgemein Orakel im Umlauf waren, ist noch aus der Zeit des Peloponnesischen Krieges bekannt; sie waren ganz besonders geeignet, die öffentliche Meinung zu bearbeiten, und zu diesem Zweck werden die Peisistratiden die Orakel benutzt haben; ihre Entzweiung mit Sparta spiegelt sich darin wider.

Die Nachrichten berechtigen uns nicht, den Tyrannen eine besondere Religionspolitik zuzuschreiben, sie werden wie jede Regierung die Religion für ihre Zwecke benutzt und sich gehütet haben, gegen die Gefühle des Volkes zu verstoßen, d. h. auch sie haben an der Sitte der Väter festgehalten. Sie haben die Gelegenheiten, die ihnen die Religion bot, benutzt, um sich beim Volk durch prächtige Schaustellungen und große Bauten populär zu machen und durch Orakelsprüche auf die öffentliche Meinung einzuwirken.

¹ Vgl. Deubner, Att. Feste S. 139.

² G. Busolt, Griech. Gesch.² II, 1895, S. 344 A. 2; Deubner, Att. Feste S. 23. Unrichtig Zschietzschmann, Arch. Jahrb. XLVI, 1931, S. 58.

³ Ps.-Pl., Hipparch p. 228 B. K. Friis Johansen, Iliaden i tidlig graesk Kunst, 1934, S. 136 ff.

⁴ Thuk. VI 57; Aristot., de rep. Ath. 18.

⁵ S. Weinberg, On the date of the temple

of Apollo at Corinth, Hesperia VIII, 1939, S. 191, weist ihn, auf den archäologischen Befund gestützt, der Zeit um 540 zu, meint aber zugleich, daß er einen älteren Tempel ersetzt.

⁶ Aristot., Polit. V p. 1313 B.

⁷ Herodot V 90; Peisistratos erhielt den Spitznamen Bakis; s. Nilsson, Cults etc. S. 131 ff.

VII

EINGEWANDERTE GÖTTER

1. **Hekate.** Es wurde schon bemerkt (o. S. 602), daß fremde Götter zu allen Zeiten nach Griechenland eingewandert sind, daß aber in der Zeit der Vollkraft des griechischen Geistes, d. h. in der archaischen und hochklassischen Zeit, die Einwanderer sich entweder den Denkformen der griechischen Religion anpassen mußten oder als Fremdkörper in ihr stehenblieben. Darin unterscheidet sich diese Zeit von der des Synkretismus, wo die Götter neue religiöse Ideen mit sich brachten und verbreiteten. Jedoch nimmt die älteste Gottheit, die in archaischer Zeit eingewandert ist, Hekate, eine gewisse Ausnahmestellung ein, vielleicht als letzter Nachhall jenes Synkretismus, aus dem die griechische Götterwelt und Religion, wie sie im Vorhergehenden dargestellt wurden, entstanden ist. Hekate ist eine Karierin; aus Karien, den benachbarten Inseln und den kleinasiatischen Städten stammen fast alle Träger der Namen Hekataios, Hekatomnos usw.¹ Die ältesten Zeugnisse ihres Kultes stammen aus Milet, ein Altar mit einer bustrophedon geschriebenen Weihinschrift und die Vorschrift in dem Gesetz der Molpen, bei der Hekate vor dem Tor einen Steinwürfel (γυλλός) aufzustellen, der bekränzt und mit ungemischtem Wein besprengt werden soll, wobei der erste Pāan anzustimmen ist; der zweite Würfel soll vor den Türen in Didyma aufgestellt werden.² Auffällig ist, daß das älteste diesbezügliche literarische Zeugnis, eine in die Theogonie des Hesiod eingeschobene Partie,³ sie als eine Allgöttin feiert, die ein wenig an die in hellenistischen Hymnen besungene Isis erinnert. Zeus hat ihr Anteil an Erde, Meer und Himmel verliehen; ein jeder ruft sie beim Opfer an. Sie ist eine Titanin, Tochter des Perses und der Asterie, hat aber die alten Rechte dieser Götter bewahrt; sie ist *μουνόγενής*. Sie sitzt neben den Königen zu Gericht, glänzt in der Volksversammlung, verleiht Sieg und Ehre im Krieg und im Wettkampf; sie steht Reitern, Fischern, Hirten bei; sie ist schließlich *κουροτρόφος*; sie erhöht, und sie erniedrigt. Diese allumfassende Macht wäre in der hochklassischen Zeit unmöglich, in der archaischen ist sie überraschend, jedoch erklärlich. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß ähnliche Ideen von dem allumfassenden Machtbereich eines Gottes, besonders des Phanes, im Orphizismus vorkommen.⁴ Hiervon unterscheidet sich jedoch der Hekatehymnus durch seine weniger spekulative Richtung, die sich mehr auf Hilfe in allen Lebensangelegenheiten bezieht; die angeführten Berufe, z. B. Fischerei und Hirtenleben, tragen einen altertüm-

¹ Der Beweis wurde geliefert von Nilsson, Gr. Feste S. 397 mit A. 3, und ausgeführt von Sittig, Nom. theoph. S. 61 ff.

² Milet III, Das Delphinion, 1914, 129 bzw. 133 = LS. 158 = SIG.³ 57 Z. 25 ff. Andere kleinasiatische Kulte Wilamowitz, G. d. H. I S. 169 f.

³ Hesiod, Theog. V. 411–52.

⁴ Wie gewöhnlich verneint Wilamowitz, G. d. H. I S. 172, glatt den orphischen Ein-

fluß, weist aber selbst auf die beiden Fragmente des Musaios (fr. 16 Diels) hin, in welchen sie Tochter der Asterie und des Zeus genannt wird, Schol. Apoll. Rhod. III V. 467 und 1035. Dies ist unleugbar ein Versuch, im Geist des Hymnus ihre Herkunft noch vornehmer zu machen, und der Name des Musaios diene mitunter, um orphische Lehren zu decken.

lichen Charakter, der eine allzu späte Entstehung der Stelle ausschließt.¹ Das Alter des Einschubs ist schwierig zu bestimmen, es zu niedrig anzusetzen verbietet die Rolle, welche Hekate in dem homerischen Hymnus an Demeter spielt. Sie allein neben Helios hört in ihrer Höhle das Hilfigeschrei der geraubten Persephone und begegnet mit Fackeln in den Händen der Demeter; bei der Wiedervereinigung von Mutter und Tochter stellt sie sich wiederum ein.² Die Rolle Hekates wird hier stark hervorgehoben, ist aber sozusagen an den Haaren herbeigezogen. Als sie die auf der Suche befindliche Demeter anredet, würdigt diese sie keines Wortes, auch die wiedervereinigten Göttinnen scheinen ihre Anwesenheit nicht zu bemerken. Der Wunsch des betreffenden Dichters, Hekate einzuführen, war aber so groß, daß er auf jegliche Motivierung verzichtete. Eine rein äußerliche Assoziation, daß sie wie Demeter Fackeln trägt, brachte sie mit dieser in Zusammenhang, und als Herrin der Totengespenster wird sie mit Persephone identifiziert.³

Der Kult der Hekate scheint in recht früher Zeit weit verbreitet worden zu sein. In Selinus begegnet sie wiederum als Torhüterin.⁴ Ihr Xoanon auf Aigina, wo ihre Mysterien zur Berühmtheit gelangten, wurde Myron zugeschrieben.⁵ Im 5. Jahrhundert war sie in Athen eine populäre Göttin, sie erhielt ein Opfer in Paiania.⁶ Sie wird von den Dichtern oft erwähnt, und zwar tritt sie ganz anders auf als bei Hesiod, nämlich als die Göttin allen Spuks und Zaubers, so wie sie später allgemein bekannt wurde; sie wird mit Artemis, aber auch mit Persephone identifiziert.⁷ Sie sendet Spukerscheinungen. Als bei Euripides Menelaos Helena erblickt, bittet er die fackeltragende Hekate, eine freundliche Erscheinung zu senden, und Helena antwortet, sie sei keine nächtliche Dienerin der Enodia;⁸ Hekate wird also mit Enodia, der Göttin der Dreiwege, identifiziert. In Euripides' Ion wird Enodia

¹ O. Kern, *Athen. Mitt.* L, 1925, S. 157 ff., und F. Charbonneau, *Préhistoire* I, 1932, S. 230, wollen diese allgewaltige Hekate in den archaischen böotischen Bildern erkennen, welche eine von Tieren und Teilen von Tieren umgebene Göttin darstellen (o. S. 309 mit A. 9; Taf. 30, 3). Hekate tritt aber nie in besondere Beziehung zur Tierwelt, und das für sie charakteristische Tier, der Hund, fehlt.

² Hymn. hom. in Cer. V. 25; 52 ff.; 438. F. Pfister, *Die Hekatepisode in Hesiods Theogonie*, *Philol.* LXXXIV, 1929, S. 1 ff. Inez Sellschopp, *Stilistische Unters. zu Hesiod*, Diss. Hamburg 1934, stellt die Episode als eine Interpolation dar.

³ Die Kataloge des Hesiod, fr. 100 Rzachs, identifizieren sie mit Iphigeneia.

⁴ Inschrift des 5. Jahrh. IG. XIV 270 = IGA. 517, im Propylon der Demeter Malophoros gefunden, Koldewey und Puchstein, *Die griech. Tempel in Unteritalien und Sizilien*, 1889, S. 89.

⁵ Paus. II 30, 2; W. Klein, *Gesch. d. griech. Kunst* I, 1904, S. 348, sieht in dem Namen eine Korruptel für Mikon, den Vater des Onatas. Das Alter des Tempels in

Argos, Paus. II 22, 7, ist unbestimmbar. G. Welter, *Das Mysterienheiligtum der Hekate auf Ägina*, *Forschungen u. Fortschritte* V, 1929 S. 13, glaubt dieses entdeckt zu haben. Über die Mysterien s. Bd. II S. 336 f. Daß Aristophanes, der Vesp. V. 122 Bdelykleon seinen Vater nach Ägina fahren läßt, um ihn vor seiner Richterwürde zu heilen, diese Mysterien meint, ist kaum wahrscheinlich; man denkt an eine Fillele des Asklepioskultes (so u. S. 806).

⁶ Nach dem Sakralgesetz, *Athen. Mitt.* LXVI, 1941, S. 171 ff.

⁷ Das Beste über Hekate steht bei Wilamowitz, *G. d. H.* I S. 169 ff.; vgl. auch Heckenbachs Artikel in P. W. Farnell, *Cults* II S. 507, hält sie für thrakisch; auf die spätere Ausgestaltung der Göttin wird hier nicht eingegangen. In Enodia, deren Name oft Hekate beigesetzt wird, die aber auch selbständig auftritt, sieht Wilamowitz eine ältere, echt griechische Göttin; sie ist in Thessalien häufig, wo Hekate fehlt. Sie mag eine Spukgestalt gewesen sein, in der sich das Spuk- und Zauberverwesen verkörperte.

⁸ Eur., *Hel.* V. 569 f.

als Tochter der Demeter bezeichnet, welche über die ἔφοδοι der Nacht und des Tags gebietet.¹ Zu vergleichen ist eine Stelle des echten Hippokrates, die 'Εκάτης ἐπιβουλᾶς καὶ ἡρώων ἐφόδους erwähnt.² Es sind dies Spukerscheinungen, welche Menschen angreifen, und das Wort ἀνταῖος ist für diese bezeichnend, ein Epitheton, das oft der Hekate beigelegt und schon im Hymnus angedeutet wird.³ Wenn Hekate mit der Tochter der Demeter, Persephone, identifiziert wird, so beruht das darauf, daß auch sie Herrin der Toten ist. Die Leute, welche den von Hunden zerfleischten Körper des Polyneikes waschen, rufen daher Pluton und Enodia an;⁴ der Name ist hier mit Bedacht gewählt, da der Körper an einen Dreiweg geworfen worden war.⁵ Sowohl Sophokles wie Aristophanes erwähnen die chthonische schlangenumwundene Hekate; beim ersteren sind die Dreiege ihr heilig, und beim letzteren wird Empusa im selben Atemzug erwähnt,⁶ ein unbekannter Tragiker fügt den Schwarm der chthonischen Hekate hinzu.⁷ Schließlich ist sie in dem aus den Wurzelgräbern des Sophokles angeführten Fragment und in der Medea des Euripides die Herrin allen Spuks und Zaubers und Helferin der Zauberinnen.⁸ Damit haben wir das geläufige Bild: Hekate als die Herrin alles gespenstischen und hexenhaften Wesens, die schlangenumkränzt und fackeltragend mit ihrem nächtlichen Schwarm⁹ an den Dreiewegen umherzieht, die Menschen belästigend und schreckend, nur den Zauberinnen hilfreich.

Wer den Spuk sendet, kann ihn auch abwehren. Daher wurden Bilder der Hekate¹⁰ vor den Häusern aufgestellt, was schon von Aischylos erwähnt wird und bei Aristophanes geläufig ist.¹¹ Deshalb wurde der Hund,¹² der für Sühnopfer typisch ist, ihr geopfert. Sowohl Euripides wie Aristophanes nannten den Hund 'Εκάτης ἀγαλμα φωσφόρου,¹³ und das nächtliche Geheul und Zittern der Hunde kündigt ihr Nahen an.¹⁴ Daher war sie von heulenden Hunden umgeben. Der leichenfressende Hund paßte nur zu gut zu ihrem Schwarm von Totengespenstern. Diesem wurden die Hekatemahlzeiten an den Dreiewegen vorgeworfen, welche den ruhelosen Geistern dargebrachte Totenmahle sind. Bei Aristophanes erscheint Hekate besonders als Frauengöttin; eine Frau befragt sie beim Verlassen des Hauses und die Frauen veranstalten ihr

¹ Eur., Ion V. 1048.

² Hippokr., de morbo sacro 1; vgl. hierzu o. S. 153 A. 2.

³ Hymn. hom. in Cer. V. 52, ἡντετό οἱ 'Εκάτῃ σέλας ἐν χεῖρεσσιν ἔχουσα.

⁴ Soph., Ant. V. 1199 f.

⁵ Vgl. die Vorschrift bei Plat., de leg. IX p. 873 C, s. o. S. 635.

⁶ Soph., Rhizotomoi fr. 492 Nauck²; Aristoph., Tagenistai fr. 500, 501 Kock.

⁷ Fr. Trag. gr. 375 Nauck².

⁸ Eur., Med. V. 395 ff.

⁹ Daher Bacchylid. fr. 40 Bergk⁴, 'Εκάτα δαδᾶφορε Νυκτὸς μελανοκόλπου θύγατερ. K. Meisen, Die Sagen vom wütenden Heer und Wilden Jäger, Volkskundliche Quellen I, 1935, bringt die antiken Zeugnisse vom gespenstischen Heer und dem Geister-schwarm der Hekate sowie die mittelalterlichen Überlieferungen.

¹⁰ Das dreigestaltige Bild ist so entstanden,

daß drei hölzerne Masken an einem Pfahl an einem Dreiweg aufgehängt wurden, Bekker, Anecd. gr. I p. 102, 5; E. Petersen, Österr. Mitt. V, 1881, S. 17 f. Nach Ch. Picard, Rev. arch. VIII, 1936, S. 208 f., wurde sie erst von Alkamenes dreigestaltig dargestellt; das Xoanon des Myron (oder Mikon o. S. 723 A. 5) auf Ägina hatte nur ein Gesicht und einen Körper, Paus. II 30, 2.

¹¹ Aisch. fr. 388 Nauck²; Aristoph., Vesp. V. 804, 'Εκάτειον πανταχοῦ πρὸ θυρῶν; Ran. V. 366.

¹² H. Scholz, Der Hund in der griech.-röm. Magie und Religion, Diss. Berlin 1937, S. 40 ff.

¹³ Eur. fr. 968 Nauck²; Aristoph. fr. 594 Kock.

¹⁴ Vgl. Sophron fr. 6 Kaibel in τὰ γυναικες αἱ τὸν θεὸν φάντι ἐξέλαν.

zu Ehren ein Spiel.¹ Es nimmt einen nicht wunder, daß sie zur Frauengöttin wurde, einerseits weil in Griechenland Zauberei hauptsächlich von Frauen verrichtet wurde, andererseits auch weil sie vor der Tür stehend den Frauen, die selten aus dem Haus kamen, stets zur Hand war. Sie schützte sie auch in den Geburtswehen, und wurde mit Artemis identifiziert.² Zu dieser geläufigen Identifizierung haben aber andere Umstände weit mehr beigetragen. Erstens war Hekate eine große kleinasiatische Göttin, bei einer solchen lag die Identifizierung mit Artemis von vornherein nahe, zweitens erinnerte der Schwarm der sie begleitenden Gespenster an die tosende Jagdgesellschaft der Artemis.

Dieses wohlbekannte Bild scheint mit der Hekate der Theogonie schwer vereinbar zu sein. Wie Hekate in Karien auftrat, wissen wir leider nicht, sie muß aber eine große Göttin gewesen sein, die sich nicht ausschließlich mit Spuk und Zauber befaßte, sicher aber enge Beziehungen zu diesen Dingen hatte, sonst gäbe es keine Erklärung für die griechische Hekate. Der Dichter des Einschubs der Theogonie, der die neue Göttin populär machen wollte, hat, nicht unbeeinflußt von orphischen Gedanken, die göttliche Macht der Hekate zu einer allumfassenden erweitert; in der volkstümlichen Vorstellung traten aber ihre Beziehungen zu Spuk und Zauber in den Vordergrund, und diese bewirkten ihre Verbreitung, gaben aber zugleich ihrem Charakter eine einseitige Prägung. Der Spuk- und Zauberglaube fehlte nicht (u. S. 797) in der archaischen Zeit. Auch in dem lichten 5. Jahrhundert war er viel stärker, als man gewöhnlich meint, er ist bei allen Völkern und in allen Zeiten verbreitet, obgleich zumeist in den Unterschichten, die literarisch nicht viel zu Worte kommen. Die Griechen kannten Spukgestalten, wie Empusa, Lamia und wohl Enodia, doch diese waren ihnen zu grotesk; es fehlte eine Vertreterin, die man ernst nehmen konnte. Diese Lücke füllte Hekate, und daher ist sie in der Gestalt, in der wir sie kennen, populär geworden.

2. Die Große Mutter. Adonis. Entgegen der geläufigen Meinung ist zu konstatieren, daß die kleinasiatische Große Mutter³ spätestens am Ende der archaischen Zeit nach Griechenland gekommen ist. Von der Gründung des Tempels der Meter in Athen, das Metroon am Buleuterion, das als Staatsarchiv diente, erzählt ein in verschiedenen Brechungen überlieferter Bericht,⁴ daß ein Metragyr, der den Kult der Göttermutter einzuführen suchte, von den Athenern gesteinigt und in das Barathron geworfen worden sei; auf diese Untat sei eine Pest gefolgt, und zur Sühne das Buleuterion erbaut und der

¹ Ebd. Lys. V. 64 und 700, παῖγνλα.

² Aisch., Suppl. V. 675 f. "Ἀρτεμὶν δ' Ἐκάταν γυναικῶν λόγους ἔφορεύειν. Eur., Phoen. V. 109 f., wird sie Tochter der Leto genannt. κορυοτρόφος Schol. Aristoph. Vespi. V. 804; vgl. Ps.-Herodot., vit. Hom. 30.

³ H. Graillot, Le culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'empire romain, 1912 (Einleitung). Über die schwierige Frage, die dadurch aufgeworfen wird, daß die Bezeichnungen μήτηρ μεγάλη und μήτηρ θεῶν, wie es scheint, unterschiedslos gebraucht werden, s. W. Otto und H. Bengt-

son, Zur Geschichte des Niedergangs des Ptolemäerreiches, Abh. Akad. München, XVII, 1938, S. 80 A. 3.

⁴ Julian, Or. V p. 159 Spanhem; Suidas s. v. μητραγόρης und βάραθρον = Schol. Aristoph., Plut. V. 434; Schol. Aischin. III 187; Phot. s. v. Μητρόπον. Willamowitz, Hermes XIV, 1879, S. 195 A. 3, stellt die Geschichte als eine späte Erfindung dar, was das Schweigen der älteren Quellen noch nicht beweist; dagegen spricht der von ihm selbst hervorgehobene Umstand, daß Magna Mater mit Demeter, nicht mit Rhea identifiziert wird.

Göttermutter geweiht worden. Man hat an die große Pest zu Anfang des Peloponnesischen Krieges gedacht, aber sowohl das Buleuterion wie das Metroon sind älter; dieses ist vor den Perserkriegen, vielleicht um die Wende des 6. und 5. Jahrhunderts erbaut worden.¹ Der Tempel steht in besonderer Verbindung mit dem eleusinischen Kult. Das Zehntengesetz von 353/52 v. Chr.² sollte neben der Stele des Chairemonides, welche dieselbe Sache betraf, vor dem Metroon aufgestellt werden. Ein Kernos und mehrere Miniaturgefäße derselben Art wie die in Eleusis gefundenen fand man in der Füllung einer großen, nahegelegenen Zisterne.³ Der Altar der Εὐδάνεμοι, welche mit dem eleusinischen Kult verbunden waren, stand in der Nähe des Metroon.⁴ Daher ist die Annahme entstanden, daß Demeter, die hier einfach Meter genannt wurde, die eigentliche Inhaberin des Tempels war und daß sie später der Göttermutter angeglichen worden ist. Der unzweideutige Name Μήτηρ θεῶν erscheint in ein paar Weihungen des 4. Jahrhunderts.⁵ Die Göttermutter war aber schon im 5. Jahrhundert in Athen sehr bekannt;⁶ Pheidias oder wahrscheinlicher Agorakritos⁷ bildete ihre Statue sitzend mit Tympanon und Phiale und neben ihr eine Löwin. Der Typus ist wohlbekannt und wurde auch in Eleusis gefunden, was von der Affinität der beiden Kulte zeugt.

Zu der üblichen Ansicht haben zwei Umstände beigetragen: Erstens scheut man sich, die Einführung eines orientalischen Kultes für eine frühe Zeit anzusetzen. Diese Scheu ist nicht berechtigt. Schon Pindar verehrte die Große Mutter eifrig; in der pythischen Ode an Hieron betet er zu der Mutter, welche nebst Pan die Mädchen in seinem Vorhof bei nächtlicher Feier besingen; er nennt Pan ihren Begleiter, dichtet ein Lied auf sie, in dem er ihren Kultapparat, Rhomben, Zymbeln, Krotala und Fackeln, erwähnt, und nennt sie Kybele, Mutter der Götter. Ein Scholion erzählt, es sei einmal in den Bergen ein steinernes Bild der Mutter unter Feuer und Donner vor ihm herniedergefahren, worauf er neben seinem Haus Bilder der Göttermutter und des Pan errichtet habe.⁸ Die Große Mutter muß also schon vor den Perserkriegen ehrenvolle Aufnahme gefunden haben. Wahrscheinlich noch früher ist sie nach Athen gekommen, denn dieses stand mit den Joniern, die sie gekannt haben müssen,⁹ in lebhafter Verbindung. Von dieser Seite hindert nichts die Annahme, daß die Große Mutter zu der Zeit, in die nach archäologischem Befund das Metroon gehört, in Athen rezipiert wurde.

¹ Hesperia VI, 1937, S. 115 ff.; W. Judeich, Topographie von Athen², 1931, S. 453 f., vor den neuen Ausgrabungen geschrieben.

² IG. II² 140 = SIG.³ 200.

³ Hesperia a. a. O. S. 20 ff.

⁴ Arrian, Anab. III 16, 8.

⁵ Hesperia a. a. O. S. 204; Eph. arch. 1910 S. 16, Basis der Statue eines Priesters. Reliefs des bekannten Typus aus der römischen Zeit, Amer. J. Arch. XLII, 1938, S. 9 ff.

⁶ Vgl. Soph., Phil. V. 391 ff.; Eur., Hel. V. 1301 ff., synkretistisch.

⁷ A. v. Salis, Die Göttermutter v. Agorakritos, Arch. Jahrb. XXVIII, 1913, S. 1 ff.

⁸ Pind., Pyth. III V. 77 ff. mit Schol. (V. 137 Drachmann); fr. 79; 80; 95 Bergk⁴; Paus. IX 25, 3 erwähnt einen von Pindar der Meter Dindymene gestifteten Tempel. O. Kern, Arch. Anz. 1937 S. 466 ff., bezieht hierauf eine Kabirionvase (Taf. 48, 2), auf der er Pan und die Große Mutter erkennen will. Zum Hymnus auf Pan, Wilamowitz, Pindaros, 1922, S. 270 ff.

⁹ Über das vermutlich archaische Kybeleheiligtum unter offenem Himmel auf Chios zuletzt Hunt, BSA. XLI, 1940-45, S. 34.

Zweitens wird es immer als selbstverständlich betrachtet, daß der Vorfall mit dem Metragyrten um 430 v. Chr. stattfand. Diese Annahme¹ beruht darauf, daß die in dem Aition erwähnte Seuche ohne weiteres mit derjenigen im Anfang des Peloponnesischen Kriegs identifiziert wird. Das ist nicht möglich, denn auch wenn das Aition eine freie Erfindung sein sollte, so wußte man doch, daß das Metroon, über dessen Erbauung das Aition Rechenschaft geben will, älter war. Seuchen hat es mehr als einmal gegeben.² In Wirklichkeit ist der einzige Grund, weshalb man die Geschichtlichkeit der Erzählung bezweifelt, die Neigung, überall nachträglich rekonstruierte Aitien zu wittern; sie ist zudem eher für die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts berechtigt, wo religiöse Neubildungen noch häufig waren, als für spätere Zeiten.

Die Rezipierung der Großen Mutter liefert ein wertvolles Beispiel für die Art, in welcher fremde Gottheiten noch zu archaischer Zeit unter die griechischen eingereiht werden konnten. Im Kult ist die Große Mutter der Meter von Eleusis angenähert, im Mythos der Mutter der olympischen Götter, Rheia, angeglichen worden. Sie wurde sogar in den Staatskult aufgenommen, und die besonderen Züge ihres Kults, welche den Griechen zuwider waren, sind gemildert oder abgeschafft worden. Hierdurch verwischte sich ihre Eigenart, so daß sie schließlich sehr griechisch wirkte. Erst im Synkretismus tauchten jene besonderen Züge wieder auf.

Der Kult des Adonis, der immer eine Privatfeier blieb, hat dagegen seine charakteristischen Züge bewahrt.³ Die Klage über den Tod des Adonis wird zuerst von Sappho erwähnt, die Mädchen schlagen zu seinem Gedächtnis ihre Brust und zerreißen ihre Kleider.⁴ Aus dem 5. Jahrhundert kennen wir den Kult als eine besondere Frauenfeier aus Aristophanes, der von der Adonisklage auf den Hausdächern spricht, und aus der bekannten Erzählung, daß die Ausfahrt der Expedition nach Sizilien an diesem Tage stattfand.⁵ Auch Platon spricht von den Adonisgärten, die im Sommer gepflanzt

¹ Sie stammt von P. Foucart, *Les associations religieuses chez les Grecs*, 1873, S. 64.

² In die Zeit vor dem jonischen Aufstand z. B. fällt die von Herodot VI, 27 erwähnte Pest.

³ Die weitreichenden Probleme des Kults können hier nicht besprochen werden; vgl. Nilsson, *Gr. Feste* S. 384 ff.; Deubner, *Att. Feste* S. 220 f.; J. G. Frazer, *The Golden Bough* V S. 1 ff. Was den semitischen Kult betrifft, so wurde seine Beurteilung durch die in Ugarit (Ras Shamra) gefundenen Texte auf eine neue Grundlage gestellt; vgl. u. a. *Journal des Savants* 1931 S. 171 ff. Die Herleitung des Namens aus dem Semitischen (Adon, Herr) wird jetzt bestritten; Kretschmer, *Glotta* VII, 1916, S. 29 ff., stellt ihn zu *ādēv*; ihm folgt V. Pisani, *Rendiconti Accad. Lincei* V, 1929, S. 5 f. Zum Nachleben des Festes, R. Wünsch, *Das Frühlingsfest der Insel Malta*, 1902.

⁴ Sappho fr. 62 und 63 Bergk⁴.

⁵ Aristoph., *Lys.* V. 389 ff.; *Plut.*, *Alc.* 18;

Nic. 13. Daran knüpft sich die Frage von der Zeitlage der Feier. Die Ausfahrt fand statt *ἡμέρας μεσοῦντος* nach Thuk. VI 30. Die Erzählung des Plutarch ist vielleicht eine falsche Auslegung der *Lysistrata*-stelle; wenn man diese wörtlich nimmt, würde die Feier noch auf ein früheres Datum fallen; vgl. Nilsson, *Studia de Dionysii atticis*, Diss. Lund 1900, S. 101 A. 1. Hauser verwirft diese Ansetzung überhaupt und ist der Meinung, daß die Adonisklage im Herbst stattfand, a. u. (S. 728 A. 3) a. O. S. 99; ihm folgt Deubner a. a. O. Cumont will zeigen, daß die syrische Feier beim Aufgang des Sirius am 19. Juli stattfand, Syria VIII, 1927, S. 339 f.; XVI, 1935, S. 46 ff., wo er S. 49 A. 2 den Aufgang des Sirius am 28. Juli als Datum der Adonien und der Ausfahrt der Flotte befürwortet; s. auch *Mélanges Glotz*, 1932, S. 257 ff. Nock, *Gnomon* X, 1934, S. 290 f., zieht in eingehender Erörterung die Frühlingsfeier vor. So auch F. R. Walton, *The Date of the Adonia at Athens*, *HThR.* XXXI, 1938, S. 65 ff., der noch andere

wurden.¹ Schließlich hat Praxilla den Tod des Adonis erwähnt, der die Feigen, Äpfel und Birnen verläßt.² Weitere Aufklärungen verdanken wir einigen Vasenbildern,³ von denen zwei in die Zeit vor dem Peloponnesischen Krieg fallen.⁴ Auf einem Aryballos in Karlsruhe (Taf. 48, 3) sieht man z. B. die zerschlagenen Krüge mit den darin aufsprießenden Pflanzen, eine Frau auf einer Leiter ist im Begriffe, sie auf das Dach hinaufzutragen.⁵ Ähnliches kehrt auf anderen Vasen wieder. Auf dem Bild eines Epinetron aus Eretria (Taf. 49, 1) stehen die Pflanzen in ganzen Lutrophoren oder Lebetes. Weniger sicher ist der Versuch Hausers, aus anderen Vasenbildern nachzuweisen, daß die Rolle der Aphrodite als der Braut des Adonis von einer der dargestellten Frauen gespielt wurde.⁶

Adonis kam zu spät nach Griechenland, um in den öffentlichen Kult Aufnahme finden zu können, der sich gegen emotionelle Kultformen entschieden ablehnend verhielt. Er machte aber einen großen Eindruck auf das weibliche Geschlecht, das ihn lieb gewann und gerade wegen seines emotionalen Charakters eifrigst feierte. Vielleicht kamen hier altererbte Neigungen zur Oberfläche, denn es gibt keinen Kult, der in mancher Beziehung dem minoischen Baumkult so ähnelt wie der des Adonis.

Beiträge zu der Diskussion verzeichnet und wie Nilsson a. a. O. die Emendation Pier-sons von 'Αλφειός in 'Αδωνιός bei Alciphron, ep. I 39, 8 annimmt. Meritt, *Hesperia* IV, 1935, S. 574 f., datiert das Fest auf oder nahe dem 4. Munychion (vgl. S. 727 A. 5); Gow, *JHS* LXIII, 1938, S. 180 ff., datiert das Fest in Alexandria in die ersten Tage des September (vgl. Bd. II S. 33 A. 3 am Ende). P. Lambrechts, *La „résurrection“ d'Adonis*, *Mélanges Is. Lévy*, 1954, S. 12 ff., nimmt in einer beachtenswerten Untersuchung zwei Feste in Athen an.

¹ Plat., *Phaedr.* p. 276 B.

² Praxilla fr. 2 Bergk⁴.

³ Richtig gedeutet von F. Hauser, *'Αδωνιεύουσαι*, *Österr. Jahresh.* XII, 1909, S. 90 ff., gegen Furtwängler im Text zu u. A. 5 a. O., der unglaublicherweise die Bilder auf die Weihrauchernete deutete. Hauser stellt eine große Zahl Vasen von der Mitte des 5. bis zur Mitte des 4. Jahrh. zusammen, von

denen freilich einige unsicher sind. H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle* S. 92 ff. mit Abb. im Tafelband. H. Sulze, *Κῆποι 'Αδωνιδος*, II, *'Αγγελος*, III, 1928, S. 72 ff., stellt die Belegstellen zusammen und bespricht die Vasenbilder.

⁴ Das Fragment Hauser a. a. O. Abb. 55 und Deubner, *Att. Feste* Taf. 25, 2, und das Epinetron aus Eretria, *Athen. Mitt.* XXXII, 1907, S. 95 Abb. 6, mit irriger Deutung.

⁵ Furtwängler-Reichhold, *Griech. Vasenmalerei* II Taf. 78; Deubner, *Att. Feste* Taf. 25, 1.

⁶ Es handelt sich um einen Lebes, der von Brückner, *Athen. Mitt.* a. a. O., veröffentlicht und auf die Epaulia gedeutet wurde. Die Truhen, welche die Genossinnen heraustragen, widersprechen bestimmt der Deutung Hausers.

FÜNFTER ABSCHNITT

DIE HOCHKLASSISCHE ZEIT

I

RELIGION UND LEBENSANSCHAUUNG

1. **Patriotische Religion.**¹ In den Perserkämpfen war das Unerwartete und Unglaubliche zur Wirklichkeit geworden. Die Entscheidung hatte auf des Messers Schneide gestanden, der Herrscher des Orients war aber nun unwiderruflich zurückgewiesen. Die Griechen waren und blieben frei. Der Sieg über die Perser bedeutet einen Einschnitt in dem Leben des Volkes wie kein zweiter. Das haben nicht wir, sondern die Götter und Heroen getan, sagte Themistokles nach dem großen Ereignis, und dies war keine leere Redeweise. Die Niederwerfung der Übermacht kam so überraschend, daß es schien, als könne sie sich nicht ohne göttliche Hilfe ereignet haben. Was das Volk dachte, zeigen die vielen frommen Legenden, mit denen die Erzählungen von den Kämpfen gegen die Perser durchwoben sind. Die Griechen wußten aber andererseits wohl, daß sie den Sieg auch ihrer eigenen Tapferkeit und Kriegstüchtigkeit verdankten.

Der Sieg über die Perser war wirklich ein Sieg der Götter des griechischen Staats, und die Griechen zollten ihren Göttern den gebührenden Dank. Die zweideutige Haltung des Apollon wurde vergessen, und große Weihgeschenke, durch welche die Griechen die Erinnerung an den Sieg verewigten, wurden in seinem Heiligtum zu Delphi aufgestellt. Nicht die Perserfreundlichkeit des Apollon, sondern der Umschwung der Geistesrichtung und die neue Politik haben seinem Einfluß allmählich den Boden entzogen. Das Selbstbewußtsein der Griechen erwachte, sie wurden sich ihrer Eigenart und ihrer Überlegenheit bewußt. In der klaren, scharfen Luft der Epoche, die auf den Perserkrieg folgte, schwanden die Nebel, die in der archaischen Zeit aus den Unterschichten des Volkes aufgestiegen waren, gegen das Ende dieser Zeit aber schon begonnen hatten, sich zu lüften. Jede Periode steht auf den Schultern der vorhergehenden, einen absoluten Bruch gibt es nie. So ist es auch hier. Die Entwicklung zu Ende der archaischen Zeit hatte den Grund gelegt, auf dem die neue Zeit aufbaute; den Stil des Baues haben das große Ereignis, das dazwischen trat, und die darauffolgenden Umstände bestimmt.

Die beiden griechischen Vormächte der Epoche waren einander sehr unähnlich, die eine überlegen zu Land, was die Athener nach anfänglichen Vor-

¹ Das Beste steht bei Ed. Meyer, *Gesch. d. Altertums* III, 1901, S. 425 ff.; IV, 1901, S. 121 ff., dankenswerter- und folgerichtigerweise in die Darstellung der allgemeinen Lebensanschauung hineingearbeitet. Mit ihm stimmt weitgehend überein der feinsinnige Aufsatz von A. B. Drach-

mann, *Hovedtræk af græsk Religiositet, Udvalgte Afhandlinger*, 1911, S. 38 ff. Wilamowitz, der in seinem Glauben der Hellenen so glänzende Charakteristiken der verschiedenen Zeitläufte gegeben hat, bietet eigenartigerweise nicht ein Kapitel über die klassische Blütezeit.

stößen zu ihrem Leidwesen erkennen mußten, die andere vorherrschend zur See. Noch wichtiger waren die Verschiedenheiten der inneren Struktur der den beiden Bünden angehörenden Staaten. Abgesehen von Korinth, von dessen Teilnahme am geistigen Leben der Zeit man nicht hört, bestand der peloponnesische Bund aus Staaten, die sich selbst genügten und im großen und ganzen in den alten Verhältnissen verharrten, hauptsächlich von den Produkten ihres eigenen Bodens lebten und nur wenig und langsam von der neuen Zeit beeinflußt wurden. Auch ihre Religion verharrte beim Alten, nichts Neues wurde geschaffen. Diese Religion hatte keine innere Entwicklungskraft mehr, sondern bewegte sich in den alten Bahnen der Väter, was keineswegs wirkliche Frommheit ausschließt. Die Ansätze zu etwas Neuem, zu einer Vertiefung der Religion, welche den Menschen als Individuum ansprach – wie sie die archaische Zeit hervorgebracht hatte –, waren mit charakteristischen Mängeln behaftet und wurden von dem frischen Wind der neuen Zeit weggefedt oder in die Unterschichten des Volks verbannt.

Politisch konnte der peloponnesische Bund, der am Alten festhielt, sich gegen Athen behaupten, nicht aber geistig. Athen wurde immer mehr tonangebend, und seit der Mitte des Jahrhunderts strömte alles, was höhere geistige Interessen hatte, in Athen zusammen; die Kolonien, welche in der archaischen Zeit die Führung gehabt hatten, traten zurück. Die kleinasiatischen Kolonien waren von den Verheerungen des Kriegs hart betroffen, und die imperialistische Politik Athens ließ sie nicht wieder aufkommen; die Blüte Westgriechenlands wurde durch äußere und innere Wirren arg mitgenommen. Die Vorherrschaft Athens über die griechische Kultur bereitete sich vor. Auch in religiöser Hinsicht war Athen, wo das Leben immer städtischer wurde, tonangebend. Von jetzt an nimmt Athen auch in der Geschichte der griechischen Religion die führende Stellung ein.

Innere Wandlungen reifen erst allmählich aus. Gerade in den letzten Jahrzehnten der alten Zeit hatte ein demokratischer Durchbruch in der Politik begonnen, aber abgesehen von den unruhigen Jahren zwischen Marathon und Salamis, als das Gewitter am Horizont stand, wurde nun der athenische Staat zwanzig Jahre hindurch von den Aristokraten und ihren Geistesverwandten, von den Konservativen, wie wir sagen, geleitet bis zu dem Sturz des Areopags. Auch danach verdankte der leitende Staatsmann, Perikles, seine überragende Stellung zum Teil der Autorität, welche die Zugehörigkeit zu einem alten Haus ihm verlieh. Er führte eine entschieden demokratische Politik, die Früchte wurden aber erst reif und überreif im Treibhaus des Peloponnesischen Krieges.

Viel schneller reiften die Früchte der äußeren Politik. Zwei Jahre nach der Schlacht bei Plataiai wurde der erste Seebund gegründet; Athen trat neben Sparta ebenbürtig auf den Plan. Auf seine Seeherrschaft gestützt wurde Athen der kommerzielle und bald der geistige Mittelpunkt der griechischen Welt. Es dauerte aber, bis sich diese Folgen auswirkten; vorerst stellten sich die politischen Folgen der neuen Machtstellung Athens und seines durch diese und durch den großen Sieg gesteigerten Selbstbewußtseins ein. Das staatliche Selbstgefühl, genauer gesagt, der Stolz auf die Macht und Herrlichkeit des attischen Reiches, konnte nirgends einen anschaulicheren

und angemesseneren Ausdruck finden als in der Religion des Staates. Es entstand in Athen, wie Wide es richtig nennt, eine patriotische Religiosität, manche möchten sie vielleicht geradezu als Chauvinismus bezeichnen. Wide schreibt:¹ „Wenn die patriotische Religiosität, die sich besonders in Attika erkennen läßt, in der antiken πόλις ihre Quelle hat, so ist der Staat damit nicht in abstracto gemeint. Darunter versteht sich vielmehr aller geistiger und materieller Segen, der vom Staate gespendet wird: die persönliche Freiheit und Selbstherrlichkeit des attischen Bürgers und alle politischen Vorrechte, die ihm als Mitglied des souveränen Demos zuteil worden, die Segnungen des Friedens und der ehrenvolle Kampf fürs Vaterland, das tägliche Brot, das der Staat selbst den Armen und Verwaisten beschert, Teilnahme an den fröhlichen und prächtigen Staatsfesten und Anteil an den herrlichen Kulturaufgaben, die im geistigen Zentrum der damaligen Welt auf dem Gebiete der Wissenschaft, Literatur und Kunst dargeboten wurden. Alle diese Segnungen werden von der im Staate immanenten Gottheit gespendet. Es ist möglich, sogar wahrscheinlich, daß diese patriotische Religiosität auch in anderen griechischen Staaten gediehen ist, aber für Athen ist sie literarisch gut bezeugt.“

Das ist alles sehr richtig, die schöne Medaille hat aber auch ihre Kehrseite. Die Athener rühmten sich, die gottesfürchtigsten und frömmsten aller Griechen zu sein, den Göttern die zahlreichsten und prächtigsten Feste zu feiern, wie es auch tatsächlich aus den Hautgelderrechnungen des folgenden Jahrhunderts belegt werden kann. Sie konnten außerordentlich fromm sein, denn sie hatten das Geld dazu.² Und was die Frömmigkeit nützte, wußten sie, wenn sie den Dampf des Opferbratens rochen oder die Fleischstücke mit nach Hause nahmen. Was sie den Göttern weihten, genossen sie selbst, und sie wußten wohl, daß die Macht des Reiches ihnen diese Frömmigkeit aufzuwenden ermöglichte. Aristophanes spricht mit dünnen Worten aus, daß nur Besitz Opfer möglich macht. An den großen Festen, zu welchen die Bundesgenossen sich einfanden, konnten die Athener sich im Glanz ihrer Macht sonnen, wenn an den großen Dionysien die Überschüsse der Staatseinkünfte Talent für Talent, über die Orchestra getragen, die wehrhaften Söhne der im Krieg Gefallenen mit Waffen bekleidet wurden, die Bündner die Tribute, und wie die Kolonien und die Deme Opfertiere, Phalloi und Rüstungen darbrachten.³ Zu den großen Panathenäen sandten die Städte Attikas und die Kolonien je ein Opferrind und die Bundesgenossen dazu eine Panhoplie;⁴ die Schätzungsperiode lief von den einen großen Panathenäen bis zu den anderen.

Was die Athener in der Zeit ihrer Macht begonnen hatten, setzten sie trotz beschränkteren Mitteln im vierten Jahrhundert noch eifriger fort. Man fühlte

¹ S. Wide, Griech. u. röm. Religion in Gercke-Norden, Einl. in die klass. Altertumswiss.¹, 1909, II S. 224; ² 1931, II 4 S. 31 f.

² In gewissen Fällen wurde eine Steuer für den Kult einer besonderen Gruppe der Bevölkerung auferlegt, R. Schlaifer, Taxation for the support of public cults, Harvard Studies in Class. Philology LI, 1940, S. 233 f.

³ Belege bei Stengel, Gr. Kultusalb.² S. 243 f., und Wilhelm, Vier Beschlüsse der Athener, Abh. Akad. Berlin, 1939: 22, der die Belege zusammenstellt bei der Besprechung eines athenischen Volksbeschlusses aus dem J. 373/72, der mit der Gründung des zweiten Seebundes zusammenhängt.

⁴ Schol. Aristoph., Nub. V. 386; IG. I² 10 = SIG.³ 41 Z. 1 ff. (Erythrai).

den Widerspruch. Isokrates würzt seine Lobpreisung der kultischen Frömmigkeit der alten Athener mit einer scharfen Kritik der Mißbräuche seiner Zeit:¹ „Und zuerst, was die Götter betrifft – denn es ist Rechtsens, mit ihnen anzufangen –, so verehrten sie diese weder willkürlich und unregelmäßig noch mit Orgien. Denn sie sandten nicht dreihundert Rinder, wenn es ihnen behagte, noch versäumten sie die von den Vätern ererbten Opfer, wenn es so paßte. Noch feierten sie großartig die später eingeführten Feste, mit denen ein Schmaus verbunden ist, und brachten bei den heiligsten Begehungen nicht gegen Entgelt verdungene Opfer dar, sondern sie beachteten nur dieses, daß sie nichts von dem von den Vätern Ererbten auflösten noch etwas außer dem Gebräuchlichen hinzufügten. Denn sie meinten, daß die Frömmigkeit nicht auf der Kostbarkeit beruhe, sondern darauf, daß man nichts von dem von den Vätern Überlieferten anrühre. Und was von den Göttern gesandt wurde, traf sie nicht ungleichmäßig oder verwirrend, sondern zur rechten Zeit, sowohl in Hinsicht auf die Bearbeitung der Erde wie auf das Einbringen der Frucht.“²

Der Staat lernte bald, den Opferkult, für den er so große Mittel auswarf, von der geschäftlichen Seite zu betrachten. Voran gingen Bestimmungen über die genaue Verteilung der Opferportionen, deren die Würdenträger mehrere empfangen.³ Die Häute wurden bei den Massenopfern zum Besten der Staatskasse verkauft, was große Beträge einbrachte.⁴ Obgleich der Verkauf erst von dem athenischen Staatsmann Lykurgos geregelt wurde, handelt es sich wahrscheinlich um eine viel ältere Einrichtung, denn der Staat wird diese beträchtlichen Einkünfte kaum den Priestern überlassen haben. Andererseits scheinen die Athener nicht so weit wie die Jonier gegangen zu sein, welche wenigstens in hellenistischer Zeit die Priestertümer regelmäßig an die Höchstbietenden verkauften.⁵ Der Staat mag ein gutes Geschäft gemacht haben, zeigte aber, daß der Kult ihm eben Geschäft war.

Kein Wunder, daß der Durchschnitts-Athener fromm war und keine Anmaßung gegen die Götter vertrug, welche ihm sein Reich verschafft hatten und in deren Namen solche Feste veranstaltet wurden. Hiermit vermischte sich wohl ein Rest des alten Glaubens, mit frommem Schauder aber stand er viel eher den kleinen Göttern und Heroen gegenüber, die unsanft in sein Leben eingreifen konnten; der Aberglaube war noch lange nicht ausgestor-

¹ Isokrates, Areopag. 29.

² Die gerügten Mißbräuche sind aus den Hautgelderrechnungen zu belegen. Vgl. auch die mißbräuchliche Verwendung des Theorikon im 4. Jahrh. Demades versprach einmal je eine halbe Mine an den Choen zu verteilen, Plutarch, praec. reip. ger. p. 818 F.

³ Belehrend ist die Inschrift über die Verteilung an den Panathenäen aus dem Jahre 335/34, IG. II² 334 = LS. 29. F. Puttkammer, Quomodo Graeci victimarum carnes distribuerint, Diss. Königsberg 1912. Über die Häute wurde verschieden disponiert, Beispiele: BCH LXIII, 1939, S. 193 f.

⁴ Die *δερματικά* IG. II² 1496; Probe SIG.³ 1029. Harpokr. s. v. *δερματικόν*. Diese und

die in der vorhergehenden Anmerkung erwähnten Maßnahmen sind sicher Teile einer Regelung, welche der besonders auf die Finanzen bedachte Lykurgos einführte; vgl. IG. II² 333. Derselbe hat goldene und silberne Prozessionsgeräte und Goldschmuck für die Kanephoren angeschafft und für ihre Aufbewahrung besondere Behörden eingesetzt, Ps.-Plut., vita X or. p. 852 B; das Gesetz, IG. II² 333; Rechnschaften, 1493–97.

⁵ Stengel, Gr. Kultusalte.³ S. 45 ff. mit Literaturverweisen; H. Seyrig, BCH. LI, 1927, S. 224 f. Das große Verzeichnis aus Erythrai, SIG.³ 1014, wo auch Literatur verzeichnet ist; neues Fragment aus Chios, L. Robert, BCH. LVII, 1933, S. 467 ff.

ben. Göttliche Hilfe brauchte auch der einzelne persönlich, und bald begann der Siegeszug des Asklepios. Der Durchschnitts-Athener hatte die Lehre, welche Pythia dem reichen Thessaler und dem armen Hermionenser einschärfte (o. S. 648f.), ganz vergessen, falls er je etwas davon gehört hatte. Sie ging ihn auch nichts an, denn er war ja selbst ein armer Mann; er war ein unscheinbares Glied des großen Ganzen und fühlte sich nicht für dessen Fehler verantwortlich, nahm aber die gebotenen Vorteile als nicht unverdient gerne hin. Das kollektive Bewußtsein hat nie Gewissensbisse, man spricht nicht von Reue, höchstens von einem Umschwung der Stimmung. Damals sprach man viel von Hybris, der menschlichen Überhebung, und Nemesis, der göttlichen Rache, die den Überheblichen zu Boden schlägt; es kam aber niemandem in den Sinn, daß ein ganzes Volk sich der Hybris schuldig machen und von der Nemesis ereilt werden konnte.¹ Die Götter waren ja eins mit dem Staat. Es ist schließlich nur konsequent, wenn die Demokratie und der Demos vergöttert werden.² Von der Vergötterung des kollektiven Machthabers zur Verehrung des persönlichen Machthabers ist der Schritt nicht allzu groß, wenn ein politischer Umschwung diese Wendung nahelegt. Es ist richtig, daß der Patriotismus in dieser Form einen der damaligen Zeit angemessenen Ausdruck fand, der Religion quetschte er den letzten Rest ihres Eigenwertes aus; sie wurde zu einem unselbständigen Anhängsel des Staatsgefühls, der Frömmigkeit des einzelnen wurde vollends der Garaus gemacht.

Selbstverständlich suchten die Athener nach alter Gewohnheit die Religion für ihre politischen Ziele auszunutzen, die jetzt panhellenisch waren. Im Jahre 448/47 sandten sie auf Betreiben des Perikles Gesandte zu den griechischen Staaten, um sie zu einem Kongreß in Athen einzuladen, bei dem über den Wiederaufbau der von den Barbaren niedergebrannten Tempel und die Opfer, welche die Griechen in dem Kampf den Göttern gelobt hatten, verhandelt werden sollte; dazu wurde ein letzter Punkt hinzugefügt, dessen sich Athen besonders angenommen hatte, die Aufgabe nämlich zu bewerkstelligen, daß alle Griechen in Frieden das Meer befahren konnten.³ Selbstverständlich führte der Versuch zu nichts, da alle seinen Zweck einsahen; es wird berichtet, daß die Lakedämonier sich widersetzten. Die Athener

¹ Es war die Hybris ihres Königs, welche die Niederlage der Perser verschuldete, und wenn Theognis (V. 603, 1103; vgl. Solon fr. 4 V. 8) von der Hybris, die eine Stadt zugrunde richtet, spricht, meint er die Anmaßungen der politischen Widersacher.

² In der Stoa des Zeus Eleutherios an der Agora hatte Euphranor, der um die Mitte des 4. Jahrhunderts wirkte, Theseus, Demokratie und Demos abgebildet, Paus. I 3, 3; Plin., N. H. XXXV 129 u. a. In der Hautgelderrechnung vom Jahre 332/31 erscheint ein Opfer an die Demokratie mit einem hohen Betrag, 414 Dr. 3 Ob., IG. II² 1496b Z. 131 = SIG.³ 1029 Z. 67. Ein Altar mit der Inschrift Ἀθηνᾶς Δημοκρατίας aus dem 4. Jahrh. v. Chr., IG. II² 4992. Demos zusammen mit den Chariten IG. II²

844 Z. 39; 41, nach dem J. 217 v. Chr.; 908 Z. 20, 2. Jahrh., 909 Z. 22 aus derselben Zeit; 908, Temenos der Chariten und des Demos. Eine Stele, die ein Gesetz vom Jahre 336 v. Chr. gegen Versuche, die Demokratie umzustürzen, enthält, ist mit einem Relief geschmückt, das einen alten sitzenden Mann von einer Frau bekränzt zeigt; die Figuren werden richtig als Demos und Demokratie gedeutet, BCH LXXVII, 1953, S. 199 mit Abb. 10 S. 203.

³ Plut., Per. 17; Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. IV, 1901, S. 7 A., hat die Zeit des Volksbeschlusses richtig in die Zeit zwischen dem Kalliasfrieden und dem Beginn des Parthenonbaues datiert. W. Otto tritt nach brieflicher Mitteilung für die Zeit nach 446 ein. Vgl. Bengtson, Griech. Gesch. S. 196.

führten das Programm auf eigene Hand durch, sie begannen ihrer Stadtgöttin einen herrlichen Tempel zu erbauen anstatt des angefangenen Baus, der von den Persern niedergebrannt worden war. Ungefähr in dieselbe Zeit gehören der Tempel des Handwerkgottes Hephaistos im Kerameikos, das sogenannte Theseion, und der Tempel des Poseidon auf Sunion, dessen Vorgänger in unfertigem Zustand vom Feind zerstört worden zu sein scheint.¹ Die Athener zahlten ihre Schuld an die Götter ab, stellten aber zugleich die Macht und Pracht ihrer Herrschaft zur Schau, gerade wie es die Tyrannen gemacht hatten. Während der kurzen Friedensperiode inmitten des Peloponnesischen Krieges machten die Athener noch einen Vorstoß, indem sie den eleusinischen Kult zur panhellenischen Geltung zu bringen suchten.² Der Angriffspunkt war gut gewählt und betonte die Vorrangstellung Athens als der Wiege eines gesitteten Lebens; die Mysterienkulte und die Unsterblichkeitshoffnungen besaßen aber nicht genug Kraft, um die politischen Gegensätze zu beseitigen. Die Aufforderung, den eleusinischen Göttinnen einen Zehnten zu entrichten, wurde lau befolgt.³ Die griechische Religion hatte die bindende Kraft verloren, aus der große Politik hervorgehen kann.

2. Religiöse Lebensanschauung. Im Vorhergehenden mußte die Staatsreligion der athenischen Bürger im 5. Jahrhundert in Farben gemalt werden, die vielleicht etwas grell erscheinen, denn in der bisherigen Literatur wird die athenische Staatsreligion in Vergleich zu der Religion der Dichter und Schriftsteller gewöhnlich allzusehr vernachlässigt. Die athenischen Bürger haben persönlich den kleinen Göttern gehuldigt, die Staatsreligion mit ihren großen Göttern und vielen Festen war sozusagen das Sonntagskleid. Gegen diesen Hintergrund muß man die religiösen Erscheinungen des 5. Jahrhunderts betrachten, weil er für die Masse des Volks bestimmend war. Auch die Gebildeteren waren patriotisch gesinnt, obgleich sie nicht in solch grober Form die Götter zum Werkzeug des Patriotismus machten, sondern diesem in einer feineren Form huldigten, die nicht viel Aufhebens von den Göttern machte. Das schönste Zeugnis dafür ist die Leichenrede des Perikles bei Thukydides.⁴ Wenn auch die Gebildeten ihren Patriotismus von religiösem Chauvinismus frei hielten, mußten sie sich doch Gedanken machen über die Religion, welche ihnen auf Schritt und Tritt begegnete und die sie mit Homer sowie der zeitgenössischen Dichtung und Kunst einatmeten; sie konnten sie nicht einfach als bloße Routine hinnehmen, die zu üben die Pflicht eines guten Staatsbürgers war, sondern sie mußten auch nach der eigentlichen Wirksamkeit der Götter fragen. Als Naturpotenzen waren die Götter diesen Städtern, und zwar besonders den gebildeten unter ihnen, nicht mehr gegenwärtig. Dabei waren die Gebildeten immer noch fromm, die Götter der Väter

¹ Dörpfeld, Athen. Mitt. IX, 1884, S. 324 ff.

² Siehe o. S. 631 mit A. 3, wo ich mich der Datierung Körtes angeschlossen habe. E. Will, IG.² 76, Rev. ét. gr. LXI, 1948, S. 1 ff., macht die kühne Annahme, daß Perikles angesichts der drohenden Auflösung des Seebundes den Antrag im J. 448 gestellt habe, daß die Urkunde aber erst 422/21 eingemeißelt worden ist.

³ Isokr., Paneg. 31; das zweite Zehnten-gesetz vom Jahre 353/52, IG. II² 140 = SIG.³ 200.

⁴ Thuk. II 35 ff. Sehr charakteristisch ist, daß der einzige Hinweis auf die Religion in folgenden Worten liegt: καὶ μὴ καὶ τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ ἐπο-ρισάμεθα, ἀγῶσι μὲν γε καὶ θυσίαις διετησίους νομίζοντες. Da sieht man, was die Religion für Thukydides bedeutete.

waren ihnen eine Realität, der sie sich mit Ehrfurcht näherten; davon sprechen die Götterbilder des Pheidias und das in seinem Geist geschaffene eleusinische Relief. Die Frage bestand jedoch, auf welche Weise die Götter in das Leben des einzelnen eingriffen. Das konnte man am Leben selber ablesen, welches zeigte, daß das Glück eines Menschen nicht dauerhaft ist. Für Glück muß der Mensch mit Unglück büßen. κύκλος τῶν ἀνθρωπῶνων ἐστὶ πρῆγμα, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἔξ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχεῖν, sagt Herodot.¹ Da man fragte, warum es so geht, gab eine alte Lehre darauf eine Antwort, welche schon die archaische Zeit aufgenommen und weiter entwickelt hatte, die Lehre von der Hybris der Menschen und der Nemesis der Götter; sie beherrschte die spätarchaische Zeit und besonders das halbe Jahrhundert nach dem Perserkrieg. Mit einem wohl etwas vulgären Wort könnte man sie dahin zusammenfassen, daß das Leben wetterwendisch ist. Diese Anschauung hatte die spätarchaische Zeit befestigt, in der der alte Adel Macht und Reichtum verlor, Neureiche emporkamen und hinabsanken, Tyrannen zu Macht und Pracht aufstiegen und gestürzt im Elend endeten. Die Launen der Demokratie im 5. Jahrhundert ließen die höher Stehenden dieselbe Unsicherheit empfinden. Das Gefühl eines unberechenbaren Geschicks schwebte über einem jeden. Man konnte nicht umhin, nach dem Grund, dem Urheber des Geschicks zu fragen. Die archaische Zeit glaubte, daß eine Überhebung durch das gleiche Maß von Leiden gerächt würde. Hybris war bei Homer und noch bei Theognis Anmaßung, Übertretung. Aber nicht immer lag eine Übertretung vor, wenn ein Mensch Glück hatte. Jetzt subsumierte man unter Hybris auch das Glück oder wohl richtiger das Gefühl, von einem großen Glück getragen zu sein. Die Anschauung ging vom moralischen Gebiet in die objektive Lebensphilosophie über.²

¹ Herodot I 207. In der Rede des Perikles, Thuk. II 64, 4, erscheint es als ein Naturgesetz; nach der Schilderung der Macht Athens fügt er hinzu: πάντα γὰρ πέφυκε καὶ ἔαττοῦσθαι. Die Literatur o. S. 691 A. 1; dazu A. B. Drachmann, Skyld og Nemesis hos Aeschylus, Udvalgte Afhandlinger, 1911. K. Latte, AFRW. XX, 1921, S. 269 ff. Der mehr als hundert Jahre alte Aufsatz von K. Lehrs, Vorstellungen der Griechen über den Neid der Götter und die Überhebung, Populäre Aufsätze², 1875, S. 33 ff., bietet weniger, als man bei Lehrs gewohnt ist, weil das Bestreben, die ganze Antike zu umfassen, eine gewisse Verschwommenheit mit sich bringt. Der Neid der Götter wird ausführlich behandelt von S. Ranulf, Gudernes Misundelse og Strafferettens Oprindelse i Athen, Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddelelser XVIII: 1, 1930; englische Ausgabe The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens I, II, 1933. Der Verfasser sucht zu zeigen, daß die attische γραφή, d. h. das Recht eines unbeteiligten Bürgers, in gewissen Sachen eine Klage einzureichen, was er „die nicht-interessierte Bestrafungs-

tendenz“ nennt, aus dem Neid entstanden sei. Der Neid ist zwar ein hervorstechender Zug bes. der athenischen Demokratie; da der Verfasser ihn aber besonders durch den Neid der Götter belegt, verfällt er in den Fehler, die Götter ebenso persönlich wie Homer aufzufassen – in Wirklichkeit wird der Neid nur den Göttern im allgemeinen zugeschrieben – und diese Vorstellung von der des Schicksals zu isolieren, mit der sie doch zusammenhängt. Auch fehlt eine Auseinandersetzung mit der viel früher auftretenden, äußerst wirksamen Idee der Gerechtigkeit. Vgl. ferner die sehr ausführliche Besprechung von C. Picard, Rev. hist. rel. CXI, 1935, 222 ff.; kürzer JHS. LIII, 1933, S. 327 und LIV, 1934, S. 223. K. Latte, Die Entstehung der Popularklage, Hermes LXVI, 1931, S. 30 ff., leitet diese Klageform aus der Selbsthilfe der gesellschaftlichen Gruppen (βοήθειαν) her.

² J. J. Fraenkel, Hybris, Diss. Utrecht, 1941, holländisch, unbedeutend. Übersicht über die Schriftsteller C. del Grande, Hybris, colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante, 1947.

Diese Vorstellung ist so geläufig, daß nur einige wenige Beispiele zu ihrer Charakteristik herangezogen zu werden brauchen. Sophokles läßt Athena den Odysseus mahnen:¹ „Blicke auf Aias' Geschick und sage nie ein frevelndes Wort gegen die Götter noch überhebe dich, wenn du durch Kraft oder Reichtum andere überragst; wie der Tag stürzen und fallen alle menschlichen Dinge, aber den Besonnenen lieben die Götter, und die Schlechten hassen sie.“ In dem Lied, das Pindar an den kranken Hieron schrieb, kommt er ausführlich auf diese Vorstellung zurück.² „Für ein Glück teilen die Unsterblichen den Menschen zweifaches Leid zu. Das können die Toren nicht mit Anstand ertragen, wohl aber die Edlen, die ihren Adel nach außen wenden — — — Wenn einer der Sterblichen den Weg der Wahrheit im Sinne trägt, soll er sich's wohl sein lassen bei den Gaben der Götter. Bald hierhin, bald dorthin wehen die hochfliegenden Winde. Nicht auf eine lange Strecke zieht das Glück der Menschen unvermindert einher, wenn es ihnen in wuchtender Fülle nachfolgt. Klein will ich sein mit den Kleinen, und groß mit den Großen. Und dem meinen Sinn umschwebenden Daimon will ich leben, nach Kräften ihm dienend.“ Es heißt ferner, daß man mit dem Sinn, der dem Sterblichen geziemt, versuchen muß, von den Göttern das Gebührende zu erlangen; es sei unser Los, nur zu wissen, was vor den Augen liegt; suche nicht ein unsterbliches Leben, suche, was möglich ist! — Dies ist die alte Lehre: γνῶθι σεαυτόν, wisse, daß du ein Mensch bist, daß eine unübersteigliche Schranke zwischen Götter und Menschen gesetzt ist! Die Mächtigen, die Tyrannen, welche den νόμος der Stadt umgestoßen hatten, waren geneigt, dies zu vergessen im Vollgefühl, daß ihr Wille Gesetz war. Darin besteht eben die Schranke, denn, wie wir sehen werden, vermochte man keine ethischen Forderungen an die Handlungsweise der Götter zu stellen.

Herodot war von dieser Vorstellung erfüllt. Am bekanntesten wurde seine Geschichte von Polykrates und Amasis,³ die besonders wertvoll ist, da sie sicher volkstümlich ist. Da Amasis von dem großen Glück des Polykrates hörte, erinnerte er ihn an die Wechselfälle des Lebens und ermahnte ihn, etwas, was er besonders hochschätzte, fortzuwerfen, um sein Glück auszugleichen. Polykrates gehorchte und warf einen kostbaren Ring ins Meer. Da Amasis später vernahm, daß der Ring im Magen eines Fisches, den ein Fischer dem Polykrates gebracht hatte, wiedergefunden wurde, sagte er dem Polykrates die ihm gefährlich dünkende Freundschaft auf. Wer so vom Glück verfolgt war, mußte elend enden, und das begegnete auch dem Polykrates, der von einem persischen Satrapen gekreuzigt wurde. Es läßt sich noch eine andere Anknüpfung dieses Gedankens an die volkstümliche Vorstellung finden: er steht der βασκανία nahe, der weitverbreiteten Anschauung, daß übermäßiges Lob Unglück nach sich zieht; dem begegnet man durch irgendeine Selbsterniedrigung, wie Spucken in den Busen oder eine obszöne Gebärde. Pindar spricht eine solche Anschauung mit geraden Worten aus.⁴ Kroisos wurde von der ἐκ θεοῦ νέμεσις getroffen, weil er sich als den glücklichsten

¹ Soph., Aias V. 127 ff. Auf die umstrittene Auffassung des Oidipus Tyrannos gehe ich nicht ein; Ed. Meyer und Drachmann haben dazu das Richtige gesagt.

² Pind., Pyth. III V. 81 ff.; 104 ff.; 59 ff.

³ Herodot III 40 ff.

⁴ Pind., Ol. XIII V. 24 ff.; Isthm. VII V. 39 ff.

aller Menschen betrachtete.¹ Es ist griechische Anschauungsweise, wenn Artabanos dem Xerxes vorhält, daß der Gott die größten Tiere mit seinem Blitz trifft und sie nicht vor sich prunken läßt (*φαντάζεσθαι*), sich aber an die kleinen nicht kehrt, und daß der Donnerkeil immer in die größten Gebäude und höchsten Bäume einschlägt; denn der Gott liebt es, das Überragende zu verstümmeln.² ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν, sagt Heraklit.³ Das Gefühl, vom Glück getragen zu sein, ist eine Überhebung, denn es überspringt die den Menschen gesetzte Schranke, das *μηδὲν ἄγαν*. Aristoteles hat dies in echtgriechischem Geist auseinandergesetzt:⁴ „Diejenigen Menschen, welche sich für außerordentlich glücklich halten, empfinden kein Mitleid, sondern überheben sich (*ὑβρίζουσι*). Wenn sie nämlich glauben, im Besitz aller Güter zu sein, so glauben sie natürlich auch an die Unmöglichkeit, etwas Böses erleiden zu können. Denn auch dies gehört zu den Gütern.“ Er sucht psychologisch zu begründen, daß allzu großes Glück eine Überhebung ist.

Eine solche Lebensanschauung führt geradeswegs zum Quietismus. Wenn die Größten den Schlägen des Schicksals am meisten ausgesetzt sind, ist es besser, zu den Kleinen zu gehören. Sogar Pindar mahnt, es sich wohl bei den Gaben der Götter sein zu lassen, und will klein unter den Kleinen sein, läßt sich allerdings nicht nehmen hinzuzufügen: groß unter den Großen. So war Myson, der *σωφρονέστατος πάντων* nach dem Urteil des Apollon, ein armer Bauer (o. S. 649). Höchst belehrend ist das bekannte Gespräch des Solon mit Kroisos.⁵ Da das Leben doppelt soviel Böses wie Gutes bietet, ergibt sich die Folgerung, welche die Griechen oft ausgesprochen, nach der sie aber niemals gelebt haben,⁶ daß es das beste ist, nicht geboren zu werden, das zweitbeste, bald zu sterben. Diese Weisheit predigen u. a. Theognis, die Erzählung von Kleobis und Biton, welche auf die archaische Zeit zurückgehen muß, da die Statuen der beiden in der Mitte des 6. Jahrhunderts in Delphi aufgestellt wurden,⁷ und die recht alte Geschichte von dem von Midas gefangenen Silenos.⁸

Die Anschauung dieser Zeit, daß die Götter so hoch über die Menschen erhaben seien, daß man nicht nach Recht und Unrecht in ihren Handlungen fragen durfte,⁹ war der einzige Ausweg, um sich jetzt, wo moralische Forderungen auf den Schild gehoben wurden, mit dem überlieferten mangelnden Verhältnis der Götter zur Moral zurechtzufinden, das sich, obgleich man die Götter zu Wächtern der Moral zu machen versucht hatte, keineswegs

¹ Herodot I 34.

² Ebd. VII 10. Die neidischen Götter sind die Götter der neidischen Zeit vorzüglich des 5. Jahrh.; der rasche Glückswechsel wird aus derselben Ursache erklärt, die sie damals so häufig und besonders augenfällig im politischen Leben herbeiführte, sagt R. Hirzel, *Dike, Themis und Verwandtes*, 1907, S. 304 f.

³ Heraklit fr. 43 Diels.

⁴ Aristot., *rhetor.* II. 8 p. 1385 B.

⁵ Herodot I 30 ff.

⁶ Das Evangelium der Aktivität, das

Xerxes bei Herodot VII 50, predigt, ist griechischer Anschauung entnommen.

⁷ Theognis V. 425 ff.; Herodot I 31; die Inschrift der Statuenbasis SIG.³ 5.

⁸ Aristoteles bei Plut., *cons. ad Ap.* p. 115 B. W. Nestle, *Der Pessimismus und seine Überwindung bei den Griechen*, N. Jahrb. f. klass. Alt. XI, VII, 1921, S. 81 ff.; H. Diels, *Der antike Pessimismus, Schule und Leben* I, 1921.

⁹ Soph. fr. 226 Nauck³, *αἰσχροὺν γὰρ οὐδὲν ὧν ὑφηγοῦνται θεοί*.

verändert hatte. Es liegt hier eine gewisse Ähnlichkeit mit der Anschauung von der Königsherrschaft des νόμος vor. Der νόμος ist nicht die Sittlichkeit an sich, sondern die jeweilige Sitte der verschiedenen Völker.¹ Diese Anschauung mag Respekt vor dem Tatsächlichen genannt werden, sie lieferte aber die Götter und ihr Handeln der Kritik aus. Es begegnet schon bei Herodot ein schüchterner Ansatz dazu, wenn er das Göttliche neidisch und umstürzlerisch nennt.² Da das Wort φθόνος, das auch Pindar kennt,³ mit νέμεσις abwechselt, so hat φθονερός nicht sicher gehässige Bedeutung, an παραχῶδες haftet aber unzweifelhaft eine böse Note. Herodot ist ferner zu der unbarmherzigen Vorstellung gelangt, daß die Götter den Menschen zur Hybris verleiten, um ihn darauf im Interesse der Weltordnung zu bestrafen.⁴

Die Vorstellung von der Hybris der Menschen und der Nemesis der Götter, welche die ausgehende alte Zeit und den Beginn des folgenden Jahrhunderts beherrschte, hat alte Wurzeln. Beide Wörter begegnen schon bei Homer. Bei ihm ist Hybris Anmaßung, Übertretung; das Wort berührt sich mit dem ὑπὲρ μέτρον, d. h. mit der Vorstellung, daß der Mensch sich mehr anmaßt, als ihm zugedacht ist (o. S. 363). νέμεσις ist in seiner mildesten Bedeutung der Unwille, mit welcher eine solche Anmaßung betrachtet wird. Die Vorstellung hatte ein zähes Nachleben; wenn Theognis sagt, daß Übersättigung⁵ mehr Menschen verdorben hat als Hunger – im Falle jemand trachtet, mehr als seinen Anteil zu haben⁶ –, so ist der Nebensatz gut homerisch, während der Hauptsatz der entwickelteren Vorstellung angepaßt ist. Es kam ein neuer Gedanke hinzu, der, wie schon oft hervorgehoben wurde, die archaische Zeit stark beschäftigte, der Gedanke an die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist für die Griechen die vergeltende Gerechtigkeit, welche mit dem oft geäußerten Wunsch, den Freunden mit Gutem, den Feinden mit Bösem zu vergelten,⁷ gut übereinstimmt. Welche Schwierigkeiten der Glaube an die gerechte Vergeltung mit sich brachte und zu welchen Folgen diese Schwierigkeiten führten, haben wir gesehen (o. S. 689 f.). Diese Zweifel fingen schon in der archaischen Zeit an, sich zu regen. Theognis wundert sich über Zeus, der über alles herrscht und den Sinn der Menschen durchschaut, aber dem Frevler und dem Gerechten dasselbe Schicksal zuteilt. Er fragt ihn, wie es gerecht sein kann, daß, wer sich von Unrecht fernhält, nicht den Lohn der Gerechtigkeit empfängt, und fragt sich, ob man noch die Götter achten könne, wenn der Ungerechte reich und übermütig werde,

¹ Herodot III 38 beschließt seine Diskussion über die verschiedenen Sitten verschiedener Völker mit einem Hinweis auf das Wort Pindars, νόμον πάντων βασιλέα, fr. 169 Bergk⁴; der Zusammenhang (u. S. 749) gibt dem Zitat eine besondere Würze.

² Herodot I 32, ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἔδν φθονερόν τε καὶ παραχῶδες ἐπειρωτᾶς ἀνθρωπίνων πρηγμάτων περί.

³ Pind., Isthm. VII V. 39; vgl. Pyth. X V. 20. Unsrer Übersetzung „Neid“ hat eine zu gehässige Färbung.

⁴ Vgl. u. S. 760 u. 761f. Z. B. die Erzählung vom Ende des Miltiades, Herodot VI 135,

und die von den Kymäern I 159, um nicht von Xerxes zu sprechen.

⁵ κόρος, das Wort ist ὕβρις inhaltlich nahe verwandt.

⁶ Theogn. V. 605 ff., πολλῶ τοι πλέονας λιμοῦ κόρος ὤλεσεν ἤδη ἄνδρας, ὅσοι μοίρης πλείον ἔχειν ἔθελον; vgl. Solon fr. 8, τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, und das Orakel bei Herodot VIII 77 und die charakteristischen Worte von Ixion bei Pindar, Pyth. II V. 25 ff., "Υβριν κόρου ματέρα, Ol. XIII V. 10.

⁷ Z. B. Solon fr. 13 V. 5 f. u. ὅ; δίκην δίδοναι bedeutet: gestraft werden.

der Gerechte aber Not leide.¹ Trotz allem hielten die Griechen an diesem Lieblingsgedanken zäh fest. Man hat behauptet, der Begriff der Gerechtigkeit habe sich von Hesiod bis Solon gewandelt. Bei Hesiod sei Dike die reale irdische Rechtsentscheidung, bei Solon ein Erfahrungssatz, die immanente Gerechtigkeit des Geschehens.² Diese Behauptung ist nicht ganz zutreffend. Was Hesiod anbelangt, so muß noch etwas hinzugefügt werden: er meint die gerechte Rechtsentscheidung, denn daß es auch eine ungerechte gab, wußte er nur zu gut; er stellt das Geschick der gerechten und das der ungerechten Stadt als eine aus der Erfahrung geschöpfte Schilderung nebeneinander. Der Unterschied liegt, abgesehen davon, daß die Entwicklung eines Jahrhunderts dazwischenliegt, darin, daß Hesiod vom Gesichtspunkt des geschädigten Einzelnen aus, Solon von dem sozialen Gesichtspunkt aus spricht. Eine bedeutsamere Wandlung liegt auf einer anderen Ebene. Die vergeltende Gerechtigkeit ist die ausgleichende Gerechtigkeit, die Strafe soll der Übertretung entsprechen, was am sinnfälligsten in dem Grundsatz des *ius talionis* ausgedrückt wird. Die ausgleichende Gerechtigkeit gilt bei den Griechen nicht nur für das Rechtsleben, sondern auch für das soziale Leben, das Leben überhaupt und sogar das Naturgeschehen.³ Um dieser Gerechtigkeit willen sind die politischen Kämpfe der ausgehenden archaischen Zeit geführt worden; *ισονομία* bedeutet nicht nur Gleichheit vor dem Gesetz, sondern auch gleichen Anteil an den Gütern des Staates, geistigen wie materiellen. Der Gedanke an diesen Ausgleich saß tief; er war die treibende Kraft der Verfassungskämpfe, und auf ihm baute die Demokratie auf. Niemand entzog sich seiner Gewalt, wenn er ihn auch noch so leidenschaftlich bekämpfte. Die Vorstellung von Hybris und Nemesis weist nun hin auf die Anwendung des Gedankens von der ausgleichenden Gerechtigkeit auf das wechselvolle Leben des einzelnen Menschen; der Gedanke an diejenige Gerechtigkeit, welche nach Verdienst Lohn und Strafe erteilt, erhielt einen anderen Ausdruck.⁴ Je höher der Mensch steigt, um so tiefer muß er fallen, damit der Ausgleich zustande kommt. Am besten fährt, wer ein bescheidenes Glück hat, er wird auch nur ein bescheidenes Maß von Unglück haben.

Es ist oft bemerkt worden, daß nie ein persönlicher Gott namhaft gemacht wird, wo von dieser Vorstellung gesprochen wird, sondern immer von *θεός*, *θεοί*, *τὸ θεῖον* die Rede ist, höchstens, und zwar vor allem bei Aischylos, von Zeus, dessen Namen eine solche allgemeine Bedeutung schon bei Homer hat. Wir kommen wieder auf Homer zurück, bei dem die dem Menschen unerwartet und wider alle Berechnung zustoßenden Geschehnisse nicht einem persönlichen Gott, sondern den Göttern, dem Zeus und noch öfter einem *Daimon* zugeschrieben werden (o. S. 217). Der Grund zu dieser Ausdrucksweise ist auch derselbe wie in der späteren Zeit; da man keinen besonderen Gott namhaft machen konnte, machte man die Götter im allgemeinen, die göttliche

¹ Theogn. V. 373 ff. bzw. 743 ff.

² W. Jaeger, Solons *Eunomie*, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1926, S. 78 f.

³ Anaximandros fr. 1 Diels, *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας*

κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Vgl. F. Dirlmeier, Der Satz des Anaximandros von Milet, *Rh. Mus.* XXXVII, 1938, S. 376 ff.

⁴ Bei Platon tritt freilich Dike an die Stelle der Nemesis als Rächerin der Hybris; die Vorstellung wird veredelt. Man lese de leg. IV p. 716 A nach.

Macht verantwortlich, aber auch nur die göttliche Macht im allgemeinen. Jetzt wurde die sich in der Einzelercheinung offenbarende Macht, der Daimon, selten erwähnt;¹ das Wort δαίμων geht in der Bedeutung „Geschick“ über.² Die homerische Vorstellung berührt sich eng mit dem Schicksalsglauben, und dieser fehlte nicht im 5. Jahrhundert. Der einfache Fatalismus, der glaubt, daß das, was kommen soll, eben kommt, herrscht bei Herodot vor, bei dem Ausdrücke wie: „als es ihm schlecht gehen sollte“ u. ä. mehrmals wiederkehren;³ er war offenbar zu seiner Zeit verbreitet und volkstümlich. Es ist nicht verwunderlich, daß der Fatalismus seinen Beitrag zu der Vorstellung von Hybris und Nemesis geliefert hat. Die Nemesis ist in der Tat ein unentrinnbares Geschick, und Fatalismus ist nur ein anderes Wort für das, was als Inhalt dieser Vorstellung gilt, eine objektive Betrachtung des Geschehens. Nun versteht man auch besser, daß die Vorstellung von Hybris und Nemesis die Freude der Griechen am Handeln nicht gelähmt hat; das tut ein solch einfacher Fatalismus nicht, im Gegenteil, er bahnte der Aktivität den Weg, welchen andererseits der Gedanke an das μηδὲν ἄγαν verschloß.

Es ist fraglich, ob die Vorstellung von Hybris und Nemesis wirklich eine religiöse genannt zu werden verdient. Sie war eine Lebensphilosophie, zusammengesetzt aus der Erfahrung von den Wechselfällen des Lebens, einem gut Teil Fatalismus und dem festen Glauben an den Ausgleich der Geschicke, den κύκλος τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων; man räumte damit den Göttern, an die zu glauben Sitte und Gesellschaft geboten, den Platz ein, der für sie möglich war, als der allgemeinen, überlegenen Macht, welche die Geschicke der Menschen verhängte, ohne nach Verdienst und Schuld zu fragen. Man pflegt dergleichen eine objektive Lebensbetrachtung zu nennen; vom religiösen Standpunkt aus war das freilich nur ein letztes Residuum. Es war eine magere Weisheit, die den Müden und Resignierten geizte; da aber die Griechen dieser Zeit weder müde noch resigniert waren, hat sie praktisch keinen großen Einfluß gehabt; höchstens hat sie den Menschen die traditionelle Unterordnung unter die Launen der Götter und des Staats erleichtert. Als Religion war sie noch magerer und völlig inhaltsleer. Der Mensch verlangt nicht nur nach der Furcht vor Gott, sondern auch nach Gottes Gnade und Hilfe. Dieses Göttliche war für Gebet und Opfer unzugänglich, niemand konnte seine Hoffnung darauf setzen. Es war ein Leichtes, mit diesem schwachen Wiederschein der Religiosität aufzuräumen; daß die Religiosität schon erschüttert war, zeigt ihre eifrige Verteidigung bei Sophokles.

¹ Er war nicht ganz geschwunden, wie in der 1. Aufl. gesagt wurde, s. Bd. II S. 200 A. 1.

² Zusammengestellt mit πότμος von dem Sophisten Antiphon, fr. 49 Diels. φέρε δὴ προεσθῆτω ὁ βίος εἰς τὸ πρόσθεν καὶ γάμου καὶ γυναικὸς ἐπιθυμῆσάτω. αὕτη ἡ ἡμέρα, αὕτη ἡ νύξ καινοῦ δαίμονος ἄρχει, καινοῦ πότμου.

³ Herodot I 8, χρῆν γὰρ Κανδαύλῃ γενέσθαι κακῶς. II 161, ἐπεὶ δὲ οἱ ἔδεε κακῶς γενέσθαι von Apries und IV 79 von Skyles. Daher wird wie bei Homer die Schuld vom Menschen genommen und den Göttern zugeschoben, VI 135, οὐ Τιμοῦν εἶναι τὴν αἰτίην τούτων, ἀλλὰ δεῖν γὰρ Μυτιάδεα τελευτᾶν μὴ εὖ.

II

DIE SCHRIFTSTELLER

1. Die Philosophie. Obgleich die Naturphilosophie dem sechsten Jahrhundert angehört, mag sie ihren Platz hier finden, weil sie sich erst im Laufe des folgenden Jahrhunderts auf dem religiösen Gebiet auswirkte. Man hat gesagt, Milet sei die Wiege der europäischen Kultur, denn die Wissenschaft ist dort geboren. Dabei denkt man an die Wissenschaft als eine Absage an die Religion. Das ist nur sehr bedingt richtig. Die älteste Spekulation über die Entstehung der Welt trat in mythologischer Hülle bei Hesiod hervor, und noch Empedokles belegt seine Grundprinzipien mit mythologischen Namen. Dies taten, soweit wir nach der spärlichen Überlieferung urteilen können, nicht die jonischen Naturphilosophen, sie haben aber „das Göttliche“ aufgenommen, so daß Werner Jaeger ein Buch über die Theologie der frühgriechischen Philosophen hat schreiben können.¹ Theologie ist hier zu verstehen wie bei Aristoteles (unten S. 794). Von den bedeutendsten unter ihnen, Anaximandros, sagt er (S. 33): „Gerade wie er der traditionellen griechischen Auffassung darin folgte, daß er die Grundsubstanz der Welt mit dem, was göttlich und was ewig ist, identifizierte, so verrät er auch den Einfluß von dem Gedankenmuster Hesiods, wenn er behauptet, daß die unzähligen göttlichen Welten genealogisch aus dieser göttlichen Substanz hervorgehen und nach einer unbegreiflich langen Zeit wieder darin zurückkehren.“ Diese Substanz ist das Unbegrenzte, das *ἄπειρον*, dasjenige, das alles umschließt und alles regiert, etwas Aktives, das meist Aktive in der Welt (S. 30), die *ἀρχή*. Guthrie geht weiter.² Nach ihm war dem griechischen philosophischen und religiösen Denken im sechsten und zu Anfang des fünften Jahrhunderts ein Weltbild gemeinsam: außerhalb der kosmischen Sphäre gab es eine Substanz von unbegrenzter Ausdehnung, die reiner und höher als der Inhalt des Kosmos war, ewig, lebendig und vernünftig, das göttliche Element, von dem die Seele ein Partikel ist.

Man hat Heraklit einen Mystiker genannt, und es hält nicht schwer, in seinen rätselhaften Aussprüchen Mystisches zu finden: er spricht wie ein Prophet. Er findet das Göttliche nicht in dem Ewigen und Unvergänglichen – denn *πάντα ῥεῖ* –, sondern er verbindet diese Idee mit dem Prinzip eines göttlichen Gesetzes, das Anaximandros im Werdegang der Natur gefunden zu haben meinte.³ Er richtet sich scharf gegen den Kult, dessen Widersprüche er hervorhebt. Die Reinigung durch Blut vergleicht er mit dem Treten in Kot und die Gebete an die Götterbilder mit dem Sprechen an eine Wand (fr. 5).⁴ Die Einweihung in die Mysterien findet seiner Meinung nach in unheiliger Weise statt (fr. 14); er denkt wohl an die Reinigungen der Weihen. Die Schriften des „dunklen“ Heraklit wurden von wenigen gelesen und von

¹ W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures 1936*, gedruckt 1947; deutsche Übersetzung 1953.

² W. K. Guthrie, *The Presocratic World-*

Picture, HThR. XLV, 1952, S. 87 ff.

³ Jaeger a. a. O. S. 116.

⁴ Die Fragmente sind nach Diels, Vorsokratiker⁵ zitiert.

noch weniger verstanden; er lebte in dem zerfahrenen Jonien, wo der Götterglaube früh seine Kraft verloren hatte. So hat seine Kritik des empfindlichsten Teiles der Religion, des Kults, keine Folgen gehabt.

Die Naturphilosophie bewegte sich auf einem anderen Plan als die Religion, enthielt aber einen Sprengstoff, der gefährlich werden konnte, wenn er sich entlud. Der Mann, der diese Entladung bewirkte und während seines langen Wanderlebens, das die archaische Zeit überdauerte, sie propagierte, ist Xenophanes. Er war nicht, wie gewöhnlich gesagt wird, der Gründer der eleatischen Schule, er war ein Popularisator, der in versifizierter Form die Konsequenzen der Naturphilosophie für die Vorstellungen der Religion von den Göttern zog. Er achtete Gott so hoch, daß er alle die Begrenzungen der Götter, die die griechische Religion ihnen zuschrieb, verneinte und Gott als einen einzigen auffaßte, mit dessen Würde es nicht übereinstimme, sich hin und her zu bewegen (fr. B 26).¹ Er hat zuerst den religiösen Universalismus formuliert, der in der Spätantike für die Gottesvorstellung maßgebend wurde.

Xenophanes gilt als der erste Monotheist und Bekämpfer des Polytheismus. Homer und Hesiod haben – wie er sagt – den Göttern alles Schändliche angehängt, Diebstahl, Hurerei und Betrug (fr. 11 und 12). Die Sterblichen wähnen, daß die Götter geboren werden und dieselbe Tracht, Stimme und Gestalt wie sie haben (fr. 14). Die Äthiopier machen die Götter schwarz und stumpfnasig, die Thraker blauäugig und rothaarig (fr. 16). Wenn Ochsen, Rosse und Löwen Hände hätten und malen könnten, würden sie die Götter jeweils nach ihrer Gestalt bilden (fr. 15). Man erwartet den von den Sophisten gezogenen Schluß: also sind die Götter von den Menschen geschaffen, wird aber stutzig, wenn man statt dessen liest: ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt noch an Gedanken den Sterblichen ähnlich (fr. 23). Bei diesem Ausspruch darf man wohl nicht an die Götter der Volksreligion denken, sondern eher an das Wort des Thales, daß alles voll Götter sei, oder an die Lehre des Anaximandros von dem göttlichen Urgrund und den unzähligen göttlichen Welten.² Es ist auch eine Art Polytheismus. Wenn zu den Worten, daß es verständigen Männern gezieme, Gott zu preisen mit heiligen (εὐφύμοις) Gesängen und reinen Worten, hinzugefügt wird: die Kämpfe mit den Titanen, Giganten und Kentauren, die alte Erdichtungen sind, soll man nicht besingen, sondern es ist gut, allzeit der Götter zu gedenken (fr. 1), so wird wohl dies in demselben Sinn zu verstehen sein. Xenophanes bezeichnete als Gott das Eine und Ganze (A. 30 u. ö.); dieser Gott ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr (fr. 24); ohne Mühe schwingt er das All mit des Geistes Denkkraft (fr. 25); er verharret stets an demselben Ort, sich nirgends bewegend (fr. 26). Xenophanes hat also sein höchstes Prinzip Gott genannt. Seine Worte sind so stark, daß es nahe liegt, den Schluß zu ziehen, daß er nicht nur die Götter des Polytheismus für minderwertig hielt, sondern daß er sie auch als menschliche Erfindungen betrachtete. Diesen Schluß hat er aber nicht gezogen. Daß seine Zeitgenossen seine Aussprüche auch nicht so auffaßten, zeigt sich im Fehlen einer Nachwirkung seines Auftretens, worüber die Modernen

¹ Jaeger a. a. O. gegen K. Reinhardt, *chischen Philosophie*, 1916.
 Parmenides und die Geschichte der grie-

² Jaeger a. a. O. S. 44.

von ihren Voraussetzungen aus urteilend sich gewundert haben. Er ist auch nie in der Antike zu den *ἄθεοι* gerechnet worden.

Mit den jüngsten Philosophen der jonischen Schule, Anaxagoras und Diogenes von Apollonia, welche in einer Zeit lebten, der die ältesten hippokratischen Schriften entstammen und die Medizin Bedeutung für das philosophische Denken gewann, tritt zur Philosophie die Theologie hinzu. Anaxagoras führte in sein physisches Weltbild den *νοῦς* ein als das wirkende Prinzip und kam dadurch auf die Metaphysik, auch wenn er selbst sich dessen nicht bewußt war. Er sagt, daß der *νοῦς* göttlich sei, und schildert ihn in Wendungen, die der Hymnenpoesie entlehnt sind. Das Göttliche ist für ihn reine Vernunft und der Mensch ist ihrer teilhaftig durch die gleichartige Kraft, die in ihm wohnt. Bei Diogenes tritt die Teleologie stark hervor. Was wir in der Natur finden, kann nicht das Werk des Zufalls sein, es setzt eine zielbewußte, schöpferische Intelligenz, einen göttlichen Schöpfer voraus. Es schien ungereimt, daß aus der dumpfen Masse, die für die älteren Naturphilosophie der Urgrund war, so viele zweckmäßige Dinge hervorgegangen sein konnten. So entstand das Bedürfnis, einen anderen Grund, einen bewußten Schöpfer zu finden, der der menschlichen Seele ähnlich war.

Das Ziel der Naturphilosophie war das Seiende kennenzulernen. Die Frage nach dem Urgrund des Alls reichte so weit hinaus über alle alte und überlieferte Anschauungen, daß jede Antwort eine neue Sicht der wirklichen Natur und der höheren Mächte brachte, welche die Mythen Götter nannten. Im schöpferischen Urgrund hatte die Philosophie das wirkliche Wesen des All gefunden, das göttlich genannt werden konnte. Die individuellen Formen der Mythen wurden darin aufgelöst; eine neue Anschauung von den Göttern begann an Form zu gewinnen, selbst das Wort „Gott“ erhielt einen neuen Klang. Alle Erscheinungen von Macht und Vollkommenheit, welche die Kultreligion den Göttern zuschrieb, wurden vereint und auf den Urgrund übertragen, den die Philosophie als das Wesen der höchsten, alles Seiende umschließenden Macht betrachtete, der allein solcher Benennungen würdig war. So weit Jaeger.

Die Naturphilosophie wurde von der Sophistik abgelöst, die keinen Sinn für ihre Spekulationen über den göttlichen Urgrund hatte, wohl aber ihre physikalischen Erklärungen eifrig als willkommene Waffen zur Kritik der Religion benutzte. Darauf kommen wir unten (S. 767 ff.) zurück. Es muß zunächst noch etwas von einem eigentümlichen Manne gesagt werden, der schwer zu beurteilen ist, Empedokles. Er, der Urheber der langlebigen Lehre von den vier Elementen, hat ein naturphilosophisches Gedicht verfaßt und ein anderes mit dem Titel „Reinigungen“. Er erhob den Anspruch, als Gott aufzutreten.¹ Diese beiden Werke scheinen im scharfem Gegensatz zu einander zu stehen, und man hat ihn einen Charlatan genannt. Jaeger meint, daß das naturphilosophische Gedicht zeigen will, wie das Göttliche wirkt, und seine Formen darzustellen sucht. Seine Lehre von den Elementen faßt die jonische Naturphilosophie und die Lehre des Parmenides von dem ewigen, unveränderlichen Sein in einer Antinomie zusammen. Hinzu kommt eine Eschatologie,

¹ Das kam auch später gerade auf Sizilien vor, Menekrates-Zeus, s. Bd. II S. 131.

die den jetzigen Zustand in dunkelsten Farben malt und eine vollkommene, von der Liebe geeinte Welt erwartet, deren Schicksal es ist, wieder vom Haß aufgelöst zu werden. Das eleatische Sein wird zu einem Stadium im Gang der Welt.¹

Empedokles² ist in allem Religiösen ein Nachzügler. In seinem Lehrge-
dicht über die Natur hat er die aus den alten Kosmogonien stammenden my-
thologischen Namen bewahrt; seine Elemente sind Götter, wie Kranz rich-
tig betont; der Äther heißt Zeus, die Luft Hera, die Erde Aidoneus, das
Wasser Nestis und die treibenden Kräfte Philia und Neikos. Zwar war seine
Erklärung des Weltgeschehnisses eine physikalische, die Wahl der Namen
zeigt jedoch, daß ein Rest der alten Kosmogonie in ihm steckt. Diese Tat-
sache macht es begreiflich, daß er zum Propheten wurde, der die Seelenwan-
derung und die Enthaltsamkeit von Fleischgenuß und vom Töten der Tiere
lehrt, mag man nun mit Kranz sein Gedicht über die Reinigungen für eine
Jugendarbeit und seine Physik für eine in reiferen Jahren verfaßte umfor-
mende Weiterbildung der Lehre der Katharmoi halten, in welcher die eigent-
lich orphische Lehre abgestreift ist, oder mag man mit Wilamowitz – der
in dem Prophetentum des Empedokles eine regelrechte Bekehrung des aus
seiner Vaterstadt vertriebenen und auf dem Peloponnes umherziehenden
Wanderlehrers sieht – das Gedicht über die Reinigungen als Alterswerk be-
trachten. Jedenfalls hat er seine asketischen Lehren in dem Gedicht, das
„Reinigungen“ (Καθαρμοί) genannt wird, vorgetragen; von diesem sind
mehrere, z. T. umfangreiche Bruchstücke bewahrt. Hier stellt er sich selbst
vor: „Ich aber wandle jetzt als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher
vor euch; man ehrt mich als solchen allenthalben, wie es sich für mich ge-
bührt, indem man mir Tänien ums Haupt flicht und blühende Kränze. So-
bald ich mit diesen Männern und Frauen die blühenden Städte betrete, betet
man mich an (σεβίζομαι), und Tausende folgen mir nach, um zu erkunden,
wo der Pfad zum Heil führe. Die einen wünschen Orakel, die anderen fragen
wegen mannigfacher Krankheiten an, um ein heilbringendes Wörtlein zu
hören.“³ „Als ein neuer Katharte zieht er umher und gibt Lehren, sich zu
ernüchtern von dem Unheil“ (fr. 144), „das Herz zu entlasten“ (fr. 145), als
solcher predigt er: „Selig ist, wer ---, unselig wer ---“ (fr. 132), sagt
Kranz. Er verrichtete Wunder; als einen Wundertäter soll ihn Gorgias, der
sein Schüler genannt wird, angetroffen haben.⁴ Er soll auch eine Tote zum

¹ Jaeger a. a. O. S. 128 ff.

² Die Hauptquelle für das Leben des Empedokles ist Diog. La. VIII 51–57; Testimonia und Fragmente gesammelt bei Diels, *Fragm. d. Vorsokr.* 31. Besonders ist zu verweisen auf die schöne Darstellung bei Rohde, *Psyche* II S. 171 ff. Die neuesten Beiträge sind: Wilamowitz, *Die Καθαρμοί des Empedokles*, Sitz.-Ber. Akad. Berlin, 1929, S. 626 ff.; Gu. Rathmann, *Quaestiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae*, Diss. Halle 1933, S. 94 ff., der entschieden für die Abhängigkeit des Empedokles von den Orphikern eintritt; denselben Standpunkt nimmt ein W. Kranz, *Die Katharmoi und die Phy-*

sik des Empedokles, *Hermes* LXX, 1935, S. 111 ff. W. Kranz, *Empedokles, Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung* 1949, gute übersichtliche Arbeit mit Ausblicken auf die Folgezeit, besonders Hölderlin. Für ältere Literatur sei auf die angeführten Arbeiten und die Handbücher der Philosophie- und der Literaturgeschichte verwiesen.

³ Übersetzung von Diels fr. 112; vgl. dazu den Kommentar Wilamowitzens a. a. O. S. 628 ff.

⁴ Diog. La. VIII 59, τοῦτόν (Gorgias) φησιν ὁ Σάτυρος λέγειν, ὡς αὐτὸς παρήν τῷ Ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι.

Leben erweckt haben. Einmal, als die Etesien zu scharf wehten, soll er sie durch das Ausbreiten von Eselshäuten auf den Bergen eingefangen und gebändigt und deswegen den Namen Κωλυσανέμας erhalten haben,¹ eine sehr volkstümliche, aus altem Glauben geschöpfte Geschichte. Von seinem Ende wird Wunderbares berichtet; durch Aristoteles ist aber die nüchterne Tatsache gut verbürgt, daß er auf einer Reise auf dem Peloponnes aus dem Wagen fiel und einen Beinbruch erlitt, an dessen Folgen er in einem Alter von 77 Jahren starb. Man erzählte jedoch, daß er entrückt worden sei. Er hatte seine Freunde zu einem Gelage zusammengerufen und morgens war er verschwunden; einer von seinen Hausleuten berichtete, er habe um Mitternacht eine gewaltige Stimme den Empedokles rufen hören und am Himmel ein Licht und den Glanz von Fackeln gesehen. Noch bekannter ist die Erzählung, daß er sich in den Feuerschlund des Ätna gestürzt habe.² Es sind dies Geschichten, wie sie sich immer an Personen heften, die durch ihr Auftreten einen wunderbaren und mächtigen Eindruck auf die Phantasie des Volkes gemacht haben. Schon die Alten stellten Empedokles in eine Reihe mit Abaris, Aristas, Epimenides und Pythagoras. Sehr treffend bemerkt Rohde, daß er „wie in einem glänzenden Nachspiel das Tun des Mantis, Reinigungspriesters und Wunderarztes des sechsten Jahrhunderts in einer schon sehr veränderten Zeit darstellt.“ In religiöser Beziehung hat er keine dauernde Nachwirkung ausgeübt, obgleich er für den Augenblick das Staunen und die Neugierde der Menschen erweckte.

Für die Geschichte der Religion hat er wenig Bedeutung; die Lehren von der Seelenwanderung³ und die übrigen, damit zusammenhängenden, welche er vortrug, waren schon zu seinen Lebzeiten nicht mehr aktuell unter dem Volk, vielleicht mit Ausnahme des Unterweltsglaubens, auf den unten (S. 815 ff.) zurückzukommen ist. Er hatte sie aus älterer Zeit übernommen, wobei es recht gleichgültig ist, ob die Orphiker oder die Pythagoreer seine Lehrmeister waren. Ein näheres Eingehen auf die Ausgestaltung, die Empedokles seiner Lehre gegeben hat, scheint daher hier nicht notwendig. Sie wird durch die fragmentarische Erhaltung seiner Schriften erschwert und ist von größerem Interesse für eine Darstellung der Persönlichkeit des Empedokles als für eine Darstellung der griechischen Religion.

2. Pindar. Gewöhnlich wird die Religiosität des 5. Jahrhunderts an Hand der religiösen Ideen der Dichter und der Schriftsteller dargestellt.⁴ Ganz na-

¹ Ebd. 67 bzw. 60, aus Timaios.

² Ebd. 74 bzw. 68 u. 69.

³ Wilamowitz behauptet a. a. O. S. 658, es sei nicht angängig, bei Empedokles von Seelenwanderung zu reden; im Menschen stecke ein Gott, und Empedokles selbst solle zum Gott werden. Es handelt sich um fr. 114 V. 5, wo bei der Schilderung des Kreislaufes durch die vier Elemente (s. u. S. 818) das Wort δαίμονες gebraucht wird. Daimon bzw. Gott oder Seele kommt auf dasselbe hinaus; das erste Wort enthält nur eine stärkere Betonung der orphischen Lehre von der göttlichen Natur der Seele.

⁴ L. Campbell, Religion in Greek Literature, 1898. Tieferschöpfend ist J. Adam, The religious Teachers of Greece, 1908, letzter Neudruck 1923. Nicht sehr umfangreich aber reich dokumentiert ist W. Nestle, Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern, I-III, 1930-34; demselben Autor verdanken wir auch eine Reihe von wertvollen Aufsätzen; s. die seinen Büchern angehängte Bibliographie. Vgl. auch Wilamowitz, G. d. II. und die Einleitungen zu seinen Übersetzungen griechischer Tragödien.

türlich sucht man, wenn man von der Philologie her an die religiösen Probleme der Zeit herantritt, diese Probleme in den großen Werken der Literatur, und es erscheint selbstverständlich, daß die höchsten und wichtigsten religiösen Ideen bei den großen Geistern zu finden seien. Vom Standpunkt der allgemeinen Religionsgeschichte aus gesehen, bedarf eine solche Behandlungsweise jedoch starker Einschränkungen. Sie vergißt die Landschaft, den breiten Untergrund, über den die Spitzen emporragen. Die Aufgabe der allgemeinen Religionswissenschaft besteht darin, die tiefen Strömungen, die durch das Volk gehen, zu erforschen, eine Aufgabe, die zuweilen etwas ungeduldig beiseite geschoben wird, als sei die Volksreligion zu tiefstehend, um Beachtung zu verdienen, oder zu wenig bezeugt, um erkannt werden zu können. Die völkischen Bewegungen bilden den Boden, auf dem die großen Geister stehen. Auch diese sind Kinder ihrer Zeit und liefern daher ihren Beitrag zur Erfassung der allgemeinen religiösen Lage. Darüber hinaus haben sie freilich noch ihre besondere Bedeutung; sie haben tiefer nachgedacht und Höheres geschaut, und was sie erlebten, bleibt ihr individuelles Eigentum, ihre geistige Sonderart in religiöser Hinsicht. Mag diese Eigenart noch so bedeutend sein, so hat ihr gegenüber die allgemeine Religionsgeschichte jedoch die Aufgabe zu fragen, welchen Einfluß sie auf die Mit- und Nachwelt ausgeübt hat, und da muß man gestehen, daß er geringer, als man glauben sollte, gewesen ist. Die großen Geister der Literatur haben mit religiösen Problemen gerungen, die religiöse Entwicklung haben sie jedoch nicht entscheidend beeinflußt, dies war auch weder ihre Aufgabe noch ihre Absicht; sie waren nicht Propheten, sondern Dichter und Schriftsteller. Um einen Vergleich heranzuziehen, der wie alle Parallelen etwas hinkt, so lege man sich einmal die Frage vor, ob man eine Darstellung der religiösen Lage des deutschen Volkes zur Zeit Goethes und Schillers nur aus ihren Werken und denen der anderen Dichter und Schriftsteller schöpfen könnte. Doch für diese Zeit stehen uns die nötigen Quellen für die religionsgeschichtliche Forschung zu Gebot, die uns für das 5. Jahrhundert v. Chr. fehlen, und das verschiebt leider den Gesichtspunkt. Immerhin haben die großen Dichter und Schriftsteller eine große Bedeutung für die Geschichte der Religiosität ihrer Zeit und müssen daher hier kurz besprochen werden.

Wir beginnen mit Pindar,¹ der oft zu der archaischen Zeit gerechnet wird, in der er wurzelt. Er hat als Mann in mittleren Jahren den großen Entscheidungskampf miterlebt; seine Dichtung zeigt kaum eine Spur davon und konnte es auch kaum, da seine Vaterstadt auf der Seite des Landesfeindes gefochten hatte. Pindar ist Aristokrat und griechischer Kosmopolit. Das erste ist wohl bekannt, er lebt aufs engste mit dem sportlich interessierten und rossezüchtenden Adel zusammen, und da die Tyrannen der Kolonien sich die besten Ställe leisten konnten, nehmen auch diese einen hervorragenden

¹ O. Schröder, *Die Religion des Pindaros*, N. Jahrb. f. kl. Alt. LI, 1923, S. 129 ff.; H. Fränkel, *Pindars Religion*, Die Antike III, 1927, S. 39 ff. Für Einzelerklärungen Wilamowitz, *Pindaros*, 1922. G. Rudberg, *Zu Pindaros' Religion*, *Eranos*, XLIII, 1945, S. 317 ff., mit noch an-

deren Literaturnachweisen, betont den Zusammenhang mit der alten Adelskultur sowie die Spuren einer mystisch gefärbten Religion. Rosa Rossi, *La religiosità di Pindaro*, *La parola del passato*, XXII, 1952, S. 30 ff.; Greene, *Moira*, 1944, S. 68 ff.

den Platz in seiner Welt ein. Das Kosmopolitische, das selbstverständlich auf den griechischen Umkreis beschränkt bleibt, und das Weltmännische bei Pindar, das sich hinter einer recht herben Hülle verbirgt, beruht nicht nur auf seinem Lebensberuf als wandernder Sänger, der seine Dienste denen, die sie wünschten und zahlten, zur Verfügung stellte, sondern hängt mit den aristokratischen Gesellschaftszuständen und dem Sport der archaischen Zeit zusammen. Unter den führenden Familien waren in dieser Zeit Zwischenheiraten über die Grenzen der Städte hinaus nicht ungewöhnlich; das gemeinsame Sportinteresse bewirkte, daß ihre Mitglieder einander oft bei den Spielen begegneten, kurzum, der Adel wurde durch ein Netz von zwischenstaatlichen Beziehungen zusammengehalten, welche die erstarkende Demokratie lockerte oder zerriß.

Pindars kosmopolitische Seite erweist sich an seinem weit ausgedehnten Kreis von Gönnern und Freunden, der nicht nur viele Staaten des Mutterlandes, sondern auch Westgriechenland und Kyrene umfaßte. Seine weltmännische Seite zeigt sich in der Rücksicht, die er auf seine Auftraggeber nimmt und nehmen mußte. Das Stärkste, was er sich in dieser Hinsicht geleistet hat, ist das von dem Korinthier Xenophon bestellte Skolion auf die gastfreundlichen Mädchen im Tempel der Aphrodite, denn die Tempelprostitution läuft der griechischen Sitte zuwider. Er hat sich mit sehr schönen Worten aus der Klemme gezogen.¹ Die Stellen, wo Pindar sich über den Glauben an ein zweites Leben und die damit verbundene Seelenwanderungslehre äußert, sind schon (o. S. 692 f.) ausführlich erörtert worden, da sie außerordentlich wichtig sind. Es ist zu beachten, an welche Personen die Gedichte, in denen sie sich vorfinden, gerichtet sind. In der zweiten olympischen Ode, die für Theron, den Herrscher von Akragas, gedichtet ist, spricht er ausführlich von Vorstellungen, welche zum wenigsten mit den orphischen engstens verwandt, vermutlich aber wirklich orphisch sind. An wen das Gedicht, aus dem Fr. 129 mit der Schilderung der Unterwelt als eines Schlaraffenlandes stammt, sowie das vielbesprochene Fr. 133, das die Seelenwanderungslehre verkündet,² gerichtet war, ist leider unbekannt. Dagegen hat Böckh die höchstwahrscheinliche Vermutung ausgesprochen, daß das Fr. 137, das die in die eleusinischen Mysterien Eingeweihten seligpreist, aus dem Threnos auf den Athener Hippokrates stammt. Es ist wenig wahrscheinlich, daß der Thebaner Pindar eingeweiht war, er wird das, was er gehört hat, an passender Stelle angebracht haben, und ebenso wird er mit den orphischen Lehren verfahren sein, die bei den Westgriechen verbreitet waren und wohl auch das Interesse Therons auf sich gezogen hatten.

Zum Kosmopolitismus zu rechnen ist die Aufgeschlossenheit für fremde Kulte, die bei Pindar recht auffällig ist. Der Großen Mutter hat er eifrig gehuldigt, ihre Statue stand vor seiner Tür, er betet zu ihr für das Wohlergehen Hierons,³ und er hat ein Lied auf sie gedichtet.⁴ Ferner hat er einen Hymnos auf Ammon verfaßt, dessen Kenntnis er sicher seinen Beziehungen

¹ Pindar fr. 122 (die Zitate sind nach Bergk⁴); vgl. o. S. 521.

² Das fr. 132 ist unecht; s. Rohde, Psyche II S. 214.

³ Pind., Pyth. III V. 77 f.

⁴ Ebd. fr. 79 u. 80; mehr o. S. 726; vgl. Kern, Arch. Anz. 1937 S. 467 ff.

zu Kyrene verdankte, und ihm ein Bildnis, das von Kalamis verfertigt wurde, gestiftet; der Hymnus war auf einer Stele im Tempel eingegraben.¹

Den Grundton der Dichtung des Pindar bestimmt jedoch seine angeborene aristokratische Lebensanschauung, die von den vorherrschenden Ideen der spätarchaischen Zeit gefärbt ist, besonders dem μηδὲν ἕκαστον und dem Gedanken der Unbeständigkeit des Glücks. Diese Ideen nehmen einen breiten Platz ein, ohne die Vorrangstellung des adeligen Mannes zu beeinträchtigen. Der Wert, die Tüchtigkeit eines Mannes beruht auf seiner angeborenen Abstammung, und diese erhebt ihn über die Masse des Volkes. Ebenso hoch stehen wiederum die Götter über den Menschen. Zwar kommen Götter und Menschen aus einem Stamm, ihre Macht ist aber grundverschieden.² Der Versuch, die hiermit gesetzte Grenze zu überspringen, ist Hybris, die von den Göttern mit Unwillen und Mißgunst betrachtet und von ihnen geahndet wird, θνατὰ θνατοῖσιν πρέπει.³ An der Spitze des Götterstaates steht Zeus, und seine Macht wird demgemäß besonders hervorgehoben, πᾶν δὲ τέλος ἐν τινὶ ἔργων.⁴ Obgleich Pindar, wenn er von den Machtbezeugungen der Götter spricht, gleich andern oft die unbestimmten Worte θεός oder δαίμων gebraucht, ist seine Anschauung im dichterischen Sinne stark anthropomorphistisch. Er teilt die alte Vorstellung von dem Schicksal, dem niemand entgehen kann,⁵ zieht aber hieraus nicht die letzten Konsequenzen, sondern läßt das Schicksal einfach von den Göttern kommen und betet für einen Freund zur Schicksalsgöttin Klotho und ihren Schwestern und zu Soteira Tyche, der Tochter des Zeus Eleutherios, daß sie Himera schütze.⁶ Seine Vorliebe für abstrakte Gottheiten, Ἀγγελία, Ἀλαλά, Εὐφροσύνα, Εὐνομία, Ἑσυχία, Χρόνος, hängt mit seinem dichterischen Drang nach Anschaulichkeit, nach Personifikation der Begriffe zusammen. Pindar gehört zu den wirklich adeligen Männern, die nicht auf die angeborenen Vorrechte pochten, sondern einen edlen Sinn verlangten. Er hat die Göttin Alatheia, die auch später nur selten erwähnt wird, eingeführt, nennt sie Tochter des Zeus und ἀρχὰ μεγάλας ἀρετᾶς, ὥνασσο' Ἀλάθεια, μὴ πταίσῃς ἐμὴν σύνθεσιν τραχεῖ ποτὶ ψεῦδει.⁷ Dies ist auch der Grund seiner bekannten Ummodellung der Mythen.⁸ Die Kritik des Xenophanes war ihm wohl kaum bekannt, dagegen verlangte die Adelsethik Anstand und Würde, und was man in dieser Beziehung von den Menschen forderte, mußte man um so mehr von den erhabenen Göttern fordern. Um nur ein paar Beispiele anzuführen, weigert er sich, an den Mythos von dem kannibalistischen Mahl, das Tantalos den Göttern vorsetzte, zu glauben: ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν εἰκοδὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλὰ, und den Mythos vom Kampf des Herakles mit Hades und anderen Göttern weist er zurück, denn es scheint ihm eine verkehrte Weisheit, die Götter zu schmähen.⁹ Schließlich fühlt er sich aber durch die gewaltigen Taten des

¹ Paus. IX 16, 1.

² Nem. VI V. 1 ff.

³ Isthm. V V. 16.

⁴ Nem. X V. 29 f.

⁵ Z. B. Pyth. XII V. 30; Nem. XI, V. 42; IV V. 41 f. H. Strohm, Zu der Schicksalsauffassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern, 1944.

⁶ Isthm. VI, V. 16 f. bzw. Ol. XII, V. 1 f.

⁷ Ol. X V. 3 f.; bzw. fr. 205.

⁸ Zuletzt behandelt von Karl Fehr, Die Mythen bei Pindar, Diss. Zürich 1936. Bei der Umformung der Mythen spielen auch Rücksichten auf lokale Heroenkulte mit, sie werden verschieden entsprechend den verschiedenen Adressaten erzählt; W. Nestle, Vom Mythos zum Logos, 1940, S. 159.

⁹ Ol. I V. 35 ff.; bzw. IX, V. 35 ff.

Helden in die Enge getrieben. Aus dem Mythos, daß Herakles die Rinder des Geryones wegstrieb, ohne um sie zu bitten oder für sie zu zahlen, zieht er die Lehre: νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων ἔχει δικαίων τὸ βιαιότατον ὑπερτάτα χειρὶ.¹ Nestle fügt hinzu:² „Es sei offenbar das gottgewollte Weltgesetz, daß der durch den angeborenen Adel der Tüchtigkeit Überlegene gegen den Minderwertigen sich durchsetze und den Erfolg erlinge.“ Jedenfalls steckt hier ein Widerspruch, und Pindar hat ihn selbst empfunden. In der Tat kommt es auf dasselbe hinaus, wenn er seine Anrede an die korinthischen Freudenmädchen mit den Worten beschließt: σὺν δ' ἀνάγκῃ πάντων καλόν. Mit der Gewalt kann er sich abfinden, gegen den listigen Odysseus hat er dagegen eine unverhohlene Abneigung.³

Es erscheint zweifelhaft, ob Pindar eine tiefe religiöse Natur war, die überlieferte Religion war ihm aber in Fleisch und Blut gegangen, und er mußte sich mit ihrem Verhältnis zu seinen Gedanken über Menschenschicksal und Adelsethik auseinandersetzen; durch diese Spannung erhalten seine Gedanken ihre Größe und Würde. Konsequenz soll man von ihm nicht verlangen, dazu war er viel zuviel Dichter. In jenen Punkten treffen wir auf seine persönliche Überzeugung; die Aussagen über das zweite Leben sind mehr äußerlich angehängt, und über seine eigene Stellung zu ihnen können wir kaum etwas aussagen. Seine Bedeutung liegt darin, daß er uns ein Bild von der Religiosität beim Ausgang der Adels Herrschaft gibt, wie sie von einem dichterischen Genie aufgefaßt wurde, das mit den Problemen ernstlich rang.

3. Aischylos. Der Versuch, die religiöse Anschauung eines dramatischen Dichters zu zeichnen, begegnet immer der großen Schwierigkeit, daß es schwer zu unterscheiden ist, wo der Dichter seine eigenen Ansichten vorträgt und wo er wegen der Charakterisierung seiner Personen ihnen Sätze und Meinungen in den Mund legt, für die er selbst nicht eintreten würde. In den Chorliedern hat der Dichter eher Gelegenheit, sich selbst auszusprechen, aber auch der Chor ist bei weitem nicht immer Wortführer des Dichters. Besondere Vorsicht ist bei der Benutzung der Fragmente geboten, da der Zusammenhang, dem diese entnommen sind und durch den der Sinn entscheidend modifiziert werden kann, unbekannt ist. Trotz aller dieser Schwierigkeiten ist jedoch bei einem jedem der drei großen Tragiker ein allgemeiner Tenor, ein Hintergrund kenntlich, wenn auch Einzelheiten wechseln und abweichen. Der gewaltigste und schöpferischste von ihnen, Aischylos,⁴ ist zugleich der von der

¹ fr. 169. Über die vielbehandelte Stelle zuletzt F. Heinemann, *Nomos und Physis*, 1945, S. 67 f.

² Nestle, *Die gr. Religiosität* I S. 113.

³ *Nem.* VII V. 20 ff.; VIII V. 24 ff.; fr. 260.

⁴ Literatur s. auch o. S. 745 A. 4. W. Nestle, *Die Weltanschauung des Aischylos*, N. Jahrb. f. klass. Alt. XIX, 1907, S. 225 ff. u. 305 ff. A. B. Drachmann, *Skyld og Nemesis hos Aischylos*, *Udvalgte Afhandlinger* 1914, S. 9 ff. P. Décharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904, S. 99 ff. J. Coman, *L'idée*

de la Némésis chez Eschyle, *Études d'histoire et de philosophie religieuses de la faculté des lettres de Strasbourg*, 1931. B. Aleati, *Idee religiose e morali nei frammenti eschilei*, *Rendiconti dell' Ist. Lombardo*, LXXIV, 1940-41, S. 616 ff. Für das geplante Lexikon der griechischen und römischen Religion hatte Drachmann einen Artikel über Aischylos geschrieben, den seine Erben mir überlassen haben; ich habe davon weitgehend Gebrauch gemacht, ohne dies immer zu kennzeichnen, da ich mit ihm völlig darin übereinstimme, daß Aischylos auf dem Boden der alten

Religion am tiefsten Ergriffene, und darin liegt nicht zum wenigsten seine Größe. Fast alles, was in seinen Dramen geschieht oder erwähnt wird, wird unter religiösem Gesichtspunkt aufgefaßt und beurteilt. Auch die Reden der Personen sind durchgängig nach den Göttern orientiert, Aigisthos und Klytaimestra wenden sich an die Götter, ebensogut wie Agamemnon und Orestes. Gottlose Menschen haben keinen Platz bei Aischylos. Diese durchgehende Frömmigkeit ist dem Aischylos etwas Selbstverständliches, und darin unterscheidet er sich von seinen Nachfolgern.

All dies hat den Anschein erwecken können, daß Aischylos ein religiöser Neuerer war, der eine neue Form der Religion predigte, er steht jedoch noch ganz auf dem Boden der alten Religion, obgleich er diese mit einem wuchtigen Ernst ohnegleichen auffaßt, der ihr eine strenge Würde verleiht, wie sie seiner Persönlichkeit entspringt. Er ist kein Systembauer, sondern ein von einem hohen Glauben an seine Religion ergriffener Dichter. Daß er völlig in der alten Tradition steht, erhellt am deutlichsten das, was er über die Toten und ihre Welt sagt. Er erwähnt unbefangen die geläufigen Vorstellungen: die Toten haben keinen Saft, keine Adern,¹ sie trifft weder Reichtum noch Mühe, sie empfinden keinen Schmerz,² weder Freude noch Kummer; an der letzten Stelle folgt jedoch ein Zusatz: über uns waltet die Nemesis, und Dike treibt ein, was der Groll der Toten fordert.³ Dieser Zusatz deutet auf die urtümlichen Vorstellungen vom Zorn des Ermordeten und der Blutrache, die bei Aischylos so stark hervortreten. Und in den Choephoren wird Agamemnon in einer Weise angerufen, welche den lebendigsten Glauben an die wirkende Macht des Toten zeigt.⁴ Aischylos spricht deutlich aus, daß keine Umkehr möglich ist, wenn einmal das Erdreich das Blut des Ermordeten aufgesogen hat; dagegen hat Zeus kein Mittel gefunden, der sonst ohne Schwierigkeit alles erhöht oder erniedrigt.⁵ Die Orestie kreist um die Notwendigkeit und das Problem der Blutrache; in den Septem kommt das Motiv des Geschlechterfluches rein zur Geltung. Den Erben liegt die Vollstreckung der Blutrache ob, und diese unheilvolle Pflicht hat ihren Ausdruck in den Erinyen, dem *ἀλᾶστωρ*, der *ἄρα*, *ἄτη* gefunden, die das Geschlecht wegen Blutschuld und anderer Verbrechen heimsuchen und so immer wieder neue Verbrechen und Strafen heraufbeschwören. Eine solche Verkettung ist da, wo sie folgerichtig ausgebildet ist, wie z. B. in der Vendetta der modernen Zeit, die unheilvolle Folge der Blutrache. Durch die strenge Hervorhebung der vergeltenden Gerechtigkeit hat Aischylos eine grandiose Konzeption von größter dramatischer Wirkungskraft geschaffen.

Aischylos gibt zuweilen dem Glauben seiner Zeit an die Unbeständigkeit des Glücks, die Nichtigkeit des menschlichen Lebens starken Ausdruck.⁶ Daß diese Vorstellung bei ihm sonst nicht so stark hervortritt, beruht auf seiner

Religion steht. Nachdrücklich sei hingewiesen auf das schöne Kapitel: Die göttliche und die menschliche Welt in der hellenischen Tragödie, bei W. Kranz, Stasimon, 1933, das über Aischylos und besonders über die bei ihm waltenden Gegensätze handelt.

¹ Fr. 229 u. 230 (Zitate nach Nauck²).

² Pers. V. 842; Ag. V. 568; fr. 255; vgl. Sept. V. 683 ff.

³ Fr. 266.

⁴ Choeph. V. 479 ff.; vgl. V. 315 ff. u. sonst.

⁵ Eum. V. 647 ff.; vgl. Choeph. V. 66 f.

⁶ Agam. V. 1237 ff.; Pers. V. 706 ff.; Prom. V. 546 ff.; fr. 159.

eigentümlichen Auffassung des Schicksals, er legt mehr Gewicht auf die positive Seite, das Regiment und die Allmacht der Götter, als auf die negative, die Ohnmacht der Menschen. Im Prometheus erscheint die Moira, als das unentrinnbare Schicksal, dem nicht einmal Zeus sich entziehen kann;¹ das Motiv war hier durch den Mythos gegeben und dramatisch notwendig. Das unentrinnbare, unpersönliche Schicksal tritt auch auf in einem Fragment, jedoch ist hier der allgemeine Sinn des Ausspruchs nicht zu beurteilen; es heißt, daß einer, auch wenn er viele Wunden erhält, nicht stirbt, ehe sein Leben abgelaufen ist, und daß man dem bestimmten Schicksal nicht entrinnt, indem man zu Hause sitzen bleibt.² Wo das Wort *μοῖρα* sonst vorkommt, tritt es meistens in Verbindung mit Zeus oder den Göttern auf, ohne daß ersichtlich ist, wie das Verhältnis aufzufassen ist,³ oder das Schicksal wird mit dem Ratschluß des Zeus identifiziert. Hiermit kommen wir auf den Kernpunkt der Religionsauffassung des Aischylos; bevor wir auf ihn eingehen, muß jedoch die Hybrisvorstellung besprochen werden, die sich teilweise mit der Schicksalsvorstellung berührt. Aischylos erwähnt den Neid der Götter,⁴ und auf dessen volkstümlichen Hintergrund, die *βασκανία*, nimmt er offen Bezug, indem er den Agamemnon, als Klytāimēstra ihn auffordert, über einen purpurnen Teppich in den Palast zu schreiten, antworten läßt: *μή τις πρόσωθεν ὄμματος βάλοι φθόνος*.⁵ Das bezieht sich auf den bösen Blick. Daß *χόρος* die *ὕβρις* und diese die *ἄτη*, die zugleich Strafe ist, erzeugt, ist eine Grundanschauung des Aischylos.⁶ Das großartigste Beispiel von Hybris ist Prometheus; daß er gefehlt hat, sagt der Chor, und er gesteht es selber.⁷ An einer berühmten Stelle protestiert⁸ Aischylos gegen die alte Anschauung, daß aus großem Glück unersättliches Elend entsteht, und bekennet sich zu einer Ansicht, die der Chor, der hier im Namen des Dichters spricht, seine eigene nennt, nämlich daß eine ungerechte Tat andere ähnliche erzeugt, während ein gerechtes Haus von Kindern blüht; Hybris pflegt neue Hybris zu erzeugen, eine grauenvolle Brut, die ihren Eltern ähnlich ist. Er weist den mechanischen Ausgleich zurück; Schuld am Unglück ist die böse Tat; eine Verwandtschaft dieser Verkettung mit derjenigen, die in krasser Form in der Mordtatenreihe einer Vendetta gipfelt, ist aber nicht zu verkennen. In gewissem Widerspruch hierzu steht eine von Platon bekämpfte Aussage des Aischylos, daß ein Gott die Menschen in Schuld verstricke, wenn er

¹ Prom. V. 515 ff.

² Fr. 362.

³ Pers. V. 102 f.; Choeph. V. 306 f.

⁴ Pers. V. 362.

⁵ Agam. V. 947; vgl. Wilamowitz in der Einleitung zu seiner Übersetzung S. 21 ff.

⁶ Z. B. Pers. V. 820 ff.; Agam. V. 370 ff.; Eum. V. 530 ff.

⁷ Prom. V. 260; 266 *ἐκὼν ἡμαρτον*. Über den Prometheus ist unendlich viel geschrieben worden; die ihn betreffende Diskussion kann hier nicht aufgerollt werden und ist zum großen Teil dadurch auf Abwege geraten, weil man den naiven Standpunkt des großen Dichters nicht hat begreifen wollen. W. Schmid, Untersuchun-

gen zum Gefesselten Prometheus, Tübinger Beiträge z. Altertumswiss. IX, 1929, hat sogar, ohne viel Beifall zu finden, in ausführlichen Erörterungen erweisen wollen, daß das Drama ein Werk der frühen Sophistenzeit ist. Drachmann bemerkt, daß es insofern singular dasteht, als Prometheus ein Gott ist, auf den die übliche Betrachtungsweise nicht paßt. Ich bin nicht ganz sicher, daß Prometheus wirklich unter die Götter rangiert; er war ein Held der Mythologie. E. Vandvik, *The Prometheus of Hesiod and Aeschylus*, Skrifter, Videnskab. Akad. Oslo, 1942: 3, führt konsequent den Gesichtspunkt durch, daß Prometheus von einer Illusion betrogen ist.

⁸ Agam. V. 750 ff.

ihr Haus zugrunde richten will¹ – eine wohlbekannte Anschauung. Es ist kaum zu bestreiten, daß sie bei Aischylos etwas befremdlich wirkt, aber der Zusammenhang ist unbekannt, und dieser Ausspruch sollte vielleicht im Licht eines anderen verstanden werden, etwa in dem Sinne, daß, wenn einer selbst ins Verderben eilt, der Gott auch mit Hand anlegt.² Auch das Unglück kommt von den Göttern, das hebt aber weder den freien Willen noch die Verantwortlichkeit des Menschen auf.

Demnach denkt Aischylos in bezug auf das Menschenleben wie jeder unbefangene Mensch bald deterministisch, bald indeterministisch. In seiner Reflexion überwiegt die Herleitung des Geschehens von der Gottheit, z. T. weil es sich meist um die geschehene Tat handelt, dann aber auch, weil die Betrachtungsweise religiös orientiert ist; wo der ethische Gesichtspunkt berührt wird, spricht Aischylos von den Menschen als frei handelnden Wesen,³ und so werden sie durchgängig dargestellt. Mitunter sind beide Gesichtspunkte verbunden.⁴ Eteokles wird als unter dem Einfluß der Ate handelnd dargestellt, der Chor setzt aber voraus, daß er sich frei entschließen kann, er selbst endet das Gespräch mit dem Wort, daß man dem Bösen, das die Götter senden, nicht entfliehen kann.⁵ Ähnlich handelt und redet Cassandra unter dem Zwang des Schicksals, das sie vorausweiß.⁶ In der Reflexion des Aischylos überwiegt der Determinismus, die Zurückführung des Geschehens auf die Götter, keine seiner Tragödien ist aber als Schicksalstragödie komponiert. Die Vorstellung von der Hybris hat eine dem Aischylos eigentümliche Färbung dadurch erhalten, daß sie mit der Forderung der Gerechtigkeit und der Vorstellung von der Geschlechterschuld eng verquickt ist. Die Geschlechterschuld ist eine besondere Entwicklung der alten Vorstellung, daß bei schwerem Vergehen die Nachfahren für die Schuld der Vorfahren büßen müssen, bis das Haus ausgerottet ist. Die Strafe nimmt die Form der Ate, der Verblendung, eines Verbrechens an, das seinerseits ein neues Verbrechen hervorruft, bis das Haus, z. B. das der Labdakiden, zugrunde geht. Es ist die vergeltende Gerechtigkeit in der Form des erblichen, auf dem Haus lastenden Fluches – eine Konzeption, die aus alten Elementen aufgebaut von Aischylos in großartiger, echt tragischer Weise dramatisch verwendet wird –, welche dem alten Glauben volles Gewicht verleiht. Später wäre sie so nicht mehr denkbar; bei Sophokles, der nicht umhin kann, sich ihrer zu bedienen, erscheint sie sehr abgeflacht. Die Gerechtigkeit ist eine vergeltende und vorzugsweise strafende. Ihren prägnantesten Ausdruck hat sie in dem Wort gefunden: *δράσαντι παθεῖν, τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ*.⁷ Das Thema wird in einem bedeutungsvollen Chorlied entwickelt.⁸ Die Hybris ist das Kind der Unfrommheit, was für die religiöse Anschauung des Aischylos bezeichnend ist, nur von der gesunden Gesinnung kommt das Glück; hier findet sich also ein seltener Hinweis auf den Lohn des Gerechten. Man soll die

¹ Fr. 156 bei Plat., de rep. II p. 380 A, *θεὸς μὲν αἰτίαν φέει βροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλει*.

² Pers. V. 742, *ἀλλ' ὅταν σπεύδῃ τις αὐτός, χῶ θεὸς συνάπτεται*.

³ Z. B. Eum. V. 531 ff. u. ö.

⁴ Pers. a. a. O.; Agam. V. 1505 ff.

⁵ Sept. V. 719.

⁶ Zur Schicksalsvorstellung in der vorhellenistischen Zeit Wilamowitz in der Einleitung zu seiner Übersetzung S. 26 f.

⁷ Choeph. V. 313; dasselbe mit Nennung des Zeus, Agam. V. 1563 f.

⁸ Eum. V. 489 ff.

Gerechtigkeit nicht umstoßen, denn darauf folgt Strafe. Ehre Eltern und Gastfreunde!¹ Charakteristischerweise ist für Aischylos diese Anschauung nicht, wie sonst so oft, praktische Lebensphilosophie, sondern religiöser Glaube; daher empfängt sie ihre Wucht und Tiefe. Einige Male findet sich die Vorstellung von der Strafe als einer Erziehung, welche sicherlich eine geläuterte Auffassung enthält, obgleich sie dem alten Satz, durch Schaden wird man klug, entnommen ist.²

Die Götter regieren die Welt, d. h. das Menschenleben, von ihnen kommt alles,³ auch das Unglück. Oft wird, wie gewöhnlich auch bei anderen, nicht nach einem Grund gefragt;⁴ alle solchen Stellen sind aber kurze, gelegentliche Bemerkungen, die der geläufigen Anschauung entnommen sind; wo Aischylos ausführlicher spricht, kommt er immer auf Schuld und Gerechtigkeit zurück. Bezeichnend ist, daß er dabei viel seltener als andere von dem Gott, dem Göttlichen im allgemeinen, spricht. Die Gerechtigkeit wird mit seltenen Ausnahmen mit Zeus verbunden oder mit Dike, der Tochter des Zeus,⁵ die nur eine Personifikation der Gerechtigkeit des Zeus ist. Oft werden die Allmacht und die Gerechtigkeit des Zeus gemeinsam verherrlicht;⁶ er vollzieht die ausgleichende Gerechtigkeit, er wird als derjenige bezeichnet, der alles bewirkt.⁷ Seine Macht wird so gesteigert, daß er an einer Stelle mehr als ein Prinzip denn als ein persönlicher Gott erscheint.⁸ Diese Hervorhebung des Zeus hat alte Wurzeln. Schon die Urzeit hatte ihn zum Schützer des Rechts der Familie und der Fremden gemacht, er war dies immer und also auch bei Aischylos.⁹ Hesiod und Solon beriefen sich auf ihn als den Aufrechterhalter der Gerechtigkeit in der Gesellschaft; der Kampf um die Gerechtigkeit wurde aber auf der sozialen und politischen Ebene und nicht im Namen des Gottes geführt, so daß die Religion dadurch keine Vertiefung erfuhr. Erst Aischylos hat diese Vertiefung vollzogen, indem er die Macht und das Allumfassende des Weltregenten mit der ausgleichenden Gerechtigkeit verband. Es kam ihm aber nicht in den Sinn, die anderen Götter des Polytheismus vor Zeus verschwinden zu lassen, er ordnete sie ihm streng unter, was am deutlichsten an dem Apollon in den Eumeniden zu sehen ist, der sich als den Beauftragten des Zeus darstellt. Ob Aischylos noch weiter, bis zu einer pantheistischen Auffassung des Zeus gegangen ist, bleibt unsicher; wir kennen nicht den Zusammenhang, in dem das berühmte Fragment stand, das eine solche Lehre vortrug.¹⁰ Die Zeusreligion des Aischylos ist eine grandiose Schöpfung, die auf alten Elementen aufgebaut diese vertieft;

¹ Vgl. auch Agam. V. 761 f.

² Agam. V. 176 ff.; Eum. V. 519.

³ Sept. V. 625; Pers. V. 164; 454 f.; 495; an diesen Stellen θεός; Agam. V. 1487 Zeus.

⁴ Agam. V. 677 f., vgl. V. 649; Sept. V. 719; fr. 156.

⁵ Sept. V. 662; Choeph. V. 949; Zeus und Dike wechseln ab, Choeph. V. 639 ff.

⁶ Hauptstellen Suppl. V. 90 ff.; 524 ff.; Agam. V. 160 ff.; 355 ff.; 1563 f.

⁷ Zeus πανεργέτας, Agam. V. 1486.

⁸ Agam. V. 160 f., Zeus ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένω, τοῦτό νιν προσ-

48 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

ενέπω. οὐκ ἔχω προσεικάσαι πάντ' ἐπισταθ-
μώμενος πλὴν Διὸς κτλ. Für die Verherr-
lichung der Macht des Zeus s. u. a. beson-
ders Anfang und Schluß des Chorlieds
Suppl. V. 524 ff.

⁹ Suppl. V. 670; 707 f.; von den Erinyen
wird Hades als Rächer erwähnt Eum.
V. 269 ff.

¹⁰ Fr. 70, Zeus ἐστίν αἰθέρ, Zeus δὲ γῆ, Zeus
δ' οὐρανός, Zeus τοι τὰ πάντα χῶτι τῶνδ'
ὑπέρτερον. In der gewaltigen Schilderung
der Umarmung des Himmels und der Erde
(fr. 44; v. S. 460) wird nicht von Zeus
gesprochen.

daneben finden sich bei ihm aber auch andere, ebenfalls alte Bestandteile, die nicht immer gut damit übereinstimmen. Aischylos hing treu am Alten, er war ein Dichter, kein systematischer Denker, kein Prophet. Auf die Religion der Nachwelt hat seine Zeusreligion kaum Einfluß gehabt.

Aischylos ist wie kein zweiter von einem starken, positiven, aber undogmatischen Glauben durchdrungen. Die Vorstellungen, welche ihm seine Religion bot, hat er als Dramatiker verwertet; er steigert jede einzelne zu höchster Bedeutung und prägt sie in dramatischer Gestaltung und lyrischer Reflexion zu gewaltigen Worten. Kein Grieche, weder vor noch nach ihm, hat die Summen von Erfahrung, Gefühl und Phantasie, die in der Volksreligion aufgespeichert war, mit solcher Kraft und Eindringlichkeit zum Ausdruck gebracht. Er stand auf dem alten Boden der Tradition. Nicht mit Unrecht richtet Platon seine Kritik der Volksreligion, so wie sie bei den Dichtern vertreten war, außer gegen Homer besonders gegen Aischylos, und nicht umsonst erscheint bei Aristophanes Aischylos als Vertreter der alten Frömmigkeit. Jedoch nimmt Aischylos nicht in gleicher Weise zu allem Stellung, was die Religion seines Volkes ihm bot. Wo er von der Allmacht und der gerechten Vergeltung des Zeus spricht – Anschauungen, die von Hesiod und Solon vorgeformt waren –, findet er die vollsten Töne. Ernst und Strenge zeichnen diese Anschauung aus, die durch die Einbeziehung der alten Rachegeister bis ins Unheimliche gesteigert wird. Der Gott des Aischylos, Zeus, ist ein wirksamer, handelnder Gott, der tief in das Menschenleben eingreift; er wahrt eine Ordnung, der die Menschen sich zu fügen haben. Die Atmosphäre der Resignation, die uns sonst in seiner Zeit so oft begegnet, hat Aischylos sich nicht angeeignet, man spürt bei ihm die Neigung zur positiven Haltung dem göttlichen Walten gegenüber, er gibt der Weltordnung seinen Beifall, besonders wo er von Zeus als dem persönlichen Wahrer der Weltordnung spricht. Er hat der alten Religion ihre höchste und tiefste Entfaltung geschenkt, aber er kam zu spät. Die alte Religion begann schon zu verknöchern und zu zerbröckeln.

4. Sophokles.¹ Das lange Leben des Sophokles umfaßt fast das ganze 5. Jahrhundert. Seine entscheidenden Eindrücke hat er aber erst nach dem schließlichen Sieg über die Perser empfangen können. Seine harmonische, offene Natur wird gerühmt, er nahm an den Staatsgeschäften teil, war den Freuden des Lebens zugetan und pflegte den Kult der Götter seiner Stadt. Er war Priester eines Heilheros, dessen in der Vita angegebener Name "Αλων wohl in "Αμυνος zu verbessern ist, seitdem wir wissen, daß im Bezirk des Amynos neben diesem Asklepios und Dexion verehrt wurden; unter dem Namen Dexion wurde nämlich Sophokles nach seinem Tod heroisiert, weil er Asklepios in sein Haus aufgenommen hatte.² Er hat ihm auch einen

¹ Literatur s. o. S. 745 A. 4; besonders zu erwähnen Nestle a. a. O. IIS. 83 ff.; ders. Vom Mythos zum Logos, stellt ihn dar als einen Gegner der Sophistik, der die Religion, besonders die Mantik sehr ernst nahm und sich auf die alte Autorität

verließ; die allgemeine Literatur z. B. bei Christ-Schmid, Griech. Literaturgeschichte.

² Et. m. s. v. Δελίων; die Inschriften der Orgeonen des Amynos, Asklepios und Dexion, andere Funde und die literarischen

Altar geweiht und ein Kultlied gedichtet.¹ Eine andere in der Vita erzählte Geschichte, daß Herakles dem Sophokles im Traum das Haus angezeigt habe, wo ein aus der Akropolis gestohlener Kranz verborgen war, worauf er ein Talent zur Belohnung erhalten und dem Herakles Menytes ein Heiligtum gestiftet habe, ist vielleicht nicht ohne historischen Untergrund und, wenn nicht, jedenfalls gut erfunden. Auch in seiner Dichtung zeigt Sophokles einen festen Glauben an die Religion seines Volkes. Der Unterschied zwischen ihm und Aischylos ist gewaltig, was man erst bei der gründlichen Lektüre der Tragödien beider, weniger bei der Betrachtung ausgewählter Stellen so recht empfindet. Während man von Aischylos sagen kann, daß er die Taten der Götter durch die Geschehnisse der Menschen darstellt, stehen bei Sophokles die Taten, Leiden und Gefühle der Menschen im Vordergrund, so sehr das Göttliche sich hinter ihnen erhebt. Ein Vergleich der Choephoren des Aischylos mit der Elektra des Sophokles ist besonders lehrreich für die Erkenntnis, wie viel profaner Sophokles ist. Der Unterschied ist nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ. Bei Sophokles liest man lange Partien, wo weder die Götter noch das Göttliche erwähnt werden, die Reden sind nicht wie bei Aischylos durchgängig auf die Götter ausgerichtet, sondern viel mehr auf das Menschliche. Der qualitative Unterschied kann am kürzesten so bezeichnet werden, daß die Götter und das Göttliche bei Sophokles viel weniger konkret, viel abstrakter aufgefaßt werden.

Es findet sich allerdings eine auffallende Ausnahme: das Auftreten der Athena im Anfang des Aias, wo die Göttin den unglücklichen Helden, den sie mit Irrsinn geschlagen hat, in so unbarmherziger, um nicht zu sagen schadenfroher Weise vor Odysseus zur Schau stellt, daß sie von diesem, der in dem Drama die Humanität vertritt, tatsächlich zurechtgewiesen wird. Die Rolle der Athena als der Beschützerin des Odysseus ist homerische Überlieferung, die nicht ganz verstanden wurde und bei deren Ausgestaltung deshalb die Farben zu grell aufgetragen sind; die Göttin tritt im Prolog auf, wo später öfters Götter erscheinen. Sonst redet Sophokles sehr selten von dem persönlichen Eingreifen eines Gottes, oft aber von dem Göttlichen, von einem Gott und den Göttern in allgemeiner Weise. Er ist ebenso fest wie seine Zeitgenossen von der Nichtigkeit des Menschenlebens überzeugt; die Menschen sind Schattenbilder,² das Beste ist, nicht geboren zu werden, das Zweitbeste, so bald wie möglich dahin zu gehen, woher man gekommen ist.³ Wie der Tag sinkt und aufgeht, so ist es mit allem Menschlichen. Derselbe Daimon steht nicht immer an der Seite desselben Menschen.⁴ Der vernichtende Schlag kommt von einem Gott,⁵ die Götter stiften den Menschen alles Schicksal.⁶ Wenn ein Gott Schaden sendet, kann auch der Starke nicht

Quellen bei A. Körte, Athen. Mitt. XXI, 1896, S. 287 ff.; vgl. u. S. 806. F. R. Walton, A Problem in the Ichnetae of Sophokles, Harvard Studies in Class. Philol. XLVI, 1935, S. 167 ff., sucht in diesen einen Nachhall seines Interesses für den Kult des Asklepios.

¹ IG. II² 4510; neben dem nicht viel jüngeren Hymnus aus Eretria u. a. behandelt

von J. H. Oliver, The Sarapion Monument and the Paean of Sophokles, Hesperia V, 1936, S. 91 ff.

² Ai. V. 126; vgl. Oid. Tyr. V. 1186.

³ Oid. Col. V. 1225 ff.

⁴ Ai. V. 131 bzw. El. V. 916 f. und fr. 533, 535, 588, 787.

⁵ Ai. V. 278.

⁶ Ebd. V. 1037, *μηχανῶν*.

entfliehen,¹ ein Gott stürzt ins Verderben;² die Krankheit des Philoktetes ist gottgesandt.³ Das flacht sich ab zu dem Ausdruck τοῦκ θεοῦ παρόν⁴ und ὁ παρὼν δαίμων;⁵ δαίμων bedeutet nichts anderes als Geschick.⁶ Als Bezeichnung des wechselnden Menschenglücks erscheint τύχη, und Tyche heißt ein paarmal gottgesandt.⁷ Wenn aber Oidipus sich παῖδα τῆς τύχης nennt,⁸ und wenn es heißt, daß die Tyche erhöht und erniedrigt,⁹ ist das der spätere Tychebegriff. Einmal hören wir, daß die Sterblichen einem vom Schicksal bestimmten Unglück nicht entrinnen können.¹⁰ Der Schicksalsglaube der neuen Zeit bereitet sich vor. Wenn in solchen Betrachtungen das Wort „Zeit“ erscheint, ist die religiöse Sphäre ganz verlassen.¹¹

Selbstverständlich hat auch hier Zeus seine überragende Stellung inne, er sieht alles und waltet über allem,¹² und zusammen mit ihm erscheint Dike, welche neben den Gesetzen des Zeus thront,¹³ wenn es aber heißt, daß Dike den unterirdischen Göttern beiwohnt,¹⁴ zeigt dies, wie abstrakt die Vorstellung geworden ist; denn obgleich es sich um das Recht der Toten handelt, hat Dike nichts mit der Totenwelt zu tun. Neben Zeus und Dike wird die Erinys als vergeltende Gottheit gestellt;¹⁵ sie wird nunmehr abstrakt als die göttliche Strafe gedacht. Wenn aber die Erinyen neben dem Haus des Hades und der Persephone und neben dem chthonischen Hermes und der Ara als Rächer des Ermordeten angerufen werden, würde man den alten kräftigeren Glauben voraussetzen dürfen, wenn nicht gleich hinzugefügt wäre: Rächer des Ehebruchs;¹⁶ auch hier sind die Erinyen verallgemeinert worden. Schließlich bedeutet das Wort nicht viel mehr als Unglück, Verderben.¹⁷ Der Totenglaube ist verblaßt. Daß die Toten keine Mühen haben, keinen Schmerz empfinden,¹⁸ ist eine bekannte Redeweise. Allzu konkret darf man weder die Frage des Oidipus nach seiner Blendung auffassen, mit welchen Augen er seinen Vater und seine Mutter im Hades anschauen solle,¹⁹ noch den Ausspruch der Antigone, daß sie den Unterirdischen längere Zeit als denen, die auf der Erde leben, gefallen müsse,²⁰ noch die Drohung des Herakles, daß er auch in der Unterwelt dem Hyllos durch seine Flüche schwer werden wolle, wenn er seinen Wunsch nicht erfüllt.²¹ Nur in Elektra kommt bezeichnenderweise ein Nachhall der alten Vorstellungen vor, daß die unter der Erde

¹ El. V. 696 f.

² ἄτη, Ant. V. 624, vgl. V. 584 u. 1273.

³ Phil. V. 192.

⁴ Oid. Col. V. 1540.

⁵ El. V. 1306.

⁶ Oid. Tyr. V. 1194, τὸν σὸν δαίμονα — οὐδὲν μακαρίζω.

⁷ Phil. V. 1316 f., die Menschen müssen ἐκ θεῶν τύχας ertragen, V. 1326 ἐκ θείας τύχης; fr. 197.

⁸ Oid. Tyr. V. 1080.

⁹ Ant. V. 1158; vgl. ἀναγκαῖα τύχη, Ai. V. 485, und θεοὶ Τύχη καὶ δαίμον ἰθυστήριε Ichn. V. 20; der letztere ist ein rechter Augenblicksgott.

¹⁰ Ant. V. 1337, πεπρωμένης συμφορᾶς.

¹¹ Z. B. Oid. Col. V. 609, τὰ δ' ἄλλα (d. h. was nicht göttlich ist) συγγεῖ ὁ παγκρατῆς χρόνος. Andere Beispiele bei Green,

Moirs S. 142.

¹² El. V. 175; Ant. V. 304; 604 ff.

¹³ Oid. Col. V. 1382, vgl. El. V. 528.

¹⁴ Ant. V. 451.

¹⁵ Ai. V. 1389 f., Trach. V. 808 f.

¹⁶ El. V. 110 ff., vgl. Ai. V. 824 ff. Eigentümlich, aber für das Schwinden des alten Glaubens bezeichnend ist der Ausdruck "Αἰδου καὶ θεῶν Ἐρινύες, welche den Kreon wegen seiner Verurteilung des toten Polyneikes strafen werden, Ant. V. 1075.

¹⁷ Der Nessosmantel wird ein Mantel der Erinyen genannt, Trach. V. 1051 f.; vgl. V. 895.

¹⁸ Trach. V. 1173; Oid. Col. V. 955.

¹⁹ Oid. Tyr. V. 1371.

²⁰ Ant. V. 74.

²¹ Trach. V. 1202.

Ruhenden leben und die Getöteten das Blut des Mörders als Entgelt verlangen.¹ Viel schwerer wiegt, daß in den beiden Dramen, in welchen die Verweigerung der Bestattung im Mittelpunkt steht, das Recht und der Zorn des Toten mit keinem Wort erwähnt werden; die Bestattung ist von einer heiligen Pflicht, vom Herkommen geboten; von anderem ist nicht die Rede.²

Wenn in den hier besprochenen Fällen die Vorstellung von den Göttern und ihrem Regiment abstrakter geworden ist, so macht sich eine Läuterung in bezug auf die Vorstellung von Hybris und Nemesis bemerkbar. Wie schon betont, ist Sophokles so fest wie nur möglich von dem Wechselvollen und Unsicheren des Menschenlebens überzeugt, er huldigt aber nicht der Anschauung des mechanischen Ausgleichs, der in jener Vorstellung liegt. Er kennt wohl die Hybris, gebraucht aber das Wort kaum in dem hier in Frage stehenden, sozusagen technischen Sinn, außer in dem Chorlied des Oidipus Tyrannos, in welchem er die göttlichen Gesetze und die Orakel verteidigt; die Hybris erzeugt den Tyrannen, und wenn sie übersättigt worden ist, stürzt sie ihn.³ Die Überhebung, die Sophokles rügt, richtet sich sonst gegen die Götter. Aus dem Geschick des Aias zieht Athena die Lehre: sage kein Wort gegen die Götter und überhebe dich nicht (*ὄγκον ἄρη*), wenn du kräftiger oder reicher bist als andere; denn wie der Tag sinken die Geschicke der Menschen und steigen wieder auf; die Götter lieben die Maßhaltenden und hassen die Schlechten. Bezeichnenderweise wird die Hybris des Aias, obgleich auch hier das Wort Hybris nicht fällt, erst in der Prophetie des Kalchas stark betont:⁴ Wer ein Mensch ist und nicht denkt, wie es einem Menschen geziemt, wird von den Göttern mit schwerem Unglück geschlagen. Auf die Mahnung seines Vaters, mit dem Speer, aber immer auch mit den Göttern zu siegen, hatte Aias geantwortet, daß auch einer, der nichts taue, mit der Hilfe der Götter den Sieg erringen könne; er würde auch ohne sie Ehre erwerben. Das ist echte Hybris. Erst später fällt das Wort: ein Gott wandte die Hybris des Aias gegen die Schafe und die Herden.⁵ In dem ersten Chorlied der Antigone heißt es, daß Zeus das Prahlen mit großen Worten haßt, er hat die Angreifer Thebens niedergeschmettert, als sie gerade den Siegesruf erhoben,⁶ und die Schlußworte besagen, daß man gegen die Götter nicht unf fromm sein darf; große Worte werden durch große Schläge gerächt und lehren im Alter die Besinnung.⁷ Das Wort *ὑβρις* erscheint an einer anderen Stelle, wo unumwunden gesagt wird, daß die Götter sie nicht lieben.⁸ Noch spärlicher ist das Wort *νέμεσις*, es kommt vor an zwei Stellen des Philoktet,⁹ hier erscheint auch einmal der Glaube an die *βασκανία*.¹⁰ Übrigens

¹ El. V. 1419 f.

² *ἄγραπτα κάσφαλλῃ θεῶν νόμῳ*, Ant. V. 454 f. Menelaos verbietet die Bestattung des Aias im Interesse der Disziplin, und Teukros hat nichts einzuwenden, außer daß er ihm nicht zu gehorchen brauche, Ai. V. 1073 ff.

³ Oid. Tyr. V. 873 ff.

⁴ Ai. V. 128 ff. bzw. 758 ff.

⁵ Ai. V. 1060 f.

⁶ Ant. V. 127 ff.

⁷ Ant. V. 1349 ff., vgl. fr. 531.

⁸ Trach. V. 280, *ὑβριν γὰρ οὐ στέργουσιν οὐδὲ δαίμονες*.

⁹ Phil. V. 517, *τὸν θεῶν νέμεσιν ἐκφυγόν*, V. 601 f., *ἢ θεῶν βία καὶ νέμεσις, οἵπερ ἔργ' ἀμύνουσιν κακά*.

¹⁰ Phil. V. 776 f., *τὸν φθόνον πρόσκυσον μὴ σοι γενέσθαι πολύπον' αὐτά*, gesprochen von Philoktet, als er dem Neoptolemos seinen Bogen übergibt.

ist das Benehmen des Philoktet Hybris im eigentlichen Sinn; er widersetzt sich der Erfüllung des Götterspruches, daß Troja durch seinen Bogen fallen müsse. Das menschliche Interesse an der Schilderung des Gegensatzes zwischen dem gewissenlosen und gewaltsamen Odysseus und dem edlen Heldenjüngling Neoptolemos in ihrem Auftreten gegen den Dulder hat Sophokles so weit geführt, daß er den Knoten nicht anders lösen kann als durch das Erscheinen des Herakles als *deus ex machina*.

Nicht nur darin zeigt sich der Einfluß der neuen Zeit auf dieses Drama, das, im Jahre 409 aufgeführt, zu den letzten des Dichters gehört. Es findet sich hier eine Kritik des göttlichen Wirkens, die deutlich den Einfluß der Sophistenzeit verrät. Philoktet sagt, daß die Bösen nicht vernichtet werden; sondern daß die Götter (*δαίμονες*) sogar immer gut für sie sorgen; wie soll man sich damit abfinden, daß man zwar das Göttliche preist, die Götter aber schlecht findet.¹ Ein Widerspruch erfolgt nicht. Auf denselben Einfluß ist die starke Betonung der Unschuld des Oidipus in dem Oidipus auf Kolonos zurückzuführen. Die Unwissenheit des Oidipus war zwar für die Ökonomie des Dramas notwendig, wird aber mit solcher Schärfe hervorgehoben, daß sie deutlich zeigt, daß das Problem der moralischen Schuld sich eingestellt hatte; die alte objektive Betrachtung, daß, wer ein *μύσος* ist, vertilgt werden muß, auch wenn er selbst daran keine Schuld hat, genügte eben nicht mehr. Oidipus sagt einmal: rein, unwissend wurde ich in dieses gestürzt, und ein anderes Mal: ohne meinen Willen ertrug ich das; es war wohl so den Göttern lieb, vielleicht zürnten sie seit alters meinem Geschlecht. Darauf folgt eine lange Darlegung seiner Unschuld.² Der Ausspruch Kreons, daß kein Mensch das Göttliche beflecken kann, richtet sich offenbar gegen die geläufigen kultischen Reinheitsvorstellungen.³ Auch das berühmte Hohe Lied auf die menschliche Kultur,⁴ das ganz anders orientiert ist als die Rede des Prometheus bei Aischylos, in der dieser sich rühmt, den Menschen die Kultur geschenkt zu haben, scheint neue Luft zu atmen.

Hinsichtlich der Wahrhaftigkeit der Orakel äußert sich Sophokles besonders warm und nachdrücklich; dies ist zu bekannt, als daß es des längeren auseinandergesetzt zu werden braucht. Im Oidipus Tyrannos steht die Erfüllung der Orakelsprüche im Zentrum, und als Iokaste sie leugnet, gibt dies Anlaß zu dem in religiöser Hinsicht am tiefsten empfundenen Chorlied des Sophokles, in dem er die göttlichen Gesetze verteidigt, den Unfrommen und Ungerechten flucht und den mangelnden Glauben an die Orakel als Zeichen für das Schwinden der Gottesfurcht auffaßt.⁵ In der Antigone weicht Kreon schließlich dem Teiresias aus, obgleich er sich zu dem Ausspruch versteigt, daß alle Seher geldgierig seien.⁶ Auch in den Trachinierinnen nehmen Orakel einen breiten Platz ein,⁷ wie in Elektra unheilvolle Träume.⁸

¹ Phil. V. 446 ff.; vgl. fr. 103 ohne Erwähnung der Götter.

² Oid. Col. V. 548 u. 964. Linforth, Religion and Drama in Oedipus at Colonus, Univ. of California Publications in Class. Philology, XIV: 4, 1951, bestreitet richtig die theologisierende Ausdeutung und betont die Menschlichkeit des Oidipus.

³ Ant. V. 1044; die Stelle soll im Zusammenhang gelesen werden.

⁴ Ant. V. 332 ff.

⁵ Oid. Tyr. V. 863 ff., vgl. fr. 704.

⁶ Ant. V. 1033 ff.

⁷ Besonders das Chorlied Trach. V. 821 ff. und sonst.

⁸ El. V. 417 ff.; 644 ff.

Sophokles ruht fest in der Religion seines Volkes, sie ist ihm etwas Selbstverständliches, kein Problem. Sie kann daher im Hintergrund bleiben; in den Vordergrund stellt er das, was ihn als Dramatiker interessiert, das Tun und Handeln, das Leiden und die Gefühle der Menschen als solcher. Seine Religion ist konventionell, doch darf man in das Wort nicht den Sinn eines innerlichen Unglaubens hineinlegen, denn Sophokles war ein guter, gläubiger athenischer Bürger. Wo er seinen Glauben bedroht sieht, wie in den umsichgreifenden Zweifeln an die Orakel, fühlt er sich zu warmer Verteidigung aufgerufen. Seine Ethik hat sich säkularisiert, und damit hängt es zusammen, daß die göttlichen Mächte, welche sie aufrechterhalten, allgemeiner, abstrakter geworden sind. Sophokles ist religiös im Sinn des braven Bürgers; am interessantesten ist es aber, an ihm den Abbau der religiösen Denkweise durch die Verallgemeinerung des Göttlichen zu beobachten.

5. Herodot.¹ Der Vater der Geschichte pflegt gerügt zu werden, weil er das, was er ermittelt oder gehört hat, getreulich wiedererzählt, ohne den Versuch zu machen, zu den treibenden Kräften und dem geschichtlichen Zusammenhang vorzudringen, indem er nur eine recht seichte Kritik an Einzelheiten übt. Das Urteil ist an sich ungerecht, denn jeder Verfasser soll nach seinen Absichten beurteilt werden, vor allem ist der Vergleich mit dem ganz anders gearteten Thukydides abzulehnen. Jene Eigenschaft, die treue Wiedergabe der Gehörten, macht Herodot ganz besonders wertvoll zur Erfassung der religiösen Ideen seiner Zeit, denn er gibt auch die Gedankengänge und Anschauungen seiner Quellen wieder, und wo er von ihnen abweicht, läßt er es uns immer wissen. Er stand in der Übergangszeit der Pentakontaetie und hat die unter seinen älteren Zeitgenossen fortlebenden Traditionen aus der archaischen Zeit aufbewahrt, die ohne ihn verloren sein würden, ebenso wie er die Spuren der intellektualistischen Diskussion, welche eine Vorläuferin der Sophistenzeit war, aufgenommen hat. Er ist in der Tat der letzte große Epiker, obgleich er in Prosa schreibt; er ist wie die homerischen Sänger ein großer Künstler, und indem er sich die Summe des aufgespeicherten Stoffes und der geläufigen Anschauungen angeeignet hat und wiedergibt, verschwindet er wie diese wenigstens zum großen Teil hinter seinem Werk.

Die Grundlage seiner Anschauungen ist das Wechselvolle und Unbeständige des menschlichen Lebens und Schicksals. Er hat den Ausdruck vom

¹ Campbell S. 180 ff. (zitiert S. 745 A. 2); Nestle, Gr. Religiosität II S. 102 ff. Für die literarischen und allgemeinen Fragen ist besonders zu verweisen auf den sehr ausführlichen Artikel von F. Jacoby in PW. Suppl. II, die Religion S. 479 ff. Dort wird die ältere Literatur besprochen, von der ich nur erwähne Ed. Meyer, Forschungen z. alten Geschichte II, 1889, S. 252 ff., mit dem man nicht in allem übereinstimmen kann. T. R. Glover, Herodotos, 1924, S. 260 ff., stellt mit gewissem Recht Herodot als den ersten Religionswissenschaftler dar. H. Panitz, Mythos und Orakel bei Herodot, 1937. Nicht zu vergessen ist J. L. Heiberg,

Bidrag til Belysning af Herodots religiøse Standpunkt, Festskrift til Ussing, 1900, S. 91 ff. = Fra Hellas og Italien, 1929, I, S. 341 ff.; er betont Einwirkungen der Naturphilosophie, von Xenophanes und Hekataios und erkennt einen Einfluß athenischer Religiosität und Lebensanschauung in dem Glauben an den Ausgleich der Geschicke, die Orakel usw. G. C. J. Daniels, Religiøs-historiske Studie over Herodotus, Diss. Nijmegen 1944, eine ausführliche Untersuchung; Herodot war ein konservativer Mann, der die alten Anschauungen durch seinen Empirismus nochmals hervortreten ließ; er hat keine Nachfolger gehabt. Vgl. auch o. S. 735 ff.

Kreislauf der Menschengeschicke geprägt, wonach dieselben Menschen nicht beständig Glück haben (o. S. 735). Mit dem Ausspruch, daß vieles, das früher groß war, jetzt klein geworden ist und daß das Menschenglück nie fest bleibt (I 5), schließt er seine Übersicht der mythischen Zeit und geht zur geschichtlichen über. Er läßt den Artabanos sagen, daß noch kein Mensch so glücklich gewesen ist, daß er nicht mehrmals lieber hätte sterben als leben wollen (VII 46). Es ist dies die Lehre, die bei ihm Solon ausführlich begründet (I 32). Er verwendet nicht selten den dem unreflektierten Schicksalsglauben entnommenen Ausdruck: „als es dem und dem schlecht gehen sollte . . .“ (o. S. 740 A. 3). Daß niemand seinem Lose entfliehen kann, lehrt des Geschick des Xerxes (vgl. unten), des Polykrates und des Kroisos, dem Pythia antwortet, nicht einmal ein Gott könne dem Schicksal entgehen; allerdings wurde hier ein volkstümliches Motiv hinzugefügt, daß nämlich Apollon die Moiren bewogen habe, den Fall von Sardes drei Jahre aufzuschieben (I 91). Herodot kennt die Tyche, die sowohl vermag, dem Menschen zu einem guten Beschluß seines Lebens zu verhelfen (I 32), als gute Ratschläge zunichte zu machen und schlechten zu einem glücklichen Ausgang zu verhelfen (VII 108). Das blinde Schicksal tritt aber bei ihm nur vereinzelt auf, hinter den Geschehnissen erscheint gewöhnlich die göttliche Macht; in diesem Zusammenhang wird nie von einem bestimmten persönlichen Gott, nicht einmal von Zeus, gesprochen, dagegen beständig von θεός, θεοί, τὸ θεῖον, τὸ δαίμονιον usw.¹ Die Pferde des Herakles kommen abhanden θεῖη τύχη (IV 8), und von derselben Kraft bewegt lächelt ein Kind, das getötet werden soll, seine Mörder an und bewegt dadurch ihr Herz (V 92 γ). König Leotychides fragt den samischen Gesandten nach seinem Namen, vielleicht κατὰ συντυχίην τοῦ θεοῦ ποιοῦντος (IX 91). Ein Gott leitet die Geschicke. Er hat den Persern zu ihren Taten verholfen (VII 8 α). Nichts ist für die Auffassung bezeichnender als die Erzählung, wie Xerxes zum Krieg gegen die Griechen getrieben wird (VII 12 ff.), obgleich das Motiv des trügerischen Traumes auf das zweite Buch der Ilias zurückgeht; bezeichnend ist, daß Herodot nicht sagt, wer den Traum gesandt hat. Als Xerxes sich mit seinen Großen beraten hat und schließlich den Plan eines Kampfes mit den Griechen aufgeben will, erscheint ihm ein Traumgesicht, das ihm auszuziehen befiehlt, und da er trotzdem zögert, erscheint es zum zweitenmal mit der Drohung, daß er so, wie er in kurzer Zeit groß geworden sei, bald erniedrigt werden solle. Um die Sache zu prüfen, gebietet Xerxes dem Artabanos, der dem Krieg widerraten hatte, sein königliches Kleid anzulegen und in seinem Bett zu schlafen. Auch diesem erscheint dasselbe Traumgesicht und hält ihm vor, daß er das Schicksal nicht abwehren könne;² dem Xerxes sei gesagt, was er leiden müsse, wenn er nicht gehorche. Auch die sich hieraus ergebende Schlußfolgerung, daß nicht der Mensch, sondern Gott verantwortlich ist, wird gezogen. Dem Adrastos, der den Sohn des Kroisos versehentlich getötet hat, sagt dieser, daß nicht er, sondern irgendein Gott schuldig sei, der dieses Unglück längst voraus-

¹ Über Herodots Gebrauch der Wörter θεός, θεῖος, δαίμονιος siehe die lichtvollen Ausführungen von I. M. Linforth, Named and unnamed Gods in Herodotus,

Univ. of California Publications in Classical Philology IX 7, 1928, S. 218 ff.

² Vgl. IX 16, ὅτι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ, ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπων.

gesagt habe (I 45), und als die Parier bei dem Orakel anfragen, ob sie die Priesterin mit dem Tod bestrafen sollten, welche die Stadt dem Miltiades hatte verraten wollen, erhalten sie die Antwort, die Priesterin sei nicht schuldig; es sollte dem Miltiades schlecht gehen und sie sollte ihn ins Unglück führen (VI 135). Gerade wie Sophokles und jeder unbefangene Mensch denkt Herodot bald deterministisch, bald indeterministisch; im Schicksal sieht er das göttliche Wirken, ohne nach dem Verhältnis zwischen dem unentrinnbaren Schicksal und der göttlichen Macht zu fragen. Andererseits läßt Herodot den Xerxes die Notwendigkeit seiner Handlungsweise darlegen (VII 50) und legt dem Themistokles den Ausspruch in den Mund, daß der Gott unvernünftigen Plänen nicht helfe (VIII 60 γ).

Die Vorstellung eines Ausgleichs, der dadurch zustande kommt, daß einem großen Glück ein ebenso großes Unglück entsprechen muß, zieht sich durch das ganze Geschichtswerk des Herodot (o. S. 735 ff.). Noch ein Beispiel mag hinzugefügt werden: Zu der Erzählung, wie ein gewisser Ameinokles durch Plünderung der gestrandeten persischen Schiffe reich wurde, fügt er gleich hinzu, daß dieser in anderen Dingen unglücklich war, da seine Kinder den Tod fanden (VII 190). Und er meint, daß vom Gott alles getan wurde, um die Stärke der persischen Flotte mit der der griechischen auszugleichen (VIII 13). Tief sitzt der Gedanke, daß begangenes Unrecht bestraft wird. Im Traum vernimmt Hipparchos das Wort, daß kein Mensch der Strafe ungerechter Handlungen entgehen kann (V 56). Im besonderen verbreitet Herodot sich über die Strafe, die über die Athener und die Spartaner kam, weil sie die Herolde töteten, die Dareios sandte, um Erde und Wasser zu verlangen (VII 133 ff.). Das Land der Athener wurde verheert und ihre Stadt zerstört; die Spartaner wurden von dem Zorn des Talthybios getroffen, des Herolds des Agamemnon, der in Sparta einen Kult hatte; sie konnten keine guten Opferzeichen mehr erlangen. Deswegen sandten sie zwei Männer zu dem König, damit er an diesen Rache nehmen sollte; der König entließ sie aber. Daß die Söhne der beiden später in die Hände der Athener fielen und von diesen getötet wurden, betrachtet Herodot als ein deutliches Zeichen des göttlichen Waltens. Die berühmte Einleitung, in der er als sein Thema den Kampf zwischen Orient und Okzident aufstellt, geht von dem Wechselspiel aus, durch das ein Unrecht mit einem anderen vergolten wird. Rache ist dem Menschen gestattet, doch soll er dabei nicht zu weit gehen. Pheretimos büßte die gräßliche Rache, die sie an ihren Widersachern in Barke nahm, mit einer bösen Krankheit und schließlich mit dem Tod (IV 205). Gegen die unbarmherzige Ausübung des *ius talionis* dem Paionios gegenüber erhebt Herodot dagegen keine Einwendung (VIII 106).

Aus der Erfahrung vom Wechsel des Geschicks, aus dem Gedanken an eine ausgleichende Gerechtigkeit und aus dem Glauben an das Walten des Göttlichen bzw. der Götter im allgemeinen erwächst die Vorstellung von Hybris und Nemesis. Bei der Beratung, ob der Krieg gegen die Griechen unternommen werden solle, sagt Artabanos: „Von den beiden vorliegenden Ansichten ist diejenige, welche die Hybris steigert, gefährlicher als diejenige, welche widerrät, immer nach mehr und mehr zu trachten“ (VII 18 α). Das typische Beispiel der Hybris bietet der Alleinherrscher, den der Besitz aller

Güter der Erde zur Hybris verleitet; daneben ist er neidisch. Das Benehmen des Kambyses und das des falschen Smerdes sind Hybris (III 80). Diese Vorstellung zieht sich durch das ganze Werk hindurch, obgleich das Wort ὕβρις selbst recht selten vorkommt. Noch seltener ist das Wort νέμεσις. Von Kroisos heißt es sehr bezeichnend, daß ihn nach dem Weggang Solons eine große Nemesis von dem Gotte traf, weil er sich für den glücklichsten aller Menschen hielt (I 34). Häufig wird dagegen von dem Neid der Götter oder des Göttlichen gesprochen. Amasis schreibt dem Polykrates, daß das Göttliche neidisch ist (III 40). Allzu schwere Rache ist πρὸς θεῶν ἐπιφθονον (IV 205). Der glückselige Gott mißgönnt den Menschen das Glück (VII 46). Der Neid der Götter und Heroen verhinderte den Perserkönig, der unfromm und anmaßend war, über Europa zu gebieten (VIII 109), wie er über Asien gebot. Und schließlich hält Solon dem Kroisos vor, er wisse, daß alles Göttliche neidisch und umstürzlerisch sei (I 32). Alles dies zeigt, daß bei Herodot eine volkstümlichere, gefühlsmäßigere, sozusagen mehr anthropomorphistische Vorstellung vorliegt, wenn man diesen Ausdruck dahin versteht, daß auch menschliche Gefühle negativer Qualität den Göttern zugeschrieben werden. Der Gedanke an die ausgleichende Gerechtigkeit fehlt wahrlich nicht, aber der Neid, der keinem erlaubt, sich über andere zu erheben, tritt noch stärker hervor. Herodot neigt mehr zu der volkstümlichen Anschauung, welche die Unglücksfälle des Lebens einem sehr menschlichen Neid der waltenden Mächte zuschreibt, als jener Lebensphilosophie, welche aus den Erfahrungen des Lebens die Lehre zieht, daß ein Ausgleich von Glück und Unglück stattfindet. Offenbar war eine solche Vorstellung, die mehr von dem Neid als von der Gerechtigkeit wissen wollte, recht verbreitet; sie war der Religion gefährlich, weil sie die Götter einer Kritik auslieferte, die ein moralisches Urteil über sie fällte.

Herodot ist gläubig, aber die alten großen Götter des griechischen Polytheismus treten in seinem Glauben in den Hintergrund; er sieht in ihnen die durch Kult und Mythos gegebenen Größen, nicht mehr.¹ In seinem Glauben an das göttliche Walten erscheinen sie zurückgedrängt, verblaßt, auf eine allgemeine, fast unpersönliche göttliche Macht reduziert.² Was von dem konkreten Glauben übrigbleibt, ist die Unterschicht, die den Verfall einer höheren Religion immer überdauert, der Glaube an Wunder, Portenta, Orakel, Träume. Herodot berichtet getreulich alle die Wundergeschichten, die sich an die Perserkriege hafteten, er erzählt von den Offenbarungen der Heroen (VI 117), von den Wundererscheinungen, welche die Perser bei ihrem Angriff auf Delphi zurücktrieben (VIII 36 ff.), von dem Geisterzug in der eleusinischen Ebene (VIII 65) und von der gespenstischen Erscheinung einer Frau in der Schlacht von Salamis, welche so laut, daß es über das ganze Schiffslager gehört wurde, rief: wie lange werdet ihr zurückweichen? (VIII 84). Daß die Korinthier dadurch von der Flucht abgehalten wurden, daß

¹ Über die Abneigung Herodots gegen die Göttermythologie und seine Auffassung der Heldensage als menschlicher Geschichte s. Linforth a. a. O. S. 205 f.

² Bezeichnend für das Abstraktwerden der Götter ist die Anekdote VIII 111. Als

Themistokles von den Andriern Geld verlangte, indem er sich auf zwei große Göttinnen, Peitho und Ananke, berief, weigerten sich diese mit dem Hinweis auf zwei andere, Penie und Amechanie.

Leute in einem Boot, von dem sonst niemand etwas wußte, ihnen begegneten und sie von dem Sieg der Griechen benachrichtigten, ist ein Zeugnis für das Eingreifen göttlicher Mächte (VIII 94); desgleichen der Umstand, daß der Sieg bei Plataiai am gleichen Tag der Flottenmannschaft bei Mykale bekannt wurde (IX 100). Ihre Niederlage wurde den Persern durch Portenta vorausgekündigt. Eine Stute im Heer des Xerxes gebar einen Hasen, und in Sardes gebar ein Maulesel ein Füllen mit männlichen und weiblichen Genitalien (VII 57). Daß von hundert Jünglingen, welche die Chier nach Delphi sandten, achtundneunzig von der Pest weggerafft wurden und daß das Dach eines Schulhauses einstürzte und hundertneunzehn Kinder totschrug, werden als Vorzeichen, durch welche die Götter das kommende Unglück vorausverkündeten, angeführt (VI 27); ebenso das Erdbeben von Delos für das bevorstehende Unglück des Krieges (VI 98). Daß die gebratenen Fische im Feuer wie lebende hüpfen, war ein Vorzeichen für die Rache des geplünderten Heros, die den Artayktes treffen sollte (IX 120). Welche große Rolle bei dem Entschluß des Xerxes, gegen Griechenland zu ziehen, Traumerscheinungen zugeschrieben werden, wurde schon bemerkt (o. S. 760). Hipparchos wird in der Nacht vor dem Tage seiner Ermordung durch einen Traum gewarnt (V 56), und die Mutter des Perikles träumt, daß sie einen Löwen gebiert (VI 131). Vor der Schlacht bei Marathon hat Hippias einen prophetischen Traum (VI 107), und Datis wird durch ein Traumgesicht veranlaßt, ein geraubtes Götterbild nach Delos zu bringen (VI 118). Als der persische Satrap Oroites den Polykrates zu sich ruft, sieht dessen Tochter ihn im Traum in der Luft schwebend von Zeus gewaschen und von Helios gesalbt werden (III 124); er schlägt die Warnung in den Wind und wird von Oroites gekreuzigt. Artabanos gibt aber eine rationalistische Erklärung der Träume (VII 16 β).

Noch breiteren Platz nehmen die Orakel ein, von denen einige schon (o. S. 626 ff.) angeführt wurden. Die ganze Geschichte des Kroisos wird berichtet unter dem Gesichtspunkt der Wahrhaftigkeit und der Verteidigung der Orakel mit Hilfe ihrer richtigen Deutung, und sie läßt sich in dieser Hinsicht mit dem Oidipus Tyrannos des Sophokles vergleichen. Herodot kennt nicht nur die offiziellen Orakel der Orakelstätten, besonders Delphis, sondern auch die vielen anderen verbreiteten Orakel, die Sammlung, die sich die Peisistratiden angelegt hatten (V 90), die Orakel des Laios (V 43) sowie die des Bakis und des Musaios (VII 96). An diese wagte sich die Kritik offensichtlich eher heran; Herodot gibt dies zu verstehen, denn er fügt einem deutlichen *ex eventu vaticinium* des Bakis die Worte hinzu, daß er, da Bakis sich so klar äußere, sich weder selbst auf eine Diskussion einzulassen wago, noch eine solche von anderen dulden wolle (VIII 77). An die Tatsache, daß die Pythia Periallos von Kleomenes bestochen worden war, knüpft er keine Reflexion an (VI 66). Eine Orakelgeschichte weicht auffallend von den übrigen ab: Als die Kymäer bei dem Orakel in Branchidai anfragten, ob sie den Paktyes, der zu ihnen geflohen war, ausliefern sollten, antwortete das Orakel, sie sollten es tun. Der Gesandte ging darauf um den Tempel herum und nahm die junge Brut der dort nistenden Vögel aus den Nestern. Da nun eine Stimme aus dem Tempel ihm vorwarf, daß er die Schutzbefohlenen

des Gottes aus dem Tempel verjage, antwortete er, der Gott wolle zwar seine eigenen Schutzbefohlenen schützen, befehle aber den Kymäern, ihren Schützling auszuliefern; die Stimme antwortete darauf: „Ja, damit Ihr durch eure Unfrommheit um so schneller zugrunde gehet; so daß ihr nicht weiter wegen der Auslieferung von Schutzfliehenden anfraget“ (I 158 f.). Dies ist dieselbe Lehre, welche das berühmte Orakel dem Glaukos (o. S. 647) verkündet: man darf sich an den Gott nicht mit einem unfrommen Antrag wenden. Diese beiden Belege sind jedoch vereinzelt und tragen das Gepräge der archaischen Zeit. Schließlich kennt Herodot auch den *κληδών*, das Vorzeichen, das ein zufällig überhörttes Wort gibt (IX 91).

Was die Stellung des Herodot zum Polytheismus seines Volkes betrifft, so ist er von der beginnenden Diskussion, welche die sophistische Bewegung einleitete, beeinflusst. Auffallenderweise wird diese, sobald sie ausführlicher auftritt, in den Mund der Perser gelegt, vielleicht aus demselben Grund, aus welchem Montesquieu die französischen Verhältnisse seiner Zeit in seinen *Lettres persanes* durch einen Perser kritisieren ließ. So läßt er die große Diskussion über den besten Staat vor der Thronbesteigung des Dariois stattfinden (III 80 ff.); die Schilderung, wie Deïokes sich zum König erhebt (I 96 ff.), ist deutlich einer Theorie über die Entstehung der Gesellschaftsordnung entnommen. Die Sitten sind verschieden, aber bei jedem Volk für dieses maßgebend (III 38; vgl. o. S. 738). Diese intellektualistische Diskussion wendet sich, wie wir bald sehen werden, in Gestalt schüchterner Anfänge auch gegen den Götterglauben, wird aber an einer merkwürdigen Stelle zur Theodizee benutzt. Die Weisheit der göttlichen Vorsehung¹ wird durch das Argument bewiesen, daß sie diejenigen Tiere, welche furchtsam und zugleich eßbar sind, z. B. den Hasen, viele Junge werfen läßt, diejenigen aber, welche stark und raubgierig sind, nur wenige, wie z. B. die Löwin, die nur ein Junges gebiert.

Daß der Glaube an die mythologischen Götter nicht geschwunden war, zeigen die Geschichten von der Begegnung des Philippides mit dem Pan am Partheniongebirge (VI 105) und von der Hilfe des Boreas in der Schlacht am Artemision (VII 189); beiden Gottheiten gründeten die Athener zum Dank Heiligtümer, beide Vorfälle stehen aber den Wundererscheinungen nahe. Den persönlichen Göttern gegenüber wagt sich die rationalistische Kritik hervor. Herodot will nicht glauben, daß die Bildsäulen der Damia und Auxesia bei dem Versuch, sie von den Basen wegzureiß, auf die Knie fielen (V 86). Er bemerkt, daß, wer glaubt, daß Poseidon Erdbeben verursache, auch glauben mag, daß Poseidon das Tempetal aufgerissen habe; er selbst meint, dies sei das Werk eines Erdbebens (VII 129). Dagegen stimmt er den Potideiaten darin bei, daß eine persische Abteilung deswegen durch eine Sturmflut vernichtet worden sei, weil sie sich gegen den Tempel und das Bild des Poseidon versündigt hätte (VIII 129). Ebenso erzählt er gläubig, daß kein Perser in das Heiligtum der Demeter bei dem Schlachtfeld bei Plataiai geflohen oder dort gestorben sei, obgleich sehr viele außer-

¹ III 108, τοῦ θεοῦ ἡ πρόνοια. Dieser Begriff, der später so wichtig werden sollte, kommt hier zuerst vor; Soph., Oid. Col.

V. 1180, und Eur., Phoen. V. 637, bezeichnet das Wort eher Vorauswissen.

halb des Heiligtums gefallen wären. Die Göttin ließ sie nicht ein, weil sie das Anaktorion in Eleusis verbrannt hatten (IX 65). Der Perser Artayktes wurde, weil er das Heiligtum des Protesilaos geplündert hatte, mit der fürchterlichen Strafe des Apotympanismos bestraft und sein Sohn gekreuzigt (IX 120). Herodot scheut sich, den Namen des Osiris auszusprechen (II 86. 132. 170; vgl. 3) und macht eine rätselhafte Hindeutung auf die Mysterien der Kabiren (II 51). Alles in allem ist demnach seine Haltung zwiespältig. Er fordert die übliche Frömmigkeit den Göttern und ihren Heiligtümern gegenüber und weiß zu erzählen, wie Unfrommheit bestraft wird,¹ andererseits ist er aber nicht unberührt von der Kritik an den mythologischen Erzählungen vom Wirken der Götter. Daß der Mythos von der beabsichtigten Opferung des Herakles durch Busiris einfältig ist, begründet er ausführlich und schließt bezeichnenderweise: diese Worte mögen die Götter und die Heroen mit Wohlwollen aufnehmen (II 45).

Der rationalistische Anflug in der Beurteilung der großen Götter zugleich mit der festen Überzeugung von dem alles überragenden Alter der ägyptischen Kultur hat Herodot dazu befähigt, der erste Religionsgeschichtler zu werden, wie man ihn nicht ohne Grund genannt hat. Er sucht den Ursprung der griechischen Götter in Ägypten. Er rechnet nach, daß Herakles, Dionysos und Pan in Griechenland viel jünger als in Ägypten sind, und schließt daraus, daß die Griechen die Namen dieser Götter später als die der übrigen erfahren und ihre Geburt in die Zeit verlegt haben, in welcher ihre Namen ihnen bekannt wurden (II 145 f.). Er ist der Ansicht, daß Melampus den Namen des Dionysos, die Opfer an ihn und die Phallagogie eingeführt habe (II 49); die Hermen ithyphallisch darzustellen haben dagegen seiner Meinung nach die Athener nicht von den Ägyptern, sondern von den Pelasgern gelernt (II 51). Aus dem Heiligtum des Zeus im ägyptischen Theben entführte Priesterinnen sollen das Orakel in Dodona und das in der großen Oase gegründet haben (II 54). An dieser berühmten Stelle legt Herodot seine Meinung ausführlich dar. Die Ureinwohner Griechenlands, die Pelasger, opferten und beteten vor den Göttern, ohne sie zu benennen. Sie nannten sie „Götter“, weil sie alles geordnet und alles unter sich verteilt hatten;² dies ist eine etymologische Erklärung. Nach langer Zeit erfuhren die Pelasger die Namen der Götter aus Ägypten – zuletzt den des Dionysos – und gebrauchten diese auf den Rat des dodonäischen Orakels hin. Von den Pelasgern übernahmen die Griechen die Götternamen. Denn sie wußten bis dahin weder, woher jeder Gott gekommen war, noch ob sie alle immer da gewesen waren, noch welches ihre Art war. Hesiod und Homer, die erst vor vierhundert Jahren lebten, haben den Griechen die Theogonie gedichtet und den Göttern ihre Beinamen verliehen, ihre Ehren und Funktionen unter sie verteilt und ihre Gestalt angegeben.³ Herodot ist oft insofern mißverstanden worden, als hätte er wie moderne Religionsforscher eine Theorie von der Entstehung der griechischen Götterwelt aufstellen wollen. Er vertritt je-

¹ Vgl. auch die Geschichte von Talthybios o. S. 761.

² II 52, θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιοῦτου, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα τρήγ-

ματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον.

³ II 53, τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημηναντες.

doch einfach die Ansicht, daß die Namen der Götter wie jedes Wort ohne weiteres übersetzt werden könnten,¹ Isis mit Demeter, Osiris mit Dionysos usw. Für ihn handelt es sich nicht um den Ursprung der Götter, sondern um den ihrer Namen. Die Götter haben im Griechenland immer existiert, sie waren aber namenlos; ihre Namen kamen von Ägypten. Für ihn haben Homer und Hesiod nicht, wie man zu sagen pflegt, die Griechengötter geschaffen, sondern sie nur mythologisch und kultisch geordnet. Hierin liegt weder ein Zweifel an der Existenz der Götter noch ein Versuch, die Entstehung des Götterglaubens geschichtlich zu erklären; ein geschichtlicher Gesichtspunkt ist allerdings unter dem Einfluß ägyptischer Anschauungen eingedrungen, der gewissermaßen ein Vorläufer des Euhemerismus ist.

Herodots Haltung der Religion gegenüber ist widerspruchsvoll. Da eine jede Religion Widersprüche duldet, bräuchte eine solche Haltung nicht wunderzunehmen, wenn man nicht an Herodot als an einen Geschichtsschreiber die Forderung einer systematischen Verarbeitung seiner Anschauungen stellte. Doch diese ist bei ihm bezüglich der Religion ebensowenig wie bezüglich der Chronologie vorhanden, er gibt vielmehr nur getreulich wieder, was er gehört hat. Er vermittelt ein Spiegelbild der religiösen Zustände der Pentakontaetie bei den gebildeten Leuten. Aus älterer Zeit hat er Vorstellungen übernommen, die nicht ohne Widerspruch miteinander vereinbar sind, nämlich sowohl die Vorstellung des blinden Schicksals wie die des Eingreifens der Götter ins Menschenleben. Er erzählt von der Schuld, die auf dem lydischen Königshaus lastete und es ins Verderben stürzte, meint aber zuweilen, daß nicht der Mensch, sondern die Götter schuldig seien. Zu diesen an sich schon nicht leicht in Einklang zu bringenden Vorstellungen treten andere hinzu, die in der beginnenden intellektualistischen Diskussion aufkamen, die Kritik der mythologischen Götter und der Gedanke an eine göttliche Vorsehung. Trotz aller Widersprüche ist jedoch eine allgemeine Tendenz ersichtlich. Die großen Götter treten zurück hinter einem abstrakten Göttlichen, das sich in den Wechselfällen des Lebens offenbart; die göttliche Gerechtigkeit, um welche die archaische Zeit sich so heiß bemüht hatte, versteckt sich hinter dem sehr menschlich aufgefaßten Neid der Götter, sei es, daß man diese Vorstellung als Empirismus, Anerkennung des Tatsächlichen, bezeichnen mag, sei es, daß sie den niederen Volksschichten entstammt, welche an die *βασκανία* zu glauben geneigt waren. Den Heiligtümern und Kultgöttern wird die altherkömmliche fromme Scheu entgegengebracht; was aber vor allem anderen den Glauben an das Übernatürliche anregt, sind Wundererscheinungen, Vorzeichen, Träume, Orakel.

Mithin liegt hier keine geläuterte Form von Religion vor, es werden im Gegenteil sogar einige große Probleme, um welche die archaische Zeit sich bemüht hatte – insbesondere das der göttlichen Gerechtigkeit – zurückgestellt zugunsten einer Annäherung an volkstümliche Vorstellungen, in denen damals die großen Götter hauptsächlich in der Routine des Kults

¹ Vgl. I. M. Linforth, *Greek Gods and foreign Gods in Herodotus*, University of California Publications in Classical Philology IX 1 S. 1 ff. Bezeichnend ist, daß

Herodot in den drei Fällen, wo er einen fremden Gott nicht mit einem griechischen identifiziert (V 102; IV 94; IX 119), das Wort *ἐπιχώριος* hinzusetzt.

fortlebten. Es ist sehr unrichtig, in dem Abstraktum des „Göttlichen“ einen Monotheismus, auch nur einen im Werden befindlichen, zu sehen. Herodot war eben so guter Polytheist wie irgendeiner seiner Zeitgenossen. Dies Abstraktum ist das Residuum, das, in dem Glauben an ein übernatürliches Eingreifen wurzelnd, übrig bleibt, nachdem das persönliche Eingreifen der Götter ausgeschaltet worden ist. Der wirklichen Religiosität bietet es nichts. Der Mensch braucht einen Gott, an den er sich in seinen Nöten und Sorgen wenden kann, dem er sein Herz ausschütten kann, auf den er hoffen und von dem er Hilfe und Trost erwarten darf. Für solche Regungen war „das Göttliche“ unzugänglich; es ist eine kalte, frostige Erscheinung. Diese Vorstellung hat einer wahren Religion entgegengewirkt und die Menschen auf den Wunderglauben verwiesen. Die Kritik der Aufklärungszeit brauchte sich nicht erst besonders gegen diesen schwächlichen Glauben zu richten; er hat vielmehr ihr ihre auflösende Arbeit nur erleichtert.

6. Die Aufklärung. Die Kritik an der griechischen Religion,¹ insbesondere an den Mythen, welche am stärksten zum Angriff einluden, hat schon früh begonnen. Es ist nicht zu verkennen, daß schon die Götterburlesken Homers den Weg weisen. Xenophanes von Elea bekämpfte den Polytheismus (o. S. 742).

Daß die jonische Naturphilosophie in der Kosmogonie wurzelte, wurde schon bemerkt (o. S. 621); sie ging aber andere Wege, welche sie von der Religion trennten. Sie blieb auf enge Kreise beschränkt und dazu lokal begrenzt, sie gehörte den Kolonien an, für das religiöse Problem gewann sie daher während der Zeit ihrer Blüte keine Bedeutung. Das änderte sich erst, als sie mit Anaxagoras in der letzten Zeit der Pentakontaetie nach Athen übersiedelte. Mit der Religion hat dieser sich zwar nicht befaßt, soweit man aus den Nachrichten über ihn urteilen darf, und die Anklage wegen Gottlosigkeit, die gegen ihn gerichtet wurde, ist an den Haaren herbeigezogen als Waffe im politischen Kampf gegen seinen Freund Perikles, gegen dessen Geliebte Aspasia der Komiker Hermippos eine Asebieklage richtete. Die Klage gegen Anaxagoras² wurde nach dem Biographen Satyros von dem Hauptgegner des Perikles, Thukydides, dem Sohn des Melesias, angestrengt, nach Plutarch von dem Seher Diopeithes. Dieser soll, um sie durchführen zu können, einen Volksbeschluß veranlaßt haben, der diejenigen anzuklagen gestattete, die an das Göttliche (τὰ θεῖα) nicht glaubten und Lehren von den Erscheinungen am Himmel vortrugen.³ Letzteres wirft ein Streiflicht auf die Situation.

¹ P. Décharme, *Le critique des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904; A. B. Drachmann, *Atheisme i det antike Hedenskab*, Progr. Kopenhagen 1919; englische Übersetzung, *Pagan Atheism*, 1922; O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, 1911; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 1940. Siehe auch die S. 745 A. 4 angeführten Arbeiten und die philosophiegeschichtlichen Handbücher sowie Spezialwerke, die hier anzuführen nicht am Platz ist, da es sich hier um den Ein-

fluß der Philosophie auf die Religion, nicht um den religionsphilosophischen Systembau handelt, bezüglich dessen moderne Forscher, von späteren Anschauungen beeinflusst, oft mehr folgern, als sich aus den alten Quellen ergibt.

² Die Hauptquellen sind die Lebensbeschreibung bei Diogenes Laertios II 12 ff. und Plutarch, Perikles 32 (Diels A. 1, 17; vgl. 18 und 19). Über die Religionsprozesse vgl. u. S. 791 f.

³ Plut. Perikles 32, εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ

Die Himmelskörper waren mythologische Götter, im Kult hatten sie kaum einen Platz, so daß die Behauptung, die Sonne sei eine glühende Masse und der Mond eine andere bewohnte Welt, kaum an sich für gotteslästerlich gelten konnte. Dagegen spielten die atmosphärischen Erscheinungen, Finsternisse und andere, eine wichtige Rolle in der Wahrsagekunst. Der Seher wurde die Gefahr für den schon erschütterten Glauben an Vorzeichen gewahr, die in der physikalischen Erklärung solcher Dinge lag. Von einem Zusammenstoß des Anaxagoras mit einem anderen bekannten Seher, Lampon, erzählt Plutarch.¹ Als ein Widder mit nur einem Horn dem Perikles gebracht wurde, weissagte Lampon, daß derjenige von den beiden Nebenhütern, Perikles und Thukydides, obsiegen werde, dem dieses Wahrzeichen sich ereignet hatte; Anaxagoras zerschlug den Schädel des Widders und zeigte, daß das Gehirn die Form eines Eis hatte, das seine Spitze gegen die Wurzel des Horns kehrte, d. h. er erklärte das Wunder auf natürliche Weise. Das Volk bewunderte zuerst den Anaxagoras, wenig später aber, als Thukydides ostrazisiert wurde, den Lampon. Es ist sehr wahrscheinlich, daß in betreff der Entstehung der Religionsprozesse der springende Punkt in der Rivalität zwischen den Wahrsagern und der Naturphilosophie zu suchen ist.

Inzwischen hatten die Sophisten begonnen, in Athen ihre Disputierkunst zu entfalten und ihre Lehren vorzutragen, und die Jugend strömte ihnen zu. Selbstverständlich wurden auch die naturphilosophischen Lehren in die Debatte hineingezogen und als Argumente benutzt. Sowohl die Disputierkunst wie die physikalischen Erklärungen der Welt und ihrer Erscheinungen gingen über den Horizont des gewöhnlichen Bürgers, er fühlte sich verwirrt und irritiert; es ist bezeichnend, daß dem von der neumodischen Art stark beeinflussten Euripides der Sieg nur selten zugesprochen wurde. Daß die Sophisten und die Naturphilosophen von dem Volk in einen Topf geworfen wurden, ist aus der Persiflage in den Wolken des Aristophanes allbekannt. Die Sophisten waren nicht an sich Feinde der Religion. Doch ebenso wie Sitte und Recht unterzogen sie auch die Religion ihrer Kritik und machten sie zum Gegenstand ihrer Vernunftübungen. Sie machten vor dem religiösen Glauben nicht halt, auch über ihn wurde der menschliche Verstand zum Richter eingesetzt. Was der φύσις nach existierte, war naturnotwendig und mußte als Tatsache anerkannt werden; was dem νόμος nach existierte, war Menschenwerk und für den einzelnen, der es nicht für gut fand, nicht bindend.² Aus der Rivalität der Sitten, die schon Herodot erörtert hatte, ergab sich der Schluß, daß die Sitten Menschenwerk und nicht allgemeingültig waren. Aus der Relativität des Götterglaubens, die schon Xenophanes hervorgehoben hatte, folgte, daß die Götter von den Menschen geschaffen waren, von ihren moralischen Gebrechen nicht zu reden.³ Es nützte also

θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μετεώρων διδάσκοντας, ἀπερειδόμενος εἰς Περικλέα δι' Ἀναξαγόρου τὴν ὑπόνοιαν.

¹ Plut., Per. 6.

² F. Heinemann, Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, 1945. M. Pohlenz, Nomos und

Physis, Hermes LXXXI, 1953, S. 418 ff.

³ Vgl. z. B. Eur., Hek. V. 798 ff. „Wir sind schwache Sklaven, die Götter haben die Macht und das über sie waltende Gesetz, denn nach dem Gesetz glauben wir an die Götter und scheiden zwischen Recht und Unrecht in unserem Leben.“

nichts, die Götter zu verehren. So scharf wurden zwar die Folgerungen nicht ausgesprochen, man ahnte sie aber. Protagoras äußerte sich in der Tat zurückhaltend, als er seine Schrift über die Götter mit den Worten begann: „Von den Göttern kann ich weder sagen, ob sie sind, noch ob sie nicht sind, noch welche Gestalt sie haben; denn vieles verhindert dies zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens“ (fr. 4). Thrasymachos nahm das alte Problem der Gerechtigkeit auf und schloß, daß die Götter sich um die menschlichen Dinge nicht kümmern, denn sonst würden sie sich um die offensichtliche Vernachlässigung der Gerechtigkeit durch die Menschen kümmern.

Dieses Problem hat die Sophisten stark beschäftigt. Obgleich ihre extremen Jünger das Übermenschentum lehrten, konnten die Sophisten sich nicht der Erkenntnis verschließen, daß das Recht für das Zusammenleben der Menschen notwendig ist; darauf hatte schon Herodot eine Theorie von der Entstehung der Königsmacht gegründet (o. S. 764). Indem der Naturzustand als das Primäre vorausgesetzt wurde, entwickelte sich eine Theorie von der Entstehung des Rechts, die schon Hesiod vorzeichnet, wenn er sagt, daß Zeus es den Tieren gegeben habe, einander aufzufressen, da das Recht ihnen mangle, dagegen habe er den Menschen das Recht verliehen.¹ Zu dem Recht hat Kritias, das bekannteste Mitglied der Dreißig, die Religion gefügt in einer Auseinandersetzung, die für die Gedankengänge der Sophistenschüler außerordentlich lehrreich ist.² Er setzt das tierische Leben als den Urzustand der Menschen voraus. Darauf beschlossen die Menschen, strafende Satzungen (νόμους) einzuführen, damit das Recht herrsche. Da die Menschen nunmehr im geheimen Unrecht verübten, hat ein kluger Mann die Götter erfunden, auf daß die Ungerechten sich fürchteten, wenn sie im geheimen Unrecht begingen, sagten oder dachten: dieser weise Mann habe gelehrt, daß ein unvergängliches göttliches Wesen alles sehe und höre und wisse, in dem er die Wahrheit mit lügnerischer Rede blendete. Um den Menschen Furcht einzujagen, habe er die Götter dorthin versetzt, woher furchterregende sowie für das Leben nützliche Erscheinungen, wie Blitz und Donner, Sonnenschein und Regen kommen. So habe er durch Schrecken der Gesetzlosigkeit gesteuert. Kritias degradierte die Götter zu einer geheimen Polizeiwache, die so schlau eingerichtet ist, daß sie alle Regungen im Innern des Menschen vernimmt. Die Beziehung auf die Naturphilosophie ist offenbar, denn deren Erklärungen betrafen wirklich den Zeus als den Blitzschleuderer und Regenspender; Zeus wurde abgesetzt. Es war dies wahrscheinlich ein Punkt, wo die Naturphilosophie gegen den Volksglauben ins Feld geführt werden konnte. Demokrit hat den Götterglauben aus den Naturerscheinungen abgeleitet,³ die Sophisten bevorzugten die Theorien von der

¹ Hesiod, Op. V. 275 ff. Diese Theorie bildet einen Teil der Lehre von der Entstehung der menschlichen Kultur, die nicht mehr mythologisch auf einen Kulturheros zurückgeführt wird; z. B. Eur., Hik. V. 201; daß hier ein Gott als Urheber genannt wird, ist nur konventionell. Es ist nicht zufällig, daß der Ackerbau in diesem Dra-

ma, das in Eleusis spielt, besonders namhaft gemacht wird.

² In dem Drama *Sisyphos* fr. 1 Nauck². Nestle, Kritias, N. Jb. f. klass. Alt. XI, 1903, S. 99 ff., und Vom Mythos zum Logos, S. 400 ff., vom Ursprung seiner Lehre S. 412 ff.

³ Test. A 75 Diels; vgl. u. S. 840 f. Damit

Entstehung und Entwicklung des νόμος, wozu auch die Religion gerechnet wurde. Bei Aristophanes beweist aber Sokrates durch eine physikalische Erklärung des Donners und des Regens, daß Zeus nicht existiert, und dadurch belehrt erklärt Strepsiades, es sei eine Torheit, daß ein erwachsener Mann an Zeus glaubt.¹ Er hat damit eine Konsequenz gezogen, die dem Volk einleuchtete. Die Vermischung der Naturphilosophie mit der Sophistik ist vom Gesichtspunkt der Religion auch nicht so willkürlich, wie von philosophischer Seite behauptet wird.

Einen anderen Weg schlug Prodikos ein, um die Entstehung des Götterglaubens zu erklären (fr. 5). Im Anschluß an den schon bei Homer geläufigen metonymischen Gebrauch der Namen der Götter erklärte er, daß die Alten alles, was den Menschen nützlich war, für Götter hielten, die Sonne, den Mond, die Flüsse, die Quellen; daher wurde der Wein Dionysos, das Brot Demeter, das Wasser Poseidon, das Feuer Hephaistos genannt. Es ist nicht ersichtlich, ob Prodikos auf diese Weise die Nichtexistenz der Götter erweisen wollte, und kaum glaublich, daß er so weit ging. Eine Erklärung des Götterglaubens aus natürlichen Anlässen ist aber ein Vorläufer dieser Meinung.²

Der Unglaube breitete sich aus unter den Gebildeten. Der Dichter Kinesias sammelte um sich einen Klub „der Gottlosen“ (κακοδαιμονισταί), welche die Götter und die Sitten verhöhnten.³ Xenophon läßt Sokrates sich mit einem Mann unterhalten, der weder den Göttern opferte, noch betete, noch die Kunst der Seher benutzte, sondern diejenigen, die dies taten, verlachte,⁴ und Platon sagt, daß einige meinten, daß die Götter nicht existierten, andere, daß sie sich nicht um die Menschen kümmerten, und andere schließlich, daß sie durch Opfer und Gebete leicht zu bewegen seien;⁵ das letztere ist der naive Volksglaube. Der Kronzeuge für die letzte Zeit des 5. Jahrhunderts ist Thukydides, der aus seiner Geschichtsschreibung alles Übernatürliche ausschaltet und Orakel und Zeichen nur erwähnt wegen ihrer psychologischen Einwirkung auf die Handlungen der Menschen. Dem Volk war dieser Unglaube nicht geheuer. Es glaubte an Wundererscheinungen, Orakel und Vorzeichen, es ging die Götter, die ihm nahe waren, um Hilfe an, es meinte den Staatsgöttern die Macht und die Größe seines Staates zu verdanken. Es war gewissermaßen bigott, wenn es auch diejenigen, die klüger sein wollten, im allgemeinen läßlich behandelte und manchmal halb amüsiert, halb irritiert auf ihre Wortklaubereien hörte. Bei gegebenem Anlaß brach aber die Furcht vor den Göttern zornig hervor. Zwei solche Ereignisse aus dem Jahr 415

steht nicht in Widerspruch Plin. N. H. II 14, *innumeros quidam credere (deos) ... aut, ut Democrito placet, duos omnino, Poenam et Beneficium.*; die Naturerscheinungen sind entweder schreckend oder nützlich.

¹ Aristoph., Nub. V. 367 ff. bzw. V. 818 f.; vgl. V. 1470.

² Nestle, a. a. O. S. 353 ff., schreibt dem Prodikos eine psychologische Erklärung der Religion zu, die Herleitung aus den das Menschenleben fördernden Einflüs-

sen, der εὐνοία der Götter, und der Dankbarkeit, die durch Opfergaben ausgedrückt wird, und dann zwei Stufen der Entwicklung, eine primitiv-„fetischistische“ und eine, auf der die Götter persönlich gedacht werden, eine Art Euhemerismus.

³ Lysias bei Athen XII 551 E; bekanntlich wird Kinesias von Aristophanes übel mitgenommen.

⁴ Xenoph., Mem. I 4, 2.

⁵ Plat., de leg. X 885 B f.

sind berüchtigt, der Prozeß gegen Alkibiades und seine Genossen wegen der Profanation der eleusinischen Mysterien und der Hermokopidenprozeß. Gewiß hatten diese Prozesse einen politischen Hintergrund, gewiß witterte man in der Tat der Hermokopiden eine Verschwörung; dahinter stand aber die religiöse Furcht, die gerade vor dem großen Unternehmen der sizilischen Expedition besonders empfindlich war; man fürchtete den Zorn der Götter und wähnte wenigstens ein böses Omen. In dasselbe Jahr fällt die Verurteilung und Ächtung des als Erzgottesleugner geltenden Diagoras von Melos, auf dessen Kopf ein Preis gesetzt wurde.¹ Noch berühmt ist der Prozeß des Sokrates. In der Apologie unterscheidet Sokrates sehr richtig zwischen der formellen Anklage und den Verleumdungen, die Aristophanes und andere gegen ihn richteten und die behaupteten, daß er umhergehe und unnütze Dinge treibe, indem er dem, was unter der Erde und oben im Himmel sei, nachspüre und die schwächere Sache zur stärkeren mache; das geht auf Naturphilosophie und Sophistik. Die formelle Anklage des Melotos beschuldigte ihn, die Jünglinge zu verderben und nicht dieselben Götter wie die Stadt, sondern andere neue Götter zu haben.² Dies ist dasselbe, nur in anderen Worten. Der Prozeß des Sokrates fällt in die Restaurationszeit nach der fürchterlichen Katastrophe Athens und dem Wüten der Reaktion unter den Dreißig, als alle gute Kräfte zusammengefaßt werden mußten, um die inneren Gegensätze und die bitteren Erinnerungen zu überwinden und Athen wieder aufzurichten. Die Ankläger waren ehrenhafte Bürger in politisch leitender Stellung. Es ist begreiflich, daß sie in der auflösenden Diskussion und den Lehren der Aufklärer einen Hauptgrund des Unglücks sahen – Kritias war ja sogar ein Sophistenjünger gewesen – und daß sie diese unterdrücken zu müssen glaubten, um der zerfleischten Stadt wieder Heil zu bringen. Ihr großer Irrtum war, daß sie den Überwinder der Sophisten mit diesen identifizierten; das hatten vor ihnen auch andere getan. Dem Strom der Ideen stemmten sie sich vergebens entgegen. Das vierte Jahrhundert war nicht frömmere, obgleich die Diskussion abebbte oder, besonders durch Platon, auf eine andere Ebene verlegt wurde.

7. Euripides. Nie hat die Bühne eine solche Bedeutung in dem geistigen Leben eines Volkes gehabt wie im Athen des fünften Jahrhunderts; die Bühne war die Lehrmeisterin in den Fragen des Lebens und das Forum im Kampf um die Lebensanschauung. Mit Euripides zog die Aufklärung mit ihren Problemdebatten auf der Bühne ein. Es mag sein, daß er dem Verständnis des Volkes zuviel zugemutet hat, zum mindesten hat er seinem Geschmack zuviel zugemutet; seine Dichtung zeigt, wie die neuen Lehren in die Breite und Tiefe gegangen waren, er verhalf dazu, sie noch mehr zu verbreiten. Die Gegenprobe liefert Aristophanes durch seine Karikaturen der Kunst des Euripides und der neumodischen Lehren und Diskussionen. Über Euri-

¹ Das Datum Diodor XIII 6; die Ächtung Aristoph., Av. V. 1073 mit Scholion; derselbe wird erwähnt Ran. V. 320, und Nub. V. 830 deutet auf ihn hin; er war also sehr bekannt. Auf die übrigen widerspruchsvollen Nachrichten kann hier nicht

eingegangen werden.

² Plat., Apol. p. 19 B bzw. 24 B; θεός οὐς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα; ich habe absichtlich ein absolut neutrales Wort eingesetzt, „glauben an“ trägt schon zuviel hinein.

pides und über seine Religion ist unendlich viel geschrieben worden,¹ wobei man sich besonders bemüht hat, die religiösen Anschauungen und die religiöse Überzeugung des Dichters zu ergründen. Das Urteil fällt verschieden aus, ganz besonders in bezug auf sein letztes und vielleicht ergreifendstes Drama, die Bakchanten, in dem einige ein Absage an die Religionsfeindseligkeit und Rückkehr zum Glauben, andere eine verhüllte Kritik des religiösen Wahnsinns sehen (u. S. 778). Der Versuch, eine religiöse Grundanschauung nachzuweisen, begegnet bei einem Dramatiker immer Schwierigkeiten, denn dieser legt, wie schon bemerkt, seinen Personen Aussagen in den Mund, die durch die Situation bestimmt werden und bei weitem nicht immer seinen eigenen Meinungen entsprechen müssen. Ein solches Bestreben ist besonders mißlich bei einem Dichter, dessen Inneres so aufgewühlt und zersplittert war wie das des Euripides. Euripides ist ein echtes Kind der neuen Zeit, ein Problematiker, der sich in der Diskussion pro et contra ergeht. Das gilt bei ihm für alle Gebiete; man erinnere sich z. B. an den Preis der Demokratie in den Schutzflehenden und die scharfen Ausfälle gegen sie im Orestes. So viel ist sicher, daß in bezug auf die Religion das contra überwiegt. Sehr bedeutsam ist die Anzahl der Äußerungen, d. h. die Häufigkeit und, man muß hinzufügen, die Eindringlichkeit, mit der die eine oder die andere Frage, die eine oder die andere Ansicht vorgetragen wird; denn dieses Verhältnis zeigt, was in dem Innern des Dichters aktuell war, was die fortgeschrittenen Geister seiner Zeit bewegte. Gerade dies ist das für unsere Darstellung Wichtige; das schwer zu enträtselnde Problem von der persönlichen Religion des Euripides ist menschlich anziehend, für die Geschichte der Religion weniger bedeutsam und kann hier zurückgestellt werden, insofern es nicht durch die Diskussion seiner Aussagen beleuchtet wird.

Es ist wenig beachtet worden, muß aber erwähnt werden, daß Euripides zuweilen mit den Worten der alten Frömmigkeit spricht. „Euripides konnte auch den Ton des alten Glaubens treffen, wenn er wollte.“² Man darf nicht die Verehrung der Götter aufheben.³ „Wer war es, der, ein schwacher Mensch, sich unterfing, mit Narrenwort des Himmels selige Herren zu zehln der Ohnmacht.“⁴ Nichts gelingt den Menschen ohne die Götter, und das Göttliche wacht über die Gerechtigkeit.⁵ Die Gerechtigkeit und die gerechte Strafe werden oft nachdrücklich hervorgehoben und die Götter als die Aufrechterhalter der Gerechtigkeit hingestellt.⁶ Alle diese Aussagen sind aber kurz und ihnen gegenüber steht an verschiedenen Stellen eine ausführliche Polemik gegen die Götter, die von moralischen Gesichtspunkten ausgeht. Herakles macht einen scharfen Ausfall gegen Hera, die den Besten der Hel-

¹ Für die umfassende Literatur kann z. B. auf Schmid, Griech. Literaturgesch. I 3, verwiesen werden; hier wird nur auf die neueren Spezialbehandlungen der Religion bei Euripides Bezug genommen in den o. S. 745 A. 4 angeführten Werken Campbell S. 303 ff.; Adam S. 286 ff.; Nestle II S. 114 ff.; ders., Vom Mythos zum Logos S. 496 ff.; A. J. Festugière, La religion d'Euripide in dem Buch L'enfant d'Agri-gente, 1950, S. 1 ff., sieht in ihm einen re-

ligiösen Menschen, der mit den Problemen der Religion ringt.

² Wilamowitz, Euripides' Herakles² I, 1895, S. 121.

³ Heracl. V. 902.

⁴ Her. fur. V. 757 ff.; Übersetzung von Wilamowitz.

⁵ Hik. V. 592 ff.; fr. 256, 391, 584, 606, 853, 1025.

⁶ And. V. 439; Hec. V. 1030, fr. 255, 835.

lenen aus Eifersucht zugrunde gerichtet hat, und fragt: wer sollte zu einer solchen Göttin beten?¹ Amphitryon rühmt sich, daß er Zeus an Redlichkeit überlegen ist, weil er die Kinder des Herakles in ihrer Not nicht verlassen hat.² Durch das ganze Drama Orestes zieht sich die Kritik Apollons und seiner Gebote. Hekabe nennt die Götter schlechte Helfer.³ Die Kritik gipfelt in dem bekannten Wort: „Wenn die Götter etwas Schändliches tun, sind sie nicht Götter.“⁴ Der alte Glaube, daß Götter im Himmel walten, ist töricht; denn die Tyrannen sind glücklicher als die Gerechten, kleine gottesfürchtige Städte werden besiegt und unterjocht; das Unglück nur erweckt den Glauben an die Götter.⁵ Man darf nicht glauben, daß die Götter über unrechte Taten richten, denn der ganze Himmel würde nicht ausreichen, wenn Zeus die ungerechten Taten der Menschen aufschriebe; die Gerechtigkeit ist nahe, wenn man sie sehen will.⁶ Die Götter sind keine bissigen Hunde, die Gerechtigkeit blickt aber durch das Dunkel.⁷ Die Götter wühlen alles auf, so daß wir sie nur aus Unwissenheit verehren.⁸ In scharfem Widerspruch damit steht freilich eine andere Aussage, falls das Wort *θεός* hier wörtlich zu nehmen ist: Wer von den Sterblichen glaubt, daß seine bösen Taten den Göttern verheimlicht werden können, irrt sich und wird zuletzt von der Dike gestraft.⁹ Auch die aus der Mythologie längst bekannten Argumente werden ins Feld geführt. Herakles spricht im Sinn des Pindar, wenn er sich weigert zu glauben, daß die Götter unerlaubter Liebe frönen, gefesselt werden und über andere Götter gebieten; wer wirklich ein Gott sei, brauche nichts.¹⁰ Apollon wird gescholten, weil er Jungfrauen vergewaltigt und sie und ihre Kinder verläßt, und die Frage wird gestellt: „Wie kann es gerecht sein, daß die Götter den Menschen Gesetze vorschreiben und selbst der Gesetzlosigkeit schuldig sind? Du und Poseidon und Zeus, der im Himmel herrscht“, heißt es weiter, „werdet zur Strafe die Tempel entleeren. Ihr zieht den Genuß der Fürsorglichkeit vor und begeht Unrecht. Es ist nicht recht, die Menschen böse zu nennen, wenn wir die bösen Taten der Götter nachahmen, sondern diejenigen, die solches gelehrt haben.“¹¹

Ebenso scharf ist die Kritik des Kults und der durch die Religion geheiligten Satzungen. Die Blutrache wird als eine unendliche Kette von Übeln hingestellt.¹² Die Götter werden getadelt, weil sie das Asylrecht geboten haben; die Ungerechten sollten von den Altären weggejagt werden, weil es nicht recht ist, daß eine Hand, die Unrecht verübt hat, die Götter berührt.¹³ Es wird als verkehrt bezeichnet, daß die Göttin (Artemis) die Mörder als befleckt von den Altären ausschließt und daß sie die Geburt für verunreinigend hält, sich dagegen über blutige Opfer freut.¹⁴ Wenn schließlich Menelaos sagt, er habe reine Hände, antwortet Orestes: aber einen unreinen Sinn.¹⁵

¹ Her. fur. V. 1303 ff.

² Ebd. V. 342.

³ Tr. V. 469.

⁴ Fr. 292.

⁵ Fr. 286.

⁶ Fr. 506.

⁷ Fr. 555.

⁸ Hec. V. 958.

⁹ Fr. 835.

¹⁰ Her. fur. V. 1341 ff. Ein starkes Stück,

das zeigt, wie Euripides die Mythologie mißbraucht, ist der Götterrat über das Geschick der Helena, das von Theonoe entschieden wird, Hel. V. 878 ff.

¹¹ Ion. V. 436 ff.; vgl. 952 ff.

¹² Or. V. 508 f.

¹³ Ion. V. 1312 ff.

¹⁴ Iph. Taur. V. 380 ff. bzw. fr. 266.

¹⁵ Or. V. 1604.

Der Charakter der Tragödie bringt es mit sich, daß die Unsicherheit des Menschenlebens, der Wechsel zwischen Glück und Unglück stark hervortritt. Euripides gibt dieser Unsicherheit an zahlreichen Stellen Ausdruck, besonders anschaulich in dem Vergleich des Wechsels der Geschehnisse mit dem Wechsel des Wetters.¹ Alles Menschliche ist ein Schatten,² niemand soll vor seinem Tod glücklich gepriesen werden.³ Dies sind altbekannte Sätze; daß nicht geboren zu werden das Beste für den Sterblichen ist, bezeichnet er als ein oft wiederholtes Wort.⁴ Zuweilen spricht er ohne weiteres von diesem Wechsel der Geschehnisse, gewöhnlicher aber gibt er einen Urheber an oder scheint einen anzugeben: τύχη, θεός, θεοί, τὸ θεῖον, δαίμων, τὸ δαιμόνιον, μοῖρα. Das Wort τύχη braucht ebenso wenig wie ἀνάγκη mehr als eine nackte Konstatierung zu bedeuten; ebenso oft kommen Ausdrücke vor wie τὰς τῶν θεῶν τύχας; θεοὺς τύχης ἀρχηγέτας τῆσδε, τὰ τῶν θεῶν καὶ τὰ τῆς τύχης.⁵ Wenn es heißt: ὁ θεὸς ὡς ἔφυ τι ποικίλον καὶ δυστέκμαρτον,⁶ so bedeutet das nichts anderes als das „Geschick“. Altgläubiger klingt der Ausspruch, daß niemand ohne die Götter glücklich oder unglücklich wird.⁷ Der Ausdruck οὐδὲν ἀνθρώποισι τῶν θεῶν σαφές⁸ bedeutet wieder nur die Unsicherheit des Geschicks; ὁ γὰρ θεὸς πάντ' ἀναστρέφει πάλιν,⁹ τέλος ἔχει δαίμων βροτοῖς, τέλος ὅπῃ θέλει,¹⁰ ist nicht viel anders als μεταβαλλομένου δαίμονος.¹¹ Vom Glück wird gesagt: τρυφᾷ δ' ὁ δαίμων.¹² τὰ τῶν θεῶν heißen die Geschehnisse¹³ oder συμφοραὶ θεήλατοι.¹⁴ Das besagt nicht, daß Euripides sich den logischen Gegensatz zwischen der Allmacht der Götter und dem unentrinnbaren Schicksal hat entgehen lassen, im Gegenteil spricht er ihn aufs schärfste aus, indem er als Unsinn den Glauben bezeichnet, daß Götter und Schicksal nebeneinander existieren; wenn es das Schicksal gibt, sind die Götter unnötig; wenn die Götter walten, ist das Schicksal nichts.¹⁵ Dies ist aber eine vereinzelte, die sophistische Diskussion wiedergebende Äußerung, deren Zusammenhang unbekannt ist. Im allgemeinen erhält man aus den angeführten Stellen und vielen anderen den Eindruck, daß die Beziehung auf die Götter, das Göttliche usw. nur eine althergebrachte Redeweise ist und daß diese Worte in Wirklichkeit keinen Eingriff einer höheren Macht, sondern nur das Irrationale im Menschenleben bezeichnen, dasselbe, was im Mund des Perikles τὰ δαιμόνια heißt.¹⁶ Im gleichen Sinn spricht Euripides von der Moira. Daher

¹ Fr. 330.² Med. V. 1224.³ Andr. V. 100 f.⁴ Fr. 285.

⁵ Her. fur. V. 309 bzw. El. V. 890 und Phoen. V. 1202. Gerda Busch, Untersuchungen zum Wesen der Tyche in den Tragödien des Euripides, Diss. Heidelberg 1937, kommt zu dem Ergebnis, daß Euripides meistens die Tyche von den Göttern abhängig denkt, daß sich aber auch die Entwicklung, die der Tyche-Begriff in seiner Zeit vom Schicksalsmäßigen zum Zufälligen durchmachte, bei ihm widerspiegelt. H. Meuß, Tyche bei den attischen Tragikern, Progr. Hirschberg 1899, ist mir unzugänglich gewesen.

⁶ Hel. V. 711.⁷ Her. V. 608.⁸ Her. fur. V. 62.⁹ Hik. V. 331.¹⁰ Or. V. 1545; vgl. Iph. Aul. V. 31.¹¹ Tr. V. 101.¹² Hik. V. 552.¹³ Tr. V. 612; Phoen. V. 382.¹⁴ Andr. V. 851; s. noch fr. 62, 100, 150, 444, 536, 554, 618, 1073.

¹⁵ Neue Fragmente des Euripides, ed. H. v. Arnim, Lietzmanns Kleine Texte 112 S. 65 aus Lydus, de mens IV 7 p. 72 Wünsch: ὦ θνητὰ παραφρονήματ' ἀνθρώπων μάτην οἱ φασι εἶναι τὴν τύχην ἀλλ' οὐ θεοὺς· εἰ γὰρ τύχη μὲν ἔστιν, οὐδὲν δεῖ θεοῦ. εἰ δ' οἱ θεοὶ σθένουσιν, οὐδὲν ἦ τύχη.

¹⁶ Thuk. II 64.

braucht er sich um das Verhältnis zwischen den Göttern und dem Schicksal nicht viel zu kümmern; sie sind ihm gleichwertig. So heißt es τὸ γὰρ πεπρωμένον δεῖ σ' ἐκκομίζειν. Ζηνὶ γὰρ δοκεῖ τάδε;¹ ὦ πότνια μοῖρα καὶ τύχη δαίμων τ' ἐμός;² κλύετ', ὦ μοῖραι Διός, αἱ τε παρὰ θρόνον ἀγχοτάτω θεῶν ἐζόμεναι³ ist eine feierliche Anrufung im altertümlichen Stil. Daß Apollon die Moiren zu betrügen sucht,⁴ stammt aus dem Mythos. So werden in bezug auf die Geschehnisse der Menschen die Götter viel im Mund geführt, ohne daß dies einen Glauben an die Götter im wirklichen Sinn bezeugt. Die alten Formeln werden gebraucht, wo, wie so oft, von dem Irrationalen im Verlauf der Ereignisse die Rede ist. Selbstverständlich kommt die aus dem Glauben an das alles lenkende Eingreifen der Götter entstandene Meinung, daß nicht der Mensch, sondern die Götter schuldig sind, dem Euripides gut zustatten. Dies wird gesagt von Helena, von dem Benehmen des Eurystheus gegen Herakles und auch sonst im allgemeinen.⁵

Die Ausdrücke „die Götter“ und „das Göttliche“, die bei den Schriftstellern einer etwas älteren Generation zum Abstraktum geworden waren, sind jetzt auf dem Weg, verwischt zu werden; sie sinken zu einer Redensart hinab, durch welche die Tatsache des Wechsels von Glück und Unglück ausgedrückt wird. Dem entspricht, daß die Götter selbst zu Abstrakta werden und Abstrakta Götter genannt werden, eine Erscheinung, der die schon bei Homer auftretenden Personifikationen und der metonymische Gebrauch der Götternamen Vorschub leisteten. Aphrodite ist nichts als die Liebe oder richtiger der Sexualtrieb; es heißt: τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἀφροδίτῃ βροτοῖς.⁶ Schon die älteren Tragiker hatten sich gelegentlich solche Personifikationen erlaubt.⁷ Euripides geht weiter und bezeichnet als Gott das Erkennen von Freunden, das Vergessen von Unglück, den Kummer, den Frieden, an welchen der Hymnus Fr. 453 gerichtet ist, den Ehrgeiz, den Reichtum, die Vernunft.⁸ Der Gebrauch ist alt, sein Umsichgreifen zeigt, daß die Götter abstrakter geworden sind; sie dienen zur Bezeichnung von Zuständen und Eigenschaften des Seelenlebens.

Selbstverständlich kennt Euripides die Vorstellung von der Hybris. Zeus straft die Übermütigen,⁹ und die Amme mahnt Phaidra, mit ihrer Hybris aufzuhören, denn es ist nichts als Hybris, stärker denn die Götter (d. h. hier die Liebe) sein zu wollen.¹⁰ Daß die Menschen sich allzusehr vermehren, ist eine Hybris, der die Götter durch das Anstiften des troischen Krieges steuerten.¹¹ Ganz im alten Geist heißt es, daß das Glück Hybris erzeugt¹² und daß es den Sterblichen nicht geziemt, den Schmuck der Götter zu tragen.¹³ Frei-

¹ Andr. V. 1268 f.; vgl. Hel. V. 1660 f.; El. V. 1301.

² Iph. Aul. V. 1136.

³ Fr. 620.

⁴ Alk. V. 33.

⁵ Andr. V. 680 u. Tr. V. 1042, bzw. Her. V. 986 ff. u. Hipp. V. 1434.

⁶ Tr. V. 989.

⁷ Aischyl., Choeph. V. 59, τὸ δ' εὐτυχεῖν τόδ' ἐμ βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον; Sophokles beschließt die Bitte um Frömmigkeit, Oid. Tyr. V. 871 ff., μέγας ἐν τού-

τοῖς θεός οὐδὲ γηράσκει. Ferner Soph. fr. 836, ἡ φρόνησις ἀγαθὴ θεός μέγας, sogar fr. 548, δαῖς θάλεια πρεσβίστη θεῶν. Vgl. G. Murray, Five Stages of Greek Religion, 1925, S. 27.

⁸ Hel. V. 560; Or. V. 213; 398 f.; 1683; fr. 20, 1018.

⁹ Her. V. 388; vgl. Or. V. 708.

¹⁰ Hipp. V. 475.

¹¹ Or. V. 1639 ff.

¹² Fr. 437, 438.

¹³ Fr. 79.

lich kommt dieser Vorstellung schon sichtbar nicht mehr die alte Bedeutung zu. Nemesis wird nur einmal neben den Blitzen des Zeus angerufen, um Übermut zu strafen.¹ Der Neid der Götter wird selten erwähnt. Herakles wehrt ihn ab, als er die Alkestis zurückgeführt hat.² Als Theseus die Toten begraben will, fürchtet er nicht den Neid der Götter.³ Wie abgeschliffen ist der Ausdruck: ἀποκτείνειν φθόνος γυναικάς,⁴ was ungefähr „unerlaubt“, „unfromm“ bedeutet.⁵ Man darf schließen, daß diese Vorstellung mit dem Schwinden des Glaubens an die persönlichen Götter auch im Schwinden begriffen war; die abstrakte Vorstellung von dem θεῖον, das seine Göttlichkeit einbüßte, konnte sie nicht aufrechterhalten.⁶

Weniger beachtet, aber sehr bedeutsam ist die große Rolle, die von Euripides der Seherkunst und den Orakeln eingeräumt wird, wobei nicht nur vor allem an die Dramen zu denken ist, in denen auf Grund des Mythos Orakel und Sehersprüche die treibenden Motive sind, z. B. Iphigeneia in Aulis u. a. Man hat besonders das Augenmerk auf die Polemik gerichtet, die reichlich und ausführlich ist. Weder Opferzeichen noch Vogelzeichen sind zuverlässig, sondern voll Trug; die Seherkunst ist unnütz, man sollte von ihr ablassen, dann würde kein Faulenzer durch die Opferschau reich werden; Klugheit ist die beste Seherkunst.⁷ In der Iphigeneia in Aulis wird weidlich auf die Seherkunst gescholten; Agamemnon sagt, daß das ganze Geschlecht der Seher schlecht und ehrgeizig ist, und Achilleus, daß die Seher wenig Wahres, aber viele Lügen sprechen.⁸ Eteokles will sich nicht selbst an Teiresias wenden, weil er die Seherkunst getadelt hat; die Worte des Teiresias enthalten dagegen eine Klage über das Benehmen der Menschen gegen die Seher.⁹ Warum versichern die Seher, den Willen der Götter zu kennen? Wer prahlt, etwas von dem Ratschluß der Götter zu wissen, weiß nicht mehr als das, was er den Menschen einreden kann.¹⁰ Der Sehergott selbst kommt sehr schlecht davon. In Elektra sagt Orestes einmal, daß er sich an die Sprüche der Seher nicht kehre, dagegen an denen des Apollon festhalte, was durch die Situation vor dem Muttermord bedingt ist; vor die furchtbare Tat gestellt, erkennt er jedoch, daß Apollon ihm eine große Torheit angeraten hat.¹¹ In der Iphigeneia in Tauris beschuldigt Orestes den Apollon, ihn betrogen und aus Scham darüber ihn in die Ferne geschickt zu haben; dieser Beschuldigung stehen die Huldigung des Chors und die kühlen Worte der Athena gegenüber.¹² Ion rät Kreusa, den Gott nicht zu fragen, da er nicht das offenkundige werde, weswegen er sich zu schämen habe.¹³ An anderen Stellen wird dagegen die Seherkunst ohne Zeichen der Mißbilligung erwähnt. Die ausführliche Schilderung der bösen Zeichen, die Aigisthos beim Opfer erhält,¹⁴

¹ Phoen. V. 182 ff.

² Alk. V. 1135.

³ Hik. V. 348.

⁴ Sammlung von Beispielen für diesen Gebrauch des Wortes ἐπιφθόνος u. ä. bei S. Ranulf, *The Jealousy of the Gods*, 1937, I S. 106.

⁵ Hec. V. 288.

⁶ Or. V. 1162, βάρος τι καὶ τῶδ' ἐστὶν, αἰνεῖσθαι λίαν, ist geläufig volkstümlich.

⁷ Hel. V. 744 ff. L. Radermacher, Euripides und die Mantik, Rhein. Mus. LIII,

1898, S. 497 ff., will in diesem Ausfall in dem im J. 412 aufgeführten Drama einen Angriff gegen das Treiben der Seher zur Zeit der Vorbereitungen für die sizilische Expedition sehen.

⁸ Iph. Aul. V. 520 bzw. 957.

⁹ Phoen. V. 772 bzw. 954 f.

¹⁰ Fr. 795.

¹¹ El. V. 400 bzw. 971 u. 1246.

¹² Iph. Taur. V. 711 ff., bzw. 1251 ff. u. 1438.

¹³ Ion. V. 365 ff.

¹⁴ El. V. 826 ff.

mag dramatisch bedingt sein; wirklich auffällig ist die große und dramatisch nicht notwendige Rolle, welche Opferzeichen in den Herakliden haben. Bei dem drohenden Angriff will Demophon die Seher versammeln und opfern; die Opfertiere sind bereit, und die Seher verrichten Opfer in der Stadt, und vor der Schlacht werden Sphagia dargebracht.¹ In den Schutzflehenden fragt Theseus den Adrastos, ob er Seher zugezogen und Opferzeichen eingeholt habe; er rechnet die Kunst, Vorzeichen aus Opfern und Vogelflug zu erhalten, zu den Kulturerrungenschaften und fügt eine regelrechte Apologie der Seherkunst hinzu: „ist es nicht Frechheit, sich nicht damit zu begnügen? In unserem Übermut wollen wir aber klüger als die Götter sein.“² Es soll eben die Frömmigkeit der Athener gerühmt werden, gerade wie die Demokratie in denselben Dramen gepriesen wird. Hippolytos wirft dem Theseus vor, daß dieser ihn, ohne Untersuchung und ohne die Seher zu fragen, verwiesen habe.³ Vor dem Zweikampf der Brüder Eteokles und Polyneikes werden die üblichen Sphagia dargebracht.⁴ Ein Vogelzeichen verkündet dem Herakles Unglück,⁵ und der Tempeldiener Ion scheut sich, die Vögel zu töten, welche den Menschen die Botschaften der Götter bringen.⁶ Dies ist wirklich nicht wenig, und es zeigt, wie Euripides, wenn er auch nicht der Seherkunst gläubig gegenüberstand, je nach den Umständen verschieden sprechen konnte. Noch wichtiger ist es, daß die Seherkunst so oft und so ausführlich erwähnt wird, weil es bezeugt, daß sie wirklich aktuell war. Sie griff eben immer wieder in das Leben ein und war der Teil der Religion, der für die Menschen noch handgreifliche Bedeutung hatte.

Die großen Götter waren aus dem täglichen Leben der Menschen ausgeschaltet, das Göttliche war verblaßt, gegen Kult und Mythologie richtete die Kritik ihre Waffen. Aber die Götter waren da, an welche die Vorväter geglaubt und die den Staat groß gemacht hatten und von ihm verehrt wurden; man kam an ihnen nicht vorüber. Was sollte man von ihnen halten? So entstehen Ausdrücke wie Ζεὺς δ' ἔσταις ὁ Ζεὺς, und noch schärfer: Ζεὺς ἔσταις ὁ Ζεὺς, οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ.⁷ Die Philosophie suchte eine Antwort zu geben: „Du, der du die Erde trägst und auf der Erde thronst. Wer du bist, ist schwer zu wissen, Zeus, sei es die Notwendigkeit der Natur, sei es die Vernunft der Sterblichen, ich bete dich an.“⁸ Euripides neigt sich der naturphilosophischen Erklärung zu, obgleich er einmal einen Ausfall gegen die „Meteorologen“ richtet.⁹ Zeus ist der Äther, der die Erde mit nassen Armen umschließt,¹⁰ er thront unter den Gestirnen.¹¹ Es ist kein Zufall, daß die Anrufungen der Naturerscheinungen, die auch früher nicht unbekannt waren,¹² bei ihm ausführlicher und häufiger sind. Philosophisch angehaucht ist der Ausruf der Alkestis: „Sonne und Licht des Tages und himmlische Wirbel der eilenden Wolken.“¹³ Elektra ruft die Sonne, die Erde und die Nacht an; der Chor in den Herakliden die Erde, den Mond und die hellen

¹ Her. V. 340, 399 ff., 821.

² Hik. V. 155, 211 ff.

³ Hipp. V. 1055, 1321.

⁴ Phoen. V. 1255 ff.

⁵ Her. fur. V. 596.

⁶ Ion V. 179 ff.

⁷ Her. fur. V. 1263 fr. 480.

⁸ Tr. V. 884 ff.

⁹ Fr. 913.

¹⁰ Fr. 877, 941.

¹¹ Phoen. V. 1006.

¹² Bes. bei Aischylos, z. B. Prom. V. 88 ff.

¹³ Alk. V. 244.

Strahlen des Gottes; Hippolytos die Mutter Erde und die Sonne, der Chor in Medea die Erde und die Strahlen der Sonne, der Phryger in Orestes Zeus, die Erde, das Licht, die Nacht; die Phoinissen beginnen mit einer Anrufung der Sonne.¹ In einem Fragment werden der Äther und das Tageslicht angerufen und in einem anderen² der Äther des Zeus und die nasse Erde, welche die Tropfen empfängt und aus sich alle Lebewesen gebiert; was aus der Erde entstanden ist, kehrt in die Erde zurück, was aus dem Himmel stammt, zum Himmel;³ nichts vergeht, es trennt sich nur voneinander und nimmt eine andere Gestalt an. Hier tritt uns noch das großartige Bild des Aischylos entgegen, aber philosophisch aufgeputzt und halbwegs um seine Wirkung gebracht. Daß der Himmel und die Erde einmal eins waren und, seitdem sie sich trennten, alles erzeugt haben, knüpft an den hesiodeischen Mythos an.⁴

Zuletzt seien einige Worte über das in religiöser Hinsicht umstrittenste Drama des Euripides, die Bakchanten, hinzugefügt.⁵ Man hat gefragt, ob der Dichter die bakchische Entzückung als eine Form der Religion hinstellt, gegen die anzukämpfen nicht erlaubt ist, oder ob er sie verwirft. Bezeichnend für den Dichter Euripides sind das große Interesse, das er psychopathischen Zuständen entgegenbringt, und seine ergreifende Darstellung von solchen. Er hat nicht einmal die Frage angedeutet, ob Medea moralisch im Recht oder Unrecht ist; die Schuld der Phaidra hat er auf Aphrodite abgewälzt. Ebenso wenig hat er ein moralisches Urteil über die bakchischen Orgien fällen wollen; er ist von dem Stoff, der seinen Neigungen entgegenkam, ergriffen und verwertet ihn dramatisch in packendster Weise. Eine solche Neigung für ekstatische Religionsformen kommt nicht selten bei ihm zum Vorschein. Ein Chorlied in der Helena feiert die Große Mutter und ihren Kult; in Hippolytos vermutet der Chor, daß Phaidra von Pan oder Hekate oder den Korybanten oder der Großen Mutter besessen sei; der Bote in Medea vergleicht diese mit einer, die durch Pan oder einen anderen Gott rasend wurde, und der Phryger in Orestes ruft die Große Mutter an.⁶ Schließlich ist an das vielbesprochene Lied aus den Kretern⁷ zu erinnern, das einen weitgehenden Synkretismus von mystischen Kulturen widerspiegelt (o. S. 686 A.1), und die Hindeutungen auf den Orphizismus im Hippolytos.⁸ Diese Aufgeschlossenheit für mystische und orgiastische Kulte war eine persönliche Neigung des Dichters, die mit seinem Interesse für dämonische Frauengestalten wesensverwandt ist.⁹ Andererseits ist nicht zu verkennen, daß sie mit

¹ El. V. 866 f.; Her. V. 748 ff.; Hipp. V. 601; Med. V. 1251 f.; Or. V. 1496.

² Fr. 443 bzw. 839 (angeführt o. S. 460); vgl. fr. 898, wo Aphrodite als das zeugende Prinzip hingestellt wird; vgl. auch Hipp. V. 447 f.

³ Vgl. hierzu Hik. V. 532 ff.; es ist die S. 460 besprochene Lehre.

⁴ Fr. 484.

⁵ S. weiter die A. 9 angeführte Schrift von Dodds: er meint, daß die Konzeption des Dramas durch die einströmenden fremden Kulte ausgelöst wurde, und verwirft die „makedonische“ Hypothese.

⁶ Hel. V. 1301 ff.; Hipp. V. 141 ff.; Med. V. 1172; Or. V. 1453.

⁷ Fr. 472.

⁸ M. Tierney, The Hippolytus of Euripides, Proceedings of the R. Irish Academy XLIV Sect. C Nr. 2, 1937, S. 59 ff., sucht nicht ohne Wahrscheinlichkeit nachzuweisen, daß die Frömmigkeit des Hippolytos orphisch gefärbt ist.

⁹ E. R. Dodds, Euripides the Irrationalist, Class. Rev. XLIII, 1929, S. 97 ff., nennt die Bakchanten „eine Studie in orgiastischer Naturreligion“ und erinnert an das Wort eines alten Kritikers, daß

dem Schwinden des alten Glaubens zusammenhängt. Wenn die religiösen Bedürfnisse der Menschen unterdrückt und gehemmt werden, brechen sie sich neue Bahnen; die vom Staat zurückgedrängte und geregelte ekstatische Religion lauerte im Hintergrund und fand ihre Gelegenheit, als die alte Religion und die staatlichen Bindungen ihre Kraft verloren hatten. Für die Zukunft war ihr eine große Rolle beschieden. Die Schauer vor den Geheimnissen des Menschenlebens und der Natur sind tief in das Menschenherz eingepflanzt. Unter den Schlägen des Schicksals, beim Anblick des gestirnten Himmels und unter den gewaltigen Erscheinungen und Rätseln der Natur fühlt der Mensch seine Kleinheit und empfindet in jenen Phänomenen eine unergründliche Macht. Als die alten Götter keine befriedigende Antwort mehr gaben, kehrte der Mensch gewissermaßen zu dem Urgefühl, nur auf mehr oder weniger philosophisch umgebogene Weise, zurück und wandte sich an die Mächte der Natur als solche. So wurde schon damals der Grund gelegt für eine Religionsform, die, nachdem sie unter fremdem Einfluß ausgebildet worden war, die Spätantike beherrschen sollte.

8. Aristophanes. In den Darstellungen der griechischen Religion pflegt Aristophanes nicht eines besonderen Abschnitts gewürdigt zu werden.¹ Es ist in der Tat recht aussichtslos, bei ihm nach einer tieferen religiös-sittlichen Anschauung zu suchen. Von einer solchen wird er kaum mehr als eine durch seine Opposition gegen das herrschende politische System und die neumodischen aufklärerischen Richtungen bestimmte Vorliebe für die alte gute Zeit gehabt haben. Jedoch ist auch er ein Kind seiner Zeit und hat das Seinige getan, um den alten Glauben zu untergraben. Nie hat jemand Götter, an welche die Väter geglaubt hatten und welche die Zeitgenossen doch noch verehrten, in solch respektloser Weise dem Spott und Gelächter preisgegeben. Die Götterburleske kennt schon Homer. Die archaische Zeit nahm die Religion ernster als die leichtlebige homerische Herrenwelt und hat es wenigstens, soweit wir erkennen können, vermieden, die Götter ins Komische zu ziehen. In dem volkstümlichen Mythos fehlt freilich das Komische nicht; die Mythen von dem im Essen und Lieben gleich unersättlichen Herakles sind keine jungen Erfindungen. Die Götterburleske scheint, nach den Vasenbildern zu urteilen, in das Satyrspiel Eingang gefunden zu haben, wo es viel Gelegenheit für sie gab. Auf einer bekannten Schale des Brygos müssen Hermes und Herakles Hera gegen die lüsternen Satyrn verteidigen, und auf der anderen Seite erscheint Iris in einer sehr prekären Situation.² Man hat bemerkt, daß auch das christliche Mittelalter und seine Volkslegenden die Heiligen ziemlich derb behandeln und ins Komische ziehen.³ Es besteht aber ein Unterschied; sie behandeln Gott-Vater familiär, jedoch nicht re-

Euripides besonders *ἑρωτάς τε καὶ μανίας* studiert habe. Nach Dodds verneinte Euripides die Superiorität der Vernunft und erkannte nichtmenschliche und irrationale Kräfte in der Welt als göttlich an.

¹ Eine Ausnahme macht Nestle, Gr. Religiosität II S. 135 ff.; vom Mythos zum Logos, S. 455 ff.

² Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei Taf. 47, das erstere Bild auch bei Pfuhl, Zeichn. u. Mal. d. Gr. Taf. 144, 424.

³ Bemerkungen hierzu bei Nestle, Gr. Religiosität II S. 141 f., welche jedoch in einem richtiggestellt werden müssen.

spektlos und halten sich von Scherzen über die heilige Jungfrau und den Heiland fern. Das Hinabziehen der Götter ins Komische ist die äußerste Konsequenz des Anthropomorphismus, der nicht nur die Gestalten, sondern auch das Wesen der Götter, ihre Gefühle und Handlungen nach dem Vorbild der Menschen mit allen Schwächen und Gebrechen darstellt. Man macht sich daran, die Schwächen von der komischen Seite zu sehen und dem Gelächter preiszugeben, und das Gericht wird gewürzt durch den Gegensatz zwischen den menschlich wirkenden Schwächen und Lächerlichkeiten der Götter einerseits und der Erhabenheit und Allmacht andererseits, welche der alte Glaube den unsterblichen Herren zuschrieb.

In den „Wolken“ werden die Spekulationen der Naturphilosophen persifliert und ihre Ansichten in drastischer Weise vorgetragen, um sie an den Pranger zu stellen. Der König Wirbel hat Zeus abgesetzt; es wird nachgewiesen, daß Zeus nicht die Meineidigen, sondern seine eigenen Tempel, die Berge und die hohen Eichen schlägt, daß es keine Gerechtigkeit gibt, da Zeus nicht gestraft wird, weil er seinen Vater gefesselt hat, daß er seinen Lieb-schaften frönt; θεοὶ ἡμῖν νόμισμα οὐκ ἔστι, läßt Aristophanes Sokrates sagen.¹ Zu dieser Kritik des Atheismus der Sophisten gehört auch die Frage des Sklaven in den Rittern: „Glaubst du wirklich an die Götter?“² Dagegen sind die Schmähungen des Trygaios gegen Zeus³ als der Ausbruch eines Verzweifelten aufzufassen. Den Höhepunkt dessen, was auf das Konto des Aristophanes selbst zu schreiben ist, bezeichnet die Intrige in den „Vögeln“; die Götter werden ausgehungert und gezwungen, von der Weltherrschaft abzustehen, indem man sie durch die Anlage der Vogelstadt blockiert und dem von der Erde aufsteigenden Opferdampf den Weg abschneidet. Das Schlimmste ist jedoch, daß den Göttern der Weg zu ihren irdischen Liebschaften verlegt wird, und wenn sie trotzdem kommen, ἐπιβάλλειν σφραγίδ' αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ψωλὴν (V. 559 f.). Fast ebenso schlimm ist die Szene (V. 1640 ff.), in welcher Peisthetairos an Hand des Gesetzbuches dem Herakles auseinandersetzt, daß, wenn Zeus stirbt, nicht er, der ja nicht echtbürtig ist, die Erbschaft anzutreten hat, sondern sein Onkel Poseidon. Und der barbarische Gott der Triballer tritt an die Seite der Olympier. Kaum besser geht es im „Plutos“. Hier wird betont, daß die Götter schlecht für die Menschen sorgen und daß die Opfer, welche die Menschen den Göttern bringen, durch ihren Besitz bedingt sind. Seitdem Plutos wieder sehend geworden ist und seine Gaben nicht mehr blindlings verteilt, können die Götter abdanken. Deswegen hat Zeus aus Neid den Plutos blind gemacht (V. 87); dieser wird ihn verderben, wenn er wieder sehend wird (V. 1118f.). Nachdem Plutos geheilt worden ist, opfert denn auch niemand mehr (V. 1113f.). Der ganze Opferkult beruht also auf einem Trug, den der Obergott mit allen Mitteln aufrechtzuerhalten sucht. Nicht glimpflicher werden die anderen Götter behandelt. In der soeben angedeuteten Szene erscheint Hermes als Überläufer bei den Menschen, denen es jetzt besser geht als den Göttern, und ersucht um einen bescheidenen Platz als Türhüter. Auch im „Frieden“ tritt er als ein habsüchtiger Türhüter auf. In den „Fröschen“ wird Dionysos noch ärger mitgenommen, und das in sei-

¹ Nub. V. 399 f., 904, 1080, 247 f.

³ Pac. V. 57.

² Equ. V. 32.

nem eigenen Heiligtum. Er ist ein feiger Wüstling (V. 740), der vor Angst in die Hosen macht (V. 479), und es wirkt desto komischer, wenn er sich mit dem Löwenfell des Herakles drapiert; er muß es sich gefallen lassen, von seinem Sklaven der Feigste unter Göttern und Menschen genannt zu werden (V. 486). Darauf gibt er das Fell und die Keule an den Sklaven ab. Als er daraufhin noch behauptet, er sei Dionysos, antwortet der Sklave, daß er nun um so mehr geprügelt werden soll; denn wenn er wirklich ein Gott sei, würde er es nicht empfinden (V. 631 ff.). Aiakos benimmt sich wie ein geriebener und verschmizter Sklave (V. 741 ff.). Daß Iris als Hure behandelt wird, ist weniger merkwürdig; auf einer bekannten Schule läßt Brygos die Satyrn sie angreifen, als sie sich von dem Altar des Dionysos ein Schwanzstückholt.¹

Auch der Kult wird geringschätzig behandelt. Wo Feste erwähnt werden, geschieht es nur des Schmauses und des Marktes wegen.² Die Götter sind habgierig und ihre Bilder strecken die Hände aus, nicht um etwas zu geben, sondern nur, um etwas zu nehmen.³ Der Priester des Asklepios schleicht, nachdem die Lampen gelöscht sind, zwischen den Schlafenden umher, um die Kuchen und Feigen von den Altären zu stehlen;⁴ ebenso habgierig ist der Priester in den „Vögeln“.⁵ Die einzigen Kulte, die respektvoller behandelt werden, sind bezeichnenderweise der des Asklepios und die elousinischen Mysterien; denn in diesen suchte man noch Heil und Erbauung, so daß sie dem Volk wirklich lieb waren. Der Sklave benimmt sich zwar unfällig in Gegenwart der Töchter des Asklepios, doch von dem Gott selbst wird nur gesagt, daß er wie ein Arzt Salben mischte.⁶ In den „Fröschen“ stehen die schönen Chorlieder, die ihre Farben vom Iakchoszug leihen. Sie können den allgemeinen Eindruck nicht aufheben, daß Aristophanes Respekt vor den Kulturen, an welchen das Volk hängt, nicht vor den Göttern hat. Für uns klingt es fast wie Hohn, wenn er im „Plutos“ (V. 489 ff.) sagt, es sei gerecht, daß es dem Guten gut und dem Schlechten und Gottlosen schlecht gehe und daß Plutos die letzteren vertreiben werde, oder wenn der Chor in den „Wolken“ (V. 1458 ff.) den Neuerern Böses anzutun droht, damit sie lernen, die Götter zu fürchten, oder (V. 300 ff.) ein schönes Lied auf die Kulte Athons vorträgt. Ohne sich um den Widerspruch zu kümmern, gibt Aristophanes sich der alten Religion hin, wenn es gilt, die neumodischen Strömungen anzugreifen. Er war in den Anschauungen seiner Zeit befangen und hatte den Respekt vor den Göttern völlig verloren; in den alten Vorstellungen, die von ihnen überliefert waren, fand er einen dankbaren Stoff für seine Karikaturen und merkte nicht, daß er selbst auf diese Weise der alten Zeit, die er als die gute pries, geradezu ins Gesicht schlug. Eine Verschleierung dieses Sachverhalts ist nicht möglich. Götter, an die man wirklich glaubt, behandelt man nicht so, wie Aristophanes es tut. Besonders ist zu beachten, daß die Kari-

¹ Av. V. 1254; das Vasenbild o. S. 779 A. 2.

² Apaturien Ach. V. 146; Thesm. V. 558; der Neumondtag V. 999; die Diasien Nub. V. 408; die Panathenäen ebd. V. 386; der Zug nach Brauron Pac. V. 874; die Theseen Stag. V. 627; Märkte an dem Neumondstag Equ. V. 43; an den Diasien Nub.

V. 864; Wettlauf an den Panathenäen Ran. V. 1090 ff.

³ Ekk1. V. 780 ff.

⁴ Plut. V. 676 ff.

⁵ Av. V. 889 f.

⁶ Plut. V. 699 ff.

katur der Götter in einigen Komödien das eigentliche Leitmotiv bildet. Aristophanes hätte sich all dies nicht leisten können, wenn er nicht auf ein einigermaßen gleichgesinntes Publikum hätte rechnen können. Die Karikatur ist, wie bemerkt, bei einem intellektualistisch veranlagten und künstlerisch begabten Volk die extremste Konsequenz des Anthropomorphismus und der Mythologisierung der Vorstellungen von den Göttern. Ein folgerichtig durchgeführter Anthropomorphismus muß sich schließlich gegen die Religion wenden. Gerade der Scherz zeigt den furchtbaren Ernst, der hinter dieser Entwicklung steht.

Die Einstellung der Zeit den Orakeln gegenüber war zwiespältig. Die Kritik war erwacht und deckte den Schwindel des Orakelwesens auf. Die Menschen schwankten zwischen Glauben und Unglauben; sie begehrten aber doch, etwas von der Zukunft zu wissen, und mitunter hatten Orakel sich auch bewahrheitet. In unsrer Zeit ist die Kunst, die Zukunft vorauszusagen, grundsätzlich der Verachtung anheimgefallen; in unsren Großstädten gibt es jedoch Sibyllen, die von der Wahrsagekunst leben und ein großes Publikum haben; astrologische Handbücher werden auch jetzt noch veröffentlicht. Ähnliche Kontraste finden wir auch bei Aristophanes, obgleich bei ihm, der alle Verkehrtheiten zur Zielscheibe seines Spottes macht, die Kritik überwiegt. In den „Acharnern“ (V. 171) wird die *διοσημία* in Gestalt eines Regentropfens als Mittelchen zur Verhinderung einer Volksversammlung hingestellt, in den „Wolken“ (V. 581 ff.) wird aber allen Ernstes auf die *διοσημία* hingewiesen, die bei der Wahl Kleons zum Strategen eintraten: Gewitter und eine Sonnenfinsternis. Verschiedene Wahrzeichen, ein Erdbeben, ein Feuer oder zumal die Begegnung mit einer Katze, dienen in den „Ekklesiastzen“ (V. 791 f.) als Entschuldigungsgründe, um die Ablieferung des Besitzes zu verschieben. Selbstverständlich nehmen die Vogelzeichen einen großen Platz in den „Vögeln“ ein. Traumdeuter, die für ihre Dienste bezahlt wurden, werden erwähnt.¹ In den Rittern kommt es zu einem regelrechten Zweikampf zwischen dem Paphlagonier und dem Wursthändler, in welchem Orakelsammlungen als Waffen dienen. Jener unterhält den Demos mit Orakeln (V. 61), die beiden Sklaven retten die Situation dadurch, daß sie ihm seine Orakelsammlung stehlen (V. 110 f.), und schließlich übertrumpft ihn der Wursthändler mit anderen Orakeln.² Das ist ein toller Scherz, hat aber unverkennbar einen sehr ernsten Hintergrund. Auf das Staatsleben bezügliche Orakel spielen auch in den „Wespen“ und in „Lysistrata“ eine Rolle.³ Die professionellen Vertreter der Orakel, die Chresmologen, werden arg mitgenommen. Lampon und Diopieithes werden als betrügerisch und habgierig gebrandmarkt.⁴ Im „Frieden“ (V. 1047 ff.) findet sich ein Chresmologe ein, sobald er den Opferdunst riecht, und nimmt die Orakel des Bakis und der Sibylle als Vorwand; es gelüstet ihn nach dem fetten Opferfleisch, Trygaios weist ihn aber an, sich mit Hilfe der Sibylle zu sättigen. Unter den Parasiten, die sich bei der Gründung der neuen Stadt in den „Vögeln“ (V. 960 ff.) einstellen, ist auch ein Chresmologe mit seinem Buch, und er wird hier ebenso

¹ Vesp. V. 52 f.

² Equ. V. 797 ff.; 961 ff., 1229 ff.

³ Vesp. V. 800 ff., 1019; Lys. V. 767 ff.

⁴ Av. V. 521; Equ. V. 1085.

schnöde abgefertigt. Viele spaßhafte Parodien von Orakeln sind in den Text eingestreut. Auch die Nekyomantie wird verachtungsvoll erwähnt und erscheint als etwas Barbarisches.¹

Aristophanes lehrt uns aber auch in positiver Hinsicht manches. Es wurde oben (S. 781) bemerkt, daß, abgesehen von den Frauenfesten, die religiösen Feiern nur wegen ihrer Schmausereien und Märkte erwähnt werden. Die alttümlichen Riten der Buphonien kamen den Menschen damals schon so ungereimt vor, daß διπολώδης so viel wie altväterisch bedeutet, und ebenso werden die Kronien als veraltet hingestellt.² Wichtig ist, daß wie aus Aristophanes hervorgeht – eine tiefe Kluft zwischen der Religionsübung der Frauen und der der Männer bestand. Die Frauen schwören bei anderen Göttern als die Männer, bei Aphrodite, Hekate, Aglauros und den beiden Götterinnen; die als Männer verkleideten Frauen verraten sich dadurch, daß sie bei ihren Göttern schwören.³ Eine ganze Reihe von Festen wurden von den Frauen unter Ausschluß der Männer gefeiert, vor allem die Thesmophorien, denen eine ganze Komödie gewidmet ist; auch die Stenien und die Skiron werden zu den weiblichen Feiern gerechnet,⁴ und noch andere Frauenkulte kommen vor, der der Artemis Kolias und der der Genetyllis, dessen Auegelassenheit gerügt wird.⁵ Die Frauen tun sich viel zugute auf die Riten, an denen sie teilgenommen haben.⁶ Aus dem Anfang der „Lysistrata“, wo das Bakcheion und die Heiligtümer des Pan, der Kolias und der Genetyllis erwähnt werden mit dem Zusatz, daß man vor Pauken kaum durchkommen konnte, erhellt, daß diese Kulte einen besonders emotionellen Charakter hatten, wie auch die Kulte des Adonis und des Sabazios, denen die Frauen sich ebenfalls widmeten.⁷ Hekate erscheint beinahe als Frauengöttin, eine Frau befragt sie beim Verlassen des Hauses und die Frauen veranstalten ihr ein Fest.⁸ Die Bürgerfrauen blieben von den neumodischen geistigen Strömungen ausgeschlossen, die Kulte brachten ihnen in ihrem einförmigen Leben jedoch einen Anlaß, einmal hinauszukommen und zusammenzutreffen; es war nur natürlich, daß sie ihre Frauenfeiern mit Eifer betrieben. Das Zurücktreten der Frauen in der Religion war auf die Dauer für die Religion verhängnisvoll; die Entwicklung der Spätantike zeugt von der Bedeutung der weiblichen Teilnahme am religiösen Leben. Zunächst bedeuteten die Frauen freilich sehr wenig. Sicher ist jedoch, daß sie den fremden Kulte mehr als die Männer zugänglich waren. Auch diese blieben nicht immer von den fremden Einflüssen unberührt;⁹ die fremden Kulte werden jedoch wie der Orphismus mit unverhohlener Verachtung behandelt. Ihnen sollte aber die Zukunft gehören, nachdem die griechischen Götter endgültig abgedankt hatten. Das ahnte man damals nicht. Das Hauptinteresse, das die Werke des Aristophanes in diesem Zusammenhang für uns haben, liegt darin, daß man an ihnen das Fortschreiten des Zerstörungsprozesses auch bei den Anhängern des Alten wahrnehmen kann.

¹ Av. V. 1553 ff.

² Nub. V. 984 bzw. 398.

³ Ekk. V. 158, 190.

⁴ Thesm. V. 834; Ekk. V. 18 u. 59.

⁵ Nub. V. 52; vgl. Thesm. V. 130.

⁶ Lys. V. 641 ff.

⁷ Lys. V. 388 ff.

⁸ Ebd. V. 64 bzw. 700.

⁹ Vesp. V. 119; 9.

III

DIE VOLKSRELIGION

1. **Einzelpersönlichkeiten. Die Anabasis.** Die Aussprüche der großen Dichter des 5. Jahrhunderts über die Religion sind nach alledem durch ihre Persönlichkeit, durch den Zweck ihrer Dichtung und die jeweilige Situation bestimmt. Mit Behutsamkeit und Vorsicht wird man jedoch bei ihnen einen gemeinsamen Hintergrund sowie allgemeine Richtlinien in bezug auf die Religion und ihre allmähliche Umwandlung wahrnehmen können. Zur richtigen Erfassung des religiösen Zustandes dieser Zeit wäre aber außerdem eine konkrete Kenntnis dessen erwünscht, was die Leute im allgemeinen damals glaubten, taten, hofften und fürchteten. Nestle hat das Verdienst, auf einige Einzelpersönlichkeiten hingewiesen zu haben,¹ deren religiöse Lebenshaltung uns noch zugänglich ist. Obgleich die Nachrichten spärlich und die Auswahl des Überlieferten sehr beschränkt ist, ergibt sich daraus eine sehr lehrreiche Ergänzung.

Das Innenleben des Perikles sehen wir nur mit den Augen des Thukydides. Daß er der naturphilosophischen Bildung geneigt war, wissen wir; ebenso sicher ist, daß er als Staatsmann nicht gegen den Glauben des Volkes verstoßen durfte. Die Anekdote, daß er eine Sonnenfinsternis, die der Flottenmannschaft Furcht einjagte, auf natürliche Weise erklärte, ist nicht über den Verdacht erhaben, eine Erfindung zu sein.² Glaubhafter wirkt die Anekdote, daß er sich bei einer Krankheit ein Amulett umbinden ließ (o. S. 200); er nahm die Torheit der Menschen hin mit der gelassenen Ruhe des Menschenkenners und Staatsmannes. So ist es auch verständlich, daß er zum Dank für die Heilung eines geschickten Arbeiters der Athena Hygieia eine Statue stiften ließ (o. S. 440). Er nützte die Religion für politische Zwecke aus, als er den Kongreß in Athen zusammenzurufen versuchte (o. S. 738) und für Athen die Promantie in Delphi erwirkte, die es mit Sparta gleichstellte.³

Genauer wissen wir über seinen jüngeren Zeitgenossen Nikias. Dessen Bild ist uns besonders wertvoll, weil es uns den gläubigen, frommen Athener aus der Aufklärungszeit zeigt. Nikias war sehr reich, ein geachteter Staatsmann und tüchtiger Feldherr, wenn er auch der Initiative und des persönlichen Zaubers entbehrte. Er stiftete an den besuchtesten Heiligtümern, auf der Akropolis in Athen, auf Delos und in Delphi, sehr kostbare Weihgeschenke, rüstete Choregien und besonders die Festgesandtschaft nach Delos im Jahre 426 außerordentlich prächtig aus. Man muß dem Urteil Plutarchs beistimmen, daß dies Schaustellungen waren, durch welche er sich eine Popularität, die er nicht durch persönliche Eigenschaften gewinnen konnte, zu verschaffen beabsichtigte.⁴ Seine Frömmigkeit war jedoch ernst. Nachdem er die Korinthier besiegt hatte, wobei sogar deren Stratege gefallen war,

¹ Nestle, Gr. Religiosität II S. 67 f.

im J. 431 statt.

² Plut., Per. 35; bei der Ausfahrt der Flotte im J. 430; die Sonnenfinsternis ist fälschlich in dieses Jahr verlegt, sie fand

³ Plut., Per. 21.

⁴ Plut., Nik. 3 f.

vermochte er die toten Körper von zwei seiner Soldaten nicht aufzufinden; er sandte darauf einen Herold zu dem Feind und erbat die Erlaubnis, die Leichen auflesen zu dürfen. Dies war wirklich ein Beweis der großen Achtung vor den ungeschriebenen Gesetzen, denn auf diese Weise verzichtete er auf den Triumph und das Errichten eines Tropaions. Bei dem ersten Angriff auf Syrakus erlaubte er, daß syrakusanische Wachmannschaften das Olympieion vor der Stadt mit seinen reichen Schätzen besetzen, weil er meinte, daß der Staat, falls die Soldaten den Tempel plünderten, keinen Vorteil davon hätte, er selbst aber die Schuld des Frevels gegen die Götter tragen müßte.¹ Pasiphon, der kurz nach seiner Zeit lebte, erzählte, daß Nikias täglich den Göttern geopfert habe, daß er ferner in seinem Haus einen Seher gehabt und vorgegeben habe, sich mit diesem über öffentliche Angelegenheiten zu beraten, doch habe es sich meistens um private Dinge, besonders den Bergwerksbetrieb gehandelt.² In seiner Rede während der verzweifelten Lage vor dem Abzug von Syrakus konnte er mit Recht von sich sagen, daß er in seinem Leben vieles, was den Göttern zukommt, und vieles, was bei den Menschen als gerecht und neidlos gilt, erfüllt habe, und durfte deswegen Hoffnung auf die Zukunft setzen.³ Sie hat ihn allerdings betrogen. Ganz besonders tritt sein Glaube an Orakel und Vorzeichen hervor, wie Thukydides und nach ihm Plutarch bemerkt.⁴ Seher gehörten zu seiner Umgebung, einer, Stilbides, folgte ihm nach Sizilien (u. S. 792), und Diopithes war sein Freund. Bekanntlich führte diese Gläubigkeit die große Katastrophe vor Syrakus herbei. Denn da gerade eine Mondfinsternis eintrat, als der Abzug stattfinden sollte, folgte er dem Rat der Seher, dreimal neun Tage zu verbleiben. Ritualismus und Prunk, Deisidaimonie und Orakelgläubigkeit machen sich bei Nikias bemerkbar; es sind gerade diejenigen Züge, welche die Staatsreligion zur Schau stellte und welche beim Volk beliebt waren.

Dann gab es damals auch Menschen, die völlig ungläubig waren, wie Alkiades und Lysandros. Es erschien ihnen selbstverständlich, die Gläubigkeit ihrer Zeitgenossen für ihre Zwecke auszunützen. Freilich hat Lysandros wohl kaum Anteil an den Legenden, die sich an die Schlacht bei Aigospotamoi hefteten. Bei der Ausfahrt seines Admiralschiffes sollen die Sterne der Dioskuren am Steuerruder aufgeleuchtet haben; auch der Meteorstein, der in dieser Gegend niederfiel, wurde als ein Vorzeichen betrachtet.⁵ Aber in der Gruppe, die er für Delphi stiftete, fand neben den Dioskuren sein Seher Agias einen Platz.⁶ Er besaß Verbindungen mit dem Orakel des Ammon, das damals in hohem Ansehen stand, und hatte diesem Gott Gelübde getan.⁷ In seinem Machtstreben soll er sowohl die Pythia wie die Priesterinnen in Dodona und die Priester des Zeus Ammon bestochen haben.⁸ Schließlich fand er ein pontisches Weib, das einen Sohn von Apollon namens Silenos zu haben vorgab, und verbreitete das Gerücht, daß die Priester in Delphi sehr alte,

¹ Ebd. 6 bzw. 16.

² Bei Plut., Nik. 4.

³ Thuk. VII 77, πολλὰ μὲν ἐς θεοὺς νόμιμα δεδιγήμεναι, πολλὰ δὲ ἐς ἀνθρώπους δίκαια καὶ ἀνέπιφθονα.

⁴ Thuk. VII 50; Plut. Nik. 4, 23; Schol.

50 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

Aristoph., Equ. V. 1085.

⁵ Plut. Lys. 12; vgl. o. S. 201.

⁶ Ebd. 18; Paus. X 9, 7.

⁷ Plut., Lys. 20.

⁸ Ebd. 25.

geheime Sprüche aufbewahrten, die nur einem Abkömmling des Apollon mitgeteilt werden durften. Er schickte den Silenos nach Delphi, um sie zu holen, und die Orakelsprüche verkündeten, es sei besser für die Spartaner, ihre Könige aus den Besten der Bürger zu erwählen.¹ Diese tolle Geschichte zeigt, was man dieser Zeit an Orakelgläubigkeit zumuten konnte. Andererseits erweist die Nachricht des Duris, daß griechische Städte dem Lysandros als einem Gott Altäre errichteten, Opfer darbrachten und Päne sangen, wie sehr das Gefühl für die Hoheit der Götter gesunken war. Die Samier sollen die Heräen in Lysandreia umgetauft haben.² Die alte Grenze zwischen Menschlichem und Göttlichem war eben verwischt, weil die Götter herabgewürdigt worden waren.

Agessilaos, der sich nicht auf so gefährliche Umtriebe wie Lysandros einzulassen brauchte, verhielt sich, wie es einem biedereren Spartiaten geziemte, und zeigte große Achtung vor den religiösen Geboten. Xenophon preist in dem Enkomion auf ihn seine Frömmigkeit in hohen Tönen. Er hatte Ehrfurcht auch vor den Göttern im Feindesland und brauchte nicht Gewalt gegen diejenigen, die bei ihnen Schutz suchten. Das bewies er, als er in der Schlacht bei Koroneia die Athener freiließ, welche in dem Tempel der Athena Itonia Zuflucht gesucht hatten.³ Er hörte nie auf, die Götter zu preisen, und bekannte sich zu dem Glauben, daß die Götter sich nicht weniger über fromme Handlungen als über heilige Opfer freuen. Im Glück wurde er nicht gegen die anderen Menschen übermütig, sondern dankte den Göttern. Und er opferte frohgemut mehr, als er zögernd versprochen hatte.⁴ Doch auch Agessilaos verstand vortrefflich, sich die Dinge so zurechtzulegen, wie sie für seine Zwecke paßten. Als vor der Schlacht bei Koroneia eine partielle Sonnenfinsternis eintrat und zugleich die Nachricht von der Niederlage bei Knidos eintraf, befahl er dem Boten, um die Soldaten nicht zu entmutigen, das Gegenteil zu erzählen, und brachte bekränzt Opfer für frohe Botschaft dar.⁵ Während eines Streites mit Leotychides, dem Sohn des Agis, um das Königtum brachte ein Chresmologe, Diopieithes, ein Orakel vor, das vor einem lahmen Königtum warnte; das war auf Agessilaos gemünzt, der einen lahmen Fuß hatte. Lysandros wandte es aber gegen Leotychides, der als Sohn des Alkibiades galt, und Agessilaos unterstützte ihn mit der Behauptung, daß Poseidon für ihn selbst zeuge, da er Agis durch ein Erdbeben aus seinem Schlafzimmer vertrieben hatte.⁶ Vor dem Zug nach Asien begab sich Agessilaos mit seinen Freunden nach Aulis, wo Agamemnon ehemals die Flotte versammelt hatte, und hatte dort, wie erzählt wird, ein Traumgesicht, das ihn mahnte, der Göttin das gleiche Opfer wie Agamemnon darzubieten. Er weigerte sich aber, die Torheit des Agamemnon nachzuahmen, und befahl seinem Seher, ein Hirschkalb zu opfern. Die Böoter verboten ihm aber, gegen die alte Sitte zu opfern, und entfernten die Opferstücke vom Altar. Die ganze Sache war eine Demonstration, die seinen Zug dem der Griechen gegen Troja

¹ Ebd. 26.

² Ebd. 18; s. weiter Bd. II S. 132.

³ Siehe auch Plut., Ages. 19.

⁴ Xenoph., Ages. 11; vgl. 1, 27; 2, 13; 3, 2; 10, 2.

⁵ Plut., Ages. 17.

⁶ Ebd. 3; Xenoph., Hell. III 3, 3. Es ist vielleicht derselbe wie der Athener Diopieithes (o. S. 767); die Seher waren fahrende Leute; vgl. S. 788.

gleichstellen sollte; daß sie in peinlicher Weise von den feindlichen Böttern gestört wurde, betrachtete er als ein schlechtes Omen.¹ Als Staatsmann und Feldherr hielt Agesilaos die Sitte der Väter und die religiösen Bräuche respektvoll aufrecht, weil das auf das Volk einen besseren Eindruck machte als die Respektlosigkeit eines Alkibiades oder die Freigeistigkeit eines Ly sandros, beutete aber die Frömmigkeit für seine Zwecke weidlich aus. Er handelte im Geist der Anweisungen, die Aristoteles dem Tyrannen gibt (o. S. 720).

Xenophon selbst war ein tüchtiger Offizier und gewandter Schriftsteller, er hing mit treuer Liebe an Sokrates, verstand aber wenig von dessen Größe; von der zersetzenden Kritik der Sophisten war er kaum berührt; er darf als ein guter Vertreter des Typus eines braven, gebildeten Mannes seiner Zeit gelten. Seine religiöse Haltung haben wir schon aus seiner Lobschrift auf Agesilaos kennengelernt; von seiner umfassenden schriftstellerischen Tätigkeit soll hier nur die Anabasis besprochen werden, weil diese uns lehrt, welche Rolle die Religion im praktischen Leben spielte, und zwar in einem Leben voller Wagnisse und großer Gefahren; gerade unter solchen Umständen wendet der Mensch sich der Religion zu.

Von religiösen Gedanken und Gefühlen findet man bei Xenophon wenig, abgesehen von abgegriffenen Phrasen wie *ὁὐν τοῦς θεοῖς* u. dgl. Doch bei besonders schweren Entscheidungen kommt bei ihm der Glaube zur Geltung, daß die Götter den Rechtschaffenen beistehen und die Unfrommen strafen; in diesem Sinne äußert sich Klearchos in seiner Rede nach der Schlacht bei Kunaxa (II 5, 7 ff.); nachdem die Strategen verräterisch niedergemacht worden waren, ruft Kleanor die Rache der Götter an gegen die Perser, welche vor Zeus Xenios keine Scheu gehabt haben (III 2, 4 f.). Einmal hören wir, daß Gott die Großtuer erniedrigt – das ist der sogenannte Neid der Götter – und die Griechen, die mit ihnen beginnen, mehr ehren werden (VI 3, 18). Hier steht *θεός* im Singular, und an einer anderen Stelle heißt es, daß irgendein Gott Rettung brachte (*θεῶν τις*), welchem Wort in dem folgenden Satz *τύχη* entspricht (V 2, 24 f.); man sieht, was es mit dieser unbestimmten Redeweise auf sich hat. Nur noch an einer andern Stelle (II 2, 13) wird Tyche erwähnt; der Begriff hat bei Xenophon noch keine große Bedeutung erlangt.

Eine Stelle aus einer anderen Schrift² ist so erhellend für die Durchschnittsfrömmigkeit, die sich in Gefahren kund tut, daß ich sie wiedergebe: „Wenn jemand sich darüber verwundert, daß so oft geschrieben wird ‚mit Gott handeln‘ (*ὁὐν θεῷ πράττειν*), möge er wohl wissen, daß er sich darüber weniger wundern würde, wenn er oft Gefahren ausgesetzt ist, und wenn er bedenkt, daß im Krieg die Feinde einander Hinterhalt legen, selten aber wissen, wie es sich damit verhält. Solches ist nicht ausfindig zu machen, auch wenn jemand Rat erhält, außer von den Göttern. Diese wissen alles und geben Vorzeichen an wen sie wollen, bei Opfern, durch Vogelzeichen, in Worten (*φῆμαις*) und in Träumen. Es ist wahrscheinlich, daß sie denjenigen mehr helfen wollen, welche nicht nur, wenn es not tut, sie fragen, was zu tun ist,

¹ Ebd. 6.² Xenoph., Hipparchikos IX, 8 f.

sondern auch unter glücklichen Umständen die Götter so viel, wie sie vermögen, verehren.“

Diese Religiosität wird durch die Anabasis exemplifiziert und bestätigt, in welcher die Rolle, welche die praktische Religionsübung in Gestalt von Opfern und Opferzeichen spielt, ständig hervortritt. Wie immer bei kriegerischen Unternehmungen folgten mehrere Seher dem Heer, von denen einige namhaft gemacht werden. Silanos aus Ambrakia erhielt von Kyros ein Geschenk von 3000 Dariken, da seine Voraussage, daß der König sich binnen zehn Tagen nicht zum Kampf stellen werde, sich bewahrheitet hatte (I 7, 18); er scheint aber den schlechten Ruf der Seher bestätigt zu haben, da er gegen Xenophon intrigierte und gegen den Willen des Heeres in Kotyora entwich (V 6, 34; VI 4, 13); an seine Stelle trat der Arkader Arexias. In der Troas begegnete Xenophon noch zwei Sehern, Eukleides aus Phlius und Basias aus Elis; es scheint, daß Seher sich überall umhertrieben und ihre Dienste anboten. Vor jeder Unternehmung wurde geopfert und Opferzeichen wurden eingeholt; nur einige ausgewählte Beispiele seien hier als Zeugnis dafür angeführt, welche Bedeutung der Opferschau beigemessen wurde. Stets befolgt man die Weisung der Opferzeichen. Als Klearchos in der ungewissen Situation nach dem Tod des Kyros eine Opferschau veranstaltete, untersagten die Zeichen, gegen den König zu ziehen, schienen dagegen einer Vereinigung mit den Freunden des Kyros günstig (II 1, 9; 2, 3), und demgemäß schlossen die Griechen einen Freundschaftsvertrag mit Ariaaios. Wenn die Opferzeichen ungünstig waren, wurde das geplante Unternehmen aufgegeben; so der Angriff auf die Tibarener (V 5, 3) und der Raubzug bei Kalpes Limen, obgleich der Mangel an Lebensmitteln so drückend war, daß es zu Unruhen kam. Als die Opfer wiederholt wurden, sammelten sich die Soldaten rings um die Opfernden; am folgenden Tag erhielt man aber günstige Zeichen, und das Unternehmen gelang auch (VI 5, 2). Die Opfer vor einer Unternehmung waren so notwendig, daß man, wenn keine anderen Opfertiere zu haben waren, Pflugochsen dafür ankauft (VI 4, 22). Das Vertrauen zu den Opferzeichen geht aus vielen Erzählungen hervor, die berichten, wie ein Unternehmen, wenn die Zeichen günstig waren, auch falls sich anfangs Mißgeschicke und Schlappen ereigneten, zuletzt doch einen glücklichen Ausgang nahm. Obgleich der Seher Basias vor dem Überfall auf den Perser Asidates verkündet hatte, daß die Zeichen günstig waren, erlitt Xenophon in der ersten Nacht eine schwere Schlappe; am folgenden Tag opferte er wiederum, und es gelang ihm, sich des Mannes, seiner Familie und Habe zu bemächtigen (VII 8, 10 ff.). Einen sehr gefährvollen Angriff auf einen festen Platz unternahm Xenophon im Vertrauen auf die Opferzeichen, denn die Seher hatten verkündet, daß es zwar einen Kampf, aber auch einen glücklichen Ausgang geben werde (V 2, 9). Für weitere Beispiele seien wenigstens die Stellen angeführt, um ihre Häufigkeit zu zeigen.¹

Xenophon war ein frommer Mann; er hatte vor seiner Abfahrt das Orakel in Delphi befragt, und zwar in der üblichen Weise, die von Sokrates allerdings

¹ Xenoph., Anab. I 8, 15; III 5, 18; IV 3, 9; 6, 23; V 4, 22; VI 5, 2; 8; 21; 6; 35 f. (abschlägig); VII 1, 35 ff.; 2, 15 ff.

getadelt wurde, weil sie dem Gott die Entscheidung vorwegnahm (o. S. 628). In seinen eigenen Angelegenheiten ging er die Götter stets um Auskunft durch Opferzeichen an und gebraucht dieselbe Ausdrucksweise, als er bei der Entzweigung des Heeres im Sinn hatte, es zu verlassen und nach Hause zu fahren:¹ der Gott ließ ihn nicht ziehen. Als ihm etwas früher der Oberbefehl angeboten worden war, hatte er, um den göttlichen Rat einzuholen, dem Zeus Basileus geopfert, wie das Orakel ihm vorgeschrieben hatte; doch erhielt er eine abschlägige Antwort, deren Richtigkeit der schmachvolle Ausgang des Oberbefehls des Cheirisophos bestätigte (VI 1, 22; 24). Ein hübsches Beispiel dafür, wie ein Seher seine Stellung ausnutzen konnte, bietet die Erzählung von dem verunglückten Plan des Xenophon, die Soldaten in Kotyora anzusiedeln. Ehe er dem Heer seinen Gedanken vorlegte, wollte er die Götter befragen und zog den Seher Silanos zu einem Opfer heran; dieser, der durchaus nach Griechenland zurückkehren wollte, verbreitete das Gerücht, daß Xenophon eine Kolonie gründen wolle, um sich selbst Ruhm und Macht zu verschaffen. Als Xenophon sich vor der Heeresversammlung rechtfertigen mußte, sagte er, Silanos habe verkündet, daß die Opferzeichen an sich günstig seien, aber auf Kabalen gegen ihn deuteten, diese hatte der Seher selbst angestiftet. Das Ergebnis war, daß der Plan aufgegeben wurde (V 6, 16; 29). Eine andere nette Geschichte ist die von dem Seher Eukleides aus Phlius, mit dem Xenophon in Lampsakos zusammentraf. Er wollte nicht glauben, daß Xenophon keine Reichtümer erworben hatte, als bis er aus den Opferzeichen erkannte, daß dessen Versicherung aufrichtig war; er riet ihm, wie zu Hause dem Zeus Meilichios zu opfern; Xenophon befolgte den Rat und erhielt gleich darauf reiche Geschenke (VIII 8, 1 ff.).

Daß Xenophon unter göttlicher Leitung zu stehen glaubte, geht aus den Vorzeichen, Träumen und Vogelzeichen hervor, von denen er erzählt. In der sorgenvollen Nacht nach der Ermordung der Strategen sah er im Traum unter Blitz und Donner ein Zepter in sein väterliches Haus fallen, das ganz erleuchtet wurde. Er deutete den Traum einerseits günstig, weil er in seiner Not ein großes Licht von Zeus gesehen hatte, andererseits befürchtete er, daß man nicht aus dem Land des Königs hinauskommen werde, weil der Traum von Zeus dem König gesandt zu sein schien und Feuer ringsum leuchtete (III 1, 11 f.; vgl. VI 1, 22). Der Traum gab ihm jedoch Mut, die Lochagen zur Beratung zusammenzurufen; dies war der Anfang seiner ruhmreichen Tätigkeit im Dienst der Zehntausend. Noch einen anderen Traum hatte er, als die Griechen von dem Fluß und den Bergen eingeschlossen nicht vorwärts kommen konnten; er träumte, daß er gefesselt sei, die Fesseln aber von selbst von ihm fielen. Er erzählte den Traum gleich dem Cheirisophos, der sich darüber freute, und am Morgen opferten die Strategen und erhielten günstige Opferzeichen; beim Frühstück kam jemand mit der frohen Botschaft, daß eine Übergangsstelle entdeckt sei; das Heer wurde gerettet (IV 3, 8 f.; 13). Auch Vogelzeichen wurden ihm zuteil. Als er von Ephesos abfuhr, um mit Kyros zusammenzutreffen, vernahm er rechts das Geschrei

¹ VI 2, 15, θυομένων δὲ αὐτῷ τῷ Ἡγεμόνι Ἡρακλεῖ καὶ κοινουμένων, πόττερα λῶν καὶ ἄμεινον εἴη στραττεύεσθαι — — ἢ ἀπαλλάττεσθαι.

eines sitzenden Adlers; der Seher, der ihn begleitete, sagte, daß dies Ruhm, aber viele Mühen verkünde. Dieses Vogelzeichen kam ihm wieder in den Sinn, als ihm der Oberbefehl angeboten wurde (VI 1, 23). Bei einem günstigen Opfer erschien wiederum ein Adler, ein zweites günstiges Zeichen (VI 5, 2). Schließlich sei noch an eine bekannte Erzählung erinnert, die für die Bedeutung eines Omens und die Gefühle, die ein solches auslösen konnte, charakteristisch ist. Als Xenophon in der verzweifelten Lage nach der Ermordung des Klearchos und der anderen Strategen dem Heer Mut einzuflößen und es zum Handeln aufzuraffen versuchte und seine Rede mit den Worten beschloß, daß sie mit Hilfe der Götter viele und schöne Hoffnungen auf Rettung hätten, nieste jemand, und alle Soldaten huldigten darauf gemeinsam den Göttern (III 2, 9).

Seltener werden andere Opfer und religiöse Bräuche erwähnt, doch jedesmal in einer Weise, aus der hervorgeht, daß man dem Herkommen folgte. Nach dem eben erwähnten Vorfall veranlaßte Xenophon das Heer zu dem Gelübde, dem Zeus Soter ein Dankopfer zu bringen, sobald es in ein freundlich gesinntes Land gelangte; das Opfer wurde nach der Ankunft nach Trapezus dargebracht und Spiele veranstaltet (IV 8, 25). Ebenso wurden in Kotyora Opfer, Prozessionen und Spiele abgehalten (V 5, 5). Bei der Teilung der Beute in Kerasus wurden Zehnten für Apollon und Artemis Ephesia reserviert, welche den Strategen anvertraut wurden; Xenophon stellte aus diesen Mitteln ein Weihgeschenk im Schatzhaus der Athener in Delphi auf und gründete des Heiligtum der Artemis Ephesia in Skillus (V 3, 4 ff.).¹ Ein paar besondere Opfer, die auf den Rat der Seher dargebracht wurden, sind die Sphagia, die dem Tigris beim Übergang über den Fluß (IV 3, 18) und dem Wind, der auf dem Marsch durch die schneebedeckten Berge viele Soldaten erfrieren ließ (IV 5, 4), dargebracht wurden; die Schärfe des Windes schien danach gleich aufzuhören, fügt Xenophon gläubig hinzu. Reinigungen wurden nicht vergessen; nach dem bösen Zwischenfall, wo die Soldaten die Gesandten aus Kerasus gesteinigt hatten, wurde auf den Rat der Seher und des Xenophon das Heer gereinigt (V 7, 35). Das Heer hatte eine Blutschuld auf sich geladen, die entfernt werden mußte, wie es auch die Städte unter ähnlichen Umständen machten (o. S. 106).

Die Schilderungen der Anabasis sind von den Gelehrten, die über die griechische Religion geschrieben haben, begreiflicherweise unbeachtet geblieben, weil sie nichts über Religiosität und religiösen Ideen enthalten. Von einer religiösen Gesinnung hört man kaum etwas außer in den Reden und in geläufigen Redensarten. Um so größer ist aber der Wert dieser Schilderungen für die Erkenntnis der Rolle des Religiösen im praktischen Leben, in dem die alte Religion damals noch verankert war, obgleich das Ankertau morsch zu werden anfang. Hier stehen Seherkunst, Opferzeichen und Vorzeichen an erster Stelle und sind für das Handeln bestimmend. Die Verhältnisse, welche die Anabasis uns vorführt, sind zwar außergewöhnlich, bestätigen aber aufs

¹ Überreste und Skulpturfragmente von diesem Tempel sind möglicherweise gefunden, BCH. LXIV-LXV, 1940-41, S. 245 f.

beste das, was hier sonst über die Rolle der Religion im Volk und im öffentlichen Leben dieser Zeit ausgeführt wurde.¹

2. Seher und Orakel. Wenn man nicht nur in die religiösen Ideen und in die Diskussion über den religiösen Glauben, sondern auch in die Stellung und Bedeutung der Religion innerhalb des Lebens um die Wende des 5. und des 4. Jahrhunderts Einblick zu gewinnen sucht, sind die Schilderungen der Anabasis sehr lehrreich und erhellend. Man sage nicht, daß das viele Opfern und Einholen von Vorzeichen eine Ausnahme sei, die auf alter Gewohnheit bei kriegesischen Unternehmungen und auf außerordentlichen Umständen beruht. Xenophon holte in eigenen Angelegenheiten ebenso eifrig den Rat der Götter ein und glaubte auch da unter göttlicher Leitung zu stehen. Die Bedeutung der Seher und Ausleger von Vorzeichen war im privaten und öffentlichen Leben gleich groß; die Hieropoien zogen beim Opfer Seher herbei.² Seher scheinen überall anwesend gewesen zu sein, sie wurden stets um Rat angegangen.³ Es ist wohl nicht zufällig, daß die meisten Seher, die ein Heer begleiteten, aus entlegenen, von den modernen Strömungen wenig berührten Provinzen stammten.⁴ Andererseits gab es auch in Athen Seher, die sich eine bedeutende und einflußreiche Stellung im Staatsleben erwarben, denn auch dieses hing von dem Orakelwesen ab. Die Seher waren die gegebenen Führer in dem Kampf gegen die neumodischen Strömungen, welche die alte Religion untergruben. Von ihnen gingen die Religionsprozesse⁵ aus (o. S. 767). Die Seher hatten Grund genug, gegen die Naturphilosophie anzukämpfen, welche die Wundererscheinungen, die Grundlagen der Seherkunst, als natürliche Vorgänge erklärte und dieser dadurch den Boden entzog. Als die Asebieklage einmal aufgekommen war, wucherte sie weiter wie z. B. im Jahre 415 bei einem Ausbruch religiöser Hysterie, als Diagoras und Protagoras verurteilt wurden, oder wie bei dem Prozeß des Sokrates, jenem

¹ Als Ergänzung zum Gesagten sei hingewiesen auf R. Walzer, *Sulla religione di Senofonte*, *Annali della scuola normale superiore di Pisa*, Ser. II, vol. V, 1936, S. 17 ff. W. zieht auch die übrigen Schriften Xenophons heran, bespricht seine Haltung zu der Diskussion über religiöse Fragen und beleuchtet seine Religiosität durch Vergleich mit anderen Schriftstellern. Sein Urteil stimmt mit dem hier Vorgetragenen überein: Xenophon vertritt die Frömmigkeit des athenischen Durchschnittsbürgers am Ende des 5. Jahrh., hält sich aber von dem durch die Religion nicht gutgeheißenen Aberglauben frei. Die alte Mentalität, die noch in großen Schichten des Volkes fortlebte, half ihm durchs Leben, von dem Glauben an die Vorsehung unterstützt. Unsere Kenntnis dieser „anonymen“ Religion verdanken wir hauptsächlich ihm.

² Arist., *Pol. Athen.* 54, 6.

³ Der lehrreiche Aufsatz von A. D. Nock, *Religious Attitudes of the ancient Greeks*,

Proceedings of the American Philosophical Society (in Philadelphia), LXXXV, 1942, S. 472 ff., handelt bezeichnenderweise hauptsächlich von der Mantik.

⁴ Herodot erwähnt den Akarnanen Amphilytos, Seher des Peisistratos (I 62), den in Persien gefangenen Eleer Polykrates (III 132), den Akarnanen Megistios, einen Melampodiden (VII, 219 u. 221), die Eleer Tellies (VIII, 27) und Tisamenos (IX, 33 ff.), den Telliden Hegosistratos, den Seher des Mardonios (IX 34), den Leukadier Hippomachos (IX, 38). Daß so viele unter diesen Eleer sind, erklärt sich daraus, daß die berühmten Sehergeschlechter der Iamiden und Telliden dort zu Hause waren. Die von Xenophon erwähnten Seher s. o. S. 788.

⁵ E. Dérenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^{me} et au IV^{me} siècle a. J.-Chr.*, *Bibliothèque de la faculté de philosophie et de lettres de Liège* XLV, 1930.

ehrlich gemeinten, aber kurzsichtigen Versuch, dem zerrütteten Staat durch Bekämpfung der auflösenden Tendenzen Ruhe zu verschaffen.

Welch außerordentlich große Rolle Seher und Orakel in dieser Zeit spielten, ist schon des öfteren nachdrücklich hervorgehoben worden; es muß jedoch hier im einzelnen noch weiter darauf eingegangen werden, da dies, obwohl es für die Auffassung der Volksreligion der Zeit sehr wichtig ist, gemeiniglich viel zu wenig beachtet wird. Was Seher und Orakel für die praktische Religionsübung bedeuteten, geht klar aus dem Verhalten der oben genannten Männer hervor. Auch Privatpersonen wandten sich an diese Instanzen. So Chairephon wegen Sokrates¹ und Xenophon, als er im Begriff stand, sich dem Zug der Zehntausend anzuschließen, und als er das Heiligtum der Artemis Ephesia in Skillus gründete (o. S. 630). Sokrates empfahl die Mantik, aber nur in undurchsichtiger Lage.² Nach all dem versteht man die besondere Aufmerksamkeit, welche Euripides und Aristophanes dem Orakelwesen schenken. Es war selbstverständlich, daß man von Staats wegen beim Orakel anfragte, wenn der Kult von staatlichen Anordnungen abhängig war, und daß man sich auch sonst in wichtigen Angelegenheiten dorthin wendete. Wenigstens war dies der Brauch der Spartaner, welche bei dem Ausbruch des Peloponnesischen Krieges nach Delphi schickten, um den Gott zu fragen, ob es gut für sie sei, Krieg zu führen; Apollon antwortete, sie würden siegen, wenn sie den Krieg kräftig betrieben, und gerufen oder ungerufen wollte er selbst behilflich sein.³ Wie in älterer Zeit folgte auch jetzt noch ein Seher und Opferschauer dem Heer; sogar Mardonios hat einen griechischen Seher zugezogen.⁴ Einige von diesen Leuten gelangten zu Ruhm und Ansehen, z. B. der Iamide Tisamenos, der sogar spartanisches Bürgerrecht erwarb.⁵ In den Herakliden des Euripides wird viel von Sehern geredet (o. S. 777). Um geschichtliche Beispiele anzuführen, hören wir, daß sich solche z. B. in dem athenischen Heer vor Syrakus, bei der spartanischen Flotte am Aigospotamoi und bei den Unternehmungen des Agesilaos befanden, von den Zehntausend gar nicht zu reden. Es gab wohl kluge Leute unter den Sehern, wie Stilbides, der dem Nikias nach Sizilien folgte und dessen Tod vor der letzten Katastrophe Plutarch bedauert, weil nun kein erfahrener Seher mehr bei Nikias gewesen sei und Stilbides dessen allzu großer Neigung für Deisidaimonie entgegengewirkt habe.⁶ Es gab Feldherrn, welche die Seher völlig in der Hand hatten und auszunutzen verstanden. Bezeichnend ist die Vorschrift des Taktikers Aineias, eines Zeitgenossen des Xenophon, die Seher während einer Belagerung zu überwachen; sie dürfen nicht privat opfern, wenn nicht der Befehlshaber anwesend ist.⁷ Daß die Seher zu gefährlichen Machenschaften fähig waren, lehrt die Geschichte Xenophons, und die Katastrophe vor Syrakus zeigt, daß ihre Sprüche verderblich sein konnten.

¹ Plat., Apol. p. 21 A; Xenoph., Apol. 14 u. a.; s. PW. s. v.

² Plat., Apol. p. 40 A; Kriton p. 44 A; Phaidon p. 66 D ff.; Xenoph., Mem. I, 1, 9; Anab. III 1, 5.

³ Thuk. I 118; II 54.

⁴ Herodot IX 39.

⁵ L. Weniger, Die Seher von Olympia, AfRw. XVIII, 1915, S. 53 ff.

⁶ Plut., Nik. 23; vgl. Aristoph., Pac. V. 1032 mit Scholion.

⁷ Aeneas tact. 10, 4.

Noch verhängnisvoller wirkten die Orakel, welche die zahlreichen Chresmologen unter dem Volk verbreiteten; sie waren ein Mittel, das Volk für politische Zwecke zu bearbeiten, und leisteten denselben Dienst wie die organisierte Agitation in unsrer Zeit.¹ Wir kennen diese Nutzenanwendung der Sehersprüche, von der schon charakteristische Beispiele angeführt worden sind, besonders gut aus den Vorbereitungen zu der Expedition nach Sizilien, über welche die Meinungen stark geteilt waren. Im Interesse derjenigen, die aus persönlichen oder politischen Gründen das gefährliche Unternehmen durchzusetzen wünschten, galt es die Volksstimmung zu bearbeiten. Man bediente sich, ebenso wie die gegnerische Partei, der Seher und Chresmologen. Alkibiades hielt einen Seher bereit, der aus alten Sprüchen voraussagte, daß die Athener großen Ruhm in Sizilien ernten würden. Nach dem Orakel des Ammon geschickte Gesandte kamen mit dem Spruch zurück, daß die Athener alle Syrakusaner nehmen würden. Ungünstiges wurde aus Furcht verhehlt.² Eins von diesen Orakeln ist uns überliefert nebst der Deutung, die ihm nach dem Scheitern des Unternehmens gegeben wurde.³ Von Dodona kam der Orakelspruch, daß die Athener Sikelia besiedeln würden, und dies trieb zum Unternehmen der Fahrt an; das Orakel wurde aber später dahin gedeutet, daß ein kleiner Hügel dieses Namens vor den Toren Athens gemeint gewesen sei. Nach der Katastrophe wandte sich der Zorn des Volkes nicht nur gegen die Politiker, sondern auch gegen die Chresmologen und Seher, welche ihm auf göttliche Eingebung hin (θείσσαντες) falsche Hoffnungen vorgespiegelt hatten.⁴ Dies ist das wichtigste Beispiel für die verhängnisvolle Rolle des Orakelwesens, doch auch sonst begegnen wir ihm auf Schritt und Tritt in den Nöten des Peloponnesischen Krieges während der Aufklärungszeit, die sich gegen Religion und Aberglauben wandte. Als die Athener die Feinde in ihr Land einrücken und ihre Felder verwüsten sahen, stritten sie sich noch, ob man zum Kampf schreiten solle, und die Chresmologen trugen mancherlei Orakel vor, welche alle zu hören begierig waren.⁵ Beim Ausbruch der fürchterlichen Pest diskutierte man über den Wortlaut eines alten Orakels: ἤξει Δωριακὸς πόλεμος καὶ λιμὸς oder λοιμὸς ἀμ' αὐτῶ. Als entgegen dem Orakel der Pythia, welches das Pelargikon zu bebauen verbot, die in der Stadt zusammengedrängten Menschen sich dort angesiedelt hatten, erblickte man darin den Grund der Not; Thukydides bemerkt aber, daß die Besiedelung im Gegenteil durch die Not veranlaßt worden sei.⁶

Von der Art dieser Seher und Exegeten waren die Männer, welche sich zu Verteidigern des altererbten Glaubens aufwarfen. Der oben S. 786 erwähnte Chresmologe Diopeithes muß ein angesehener Mann gewesen sein, da er ein Wort in dem Streit der Thronprätendenten mitzusprechen hatte;

¹ Diese sehr wichtige Seite des Orakelwesens ist bisher sehr wenig beachtet worden; einiges in dem S. 776 A. 7 zitierten Aufsatz von Radermacher. Es ist richtig bemerkt von F. Staehlin, Das Motiv der Mantik im antiken Drama, RGVV, XII: 1, 1912, S. 184 ff., in bezug auf Aristophanes. Ausführlich entwickelt von Nilsson, Cults etc., S. 124 ff. (delphische

Orakel), S. 130 ff. (anonyme Orakel).

² Plut., Nik. 13. L. Radermacher, Mythos und Sage bei den Griechen, 1938, S. 226 f., weist bei Plutarch, Thes. 24, überlieferten Orakelverse derselben Zeit zu.

³ Paus. VIII 11, 12.

⁴ Thuk. VIII 1.

⁵ Thuk. II 21.

⁶ Ebd. II 54 bzw. 17.

er stand im Ruf, eine Menge alter Sprüche zu wissen und in bezug auf das Göttliche besonders weise und sorgsam zu sein.¹ Er war vielleicht derselbe Mann, der die Asebieklage eingeführt und gegen Anaxagoras in Anwendung gebracht hat (o. S. 767), von Aristophanes als habgierig verhöhnt, aber auch als ein großer Mann bezeichnet wird;² er war ein Freund des Nikias. Nach den zahlreichen Erwähnungen zu urteilen muß er eine sehr bekannte Erscheinung gewesen sein, galt aber als ein bißchen verrückt und scheint sich mit Sühnungen oder mit orgiastischen Kulturen befaßt zu haben.³ Noch berühmter und einflußreicher war Lampon, der uns schon in einer Anekdote über Perikles begegnet ist (o. S. 768). Er stand um die Zeit nach der Mitte des 5. Jahrhunderts ganz im Vordergrund. Er nahm an der Gründung von Thurioi so hervorragenden Anteil, daß er als Oikist der Kolonie galt;⁴ Aristophanes spricht daher von *Θουριομάντις*. Er beschwor den Frieden des Nikias an erster Stelle⁵ und machte einen Änderungsantrag zu dem Volksbeschluß über die eleusinischen Erstlinge, in dem die Schaltung des Hekatombaion, die Abgrenzung der Heiligtümer in dem Pelargikon und das Verbot, dort neue Altäre zu errichten, verordnet wurde; über die Erstlinge von Öl solle der Rat ein Gutachten einreichen.⁶ Er war Exeget, vermutlich *πυθόχρηστος* und nahm an der Speisung im Prytaneion teil.⁷ Kratinos stellt ihn als Freund einer guten Mahlzeit dar, und auch die Komiker Kallias und Lysippos verspotteten ihn.⁸ Neben ihm stand Hierokles, den Aristophanes als Chresmologen verhöhnt⁹ und den Eupolis den König der Orakelsprecher nennt.¹⁰ In dem Volksbeschluß über Chalkis aus dem Jahre 446/45 wird verordnet, daß er bei den von dem Orakel für Euböa angeordneten Opfern behilflich sein soll.¹¹ Da Aristophanes sagt, er habe in Oreos auf Euböa gewohnt, hat man vermutet, daß er in dem Krieg mit dem aufständischen Euböa als Seher diente und zum Lohn ein Kleruchenlos erhielt.¹² Auch er nahm an der Speisung im Prytaneion teil und war demnach Exeget und ein angesehener Mann.¹³ Es gab kluge Leute unter den Sehern, welche die vorhandenen Umstände richtig zu beurteilen und danach ihre Aussagen zu richten verstanden; bei kriegerischen Unternehmungen war dies von entscheidender Wichtigkeit. Solche Männer meint Plutarch, wenn er bedauert, daß nach dem Tod des Stilbides kein erfahrener Seher dem Nikias zur Seite gestanden habe (o. S. 792).

Aus dem Gesagten dürfte zur Genüge hervorgehen, welche Bedeutung sowohl im privaten wie im öffentlichen religiösen Leben die Seher durch

¹ Plat., *Eutyphr.*, p. 4 C., bietet ein Beispiel von der Engherzigkeit der Seher; man bemerke die Worte vom Miasma.

² Aristoph., *Equ.* V. 1085 mit Scholion; *Vesp.* V. 380; *Av.* V. 988.

³ Telekleides fr. 6 Kock; Ameipsias fr. 10 Kock; Phrynichos fr. 9 Kock, *ἄνθρωπος καὶ τὰ θεοῦ καλὰ, βούλει Διοπτέρη μεταδράμω καὶ τύμπανον*.

⁴ Aristoph., *Nub.* V. 332 mit Scholion; *Plut.*, de reip. ger. praec. p. 812 D; *Diodor* XII 10, 4.

⁵ Thuk. V 24, 1.

⁶ IG. I², 76 = SIG.¹, 83 = LS. 4 Z. 47 ff.

⁷ Eupolis fr. 297 Kock; vgl. Suidas s. v. *Θουριομάντις*; vgl. A. W. Persson, *Die Exegeten und Delphi*, Lunds Universitets Årsskrift XIV 22, 1918, S. 40 f.

⁸ Kratinos in den *Δραπέτιδες* fr. 57 Kock; *Athen.* VIII p. 344 E.

⁹ Aristoph., *Pac.* V. 1046 f. mit Scholion.

¹⁰ Eupolis fr. 212 Kock.

¹¹ IG. I², 39 = SIG.³, 64 Z. 64 ff.

¹² U. Köhler, *Athen. Mitt.* I, 1876, S. 188.

¹³ Aristoph., *Pac.* V. 1084; Persson a.a.O.

ihre Kunst erlangen konnten und warum der Konflikt mit der aufklärerischen Strömung gerade auf diesem Gebiete zum Ausbruch kam.

Neben die Opfer und Vogelzeichen treten in der *Anabasis* Träume als sehr bedeutungsvolle Omina. Der Glaube an Träume ist uralt, über die ganze Welt verbreitet und unausrottbar. Er begegnet uns auf Schritt und Tritt bei Homer, Herodot, den Tragikern u. a.; wir haben gesehen (o. S. 694), welchen Beitrag er zu der höheren Schätzung der Seele lieferte. Er blühte auch in dieser aufklärerischen Zeit. Träume brauchen Deutung und dafür standen die professionellen Ausleger, die Seher, zu Diensten. Abgesehen von ihnen interessierten sich auch die Philosophen für das Traumleben, und es begann, in der Literatur erörtert zu werden. Zwar ist es zweifelhaft, ob der bei Xenophon erwähnte Seher Eukleides eine Schrift über dieses Thema verfaßt hat,¹ unter den hippokratischen Schriften gibt es aber eine aus dieser Zeit über die Träume,² und der Sophist Antiphon beschäftigte sich eingehend mit Traumgesichten und Traumdeutungen,³ sogar Aristoteles hat Träume und ihre Deutung behandelt.⁴ Diese Bemerkungen mögen genügen, um zu zeigen, daß Vorzeichen aus Träumen in dieser Zeit populär wie nur je waren. Ein anderes Vorzeichen, das sehr angesehen war und auch heute noch eine Rolle spielt, ist das Niesen; auch diesem hat Aristoteles Beachtung geschenkt.⁵

3. Deisidaimonie und Magie. Der schon gekennzeichneten Art waren die Vorkämpfer der alten Religion in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Sie waren einerseits Fachleute – „Techniker“ möchte man fast die zuletzt Behandelten nennen –, welche sich mit der Regelung der Kulte und der Deutung der Satzungen, mit Orakelsprüchen und Vorzeichen befaßten; gerade die Wichtigkeit der Orakel und Vorzeichen für das praktische Handeln auch in Staatsangelegenheiten verlieh ihnen einen großen Einfluß, der in der alt-hergebrachten Religion und ihren Formen begründet war. Es nimmt daher nicht wunder, daß jene Männer als ihre Verteidiger auftraten. Andererseits waren die Vertreter der alten Religion Staatsmänner und Feldherrn; einige von ihnen benützten die religiösen Überlieferungen und Orakel als Mittel zum Zweck, Nikias aber zum mindesten vertritt den Typus des wirklich gläubigen Mannes. Es muß noch andere desselben Schlages gegeben haben. Vielleicht waren sie unter den Athenern in der Majorität, wenn man nach den Asebieklagen urteilen darf. Die Religion, welche sie vertraten, war kultisch, äußerlich, und die Hauptsache dabei war, einen Einblick in die Zukunft zu tun – eine Neigung der Menschen, welche auch die höchste Bildung

¹ Xenoph., *Anab.* VII 8, 1, τοῦ τὰ ἐνύπνια ἐν Λυκίῳ γεγραφότος, so die schlechteren Hss., die besseren haben ἐνυκία.

² Buch IV von der Schrift *περὶ διαίτης*, *Littre* VI S. 641 ff.

³ Antiphon fr. 78–80 Diels, gelegnet von Nestle a. a. O. S. 389.

⁴ Aristot. *περὶ ἐνυπνίων* p. 458 ff., *περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* p. 462 ff. Der Artikel von Hopfner in *PW.* berücksichtigt zu wenig die Behandlung der Traumercheinungen bei den Philosophen, die da-

von zeugt, wie ernst der Traumglaube war. Das Thema verdiente eine tiefgreifende Neubehandlung, die seiner Bedeutung sowohl für die Philosophie wie für die Religion gerecht würde.

⁵ Bei Homer o. S. 166; vgl. den in der *Anabasis* erzählten Vorfall, o. S. 790. Aristot., *Probl.* 33, 7 p. 962 A, διὰ τί τὸν μὲν πταρμὸν θεὸν ἡγοῦμεθα εἶναι, τὴν δὲ βῆχα ἢ τὴν κόρυζαν οὐ; *Hist. anim.* I 11 p. 492 B, σημειῖον οἰωνιστικὸν καὶ ἑρὸν μόνον τῶν πνευμάτων.

nie unterdrücken kann, wie viel berechtigte Kritik sich auch gegen die Weisungen und ihre Methoden wendet. Diese Kritik drängt aber schließlich die Wahrsagekunst in das Gebiet des Unerlaubten, der Magie ab, dem sie sich auch in der Antike immer mehr nähert. Bezeichnend ist die Bedeutungsverschiebung des Wortes *δαισιναιμων*; Xenophon braucht es z. B. von Agilaos, den er als ein Muster von Frömmigkeit hinstellt; bei Theophrast hat das Wort aber einen durchaus ungünstigen Nebensinn und nähert sich dem Gebiet des Aberglaubens.¹ Nikias war der Typus eines *δαισιναιμων* im guten Sinn, doch schon mit jener Neigung zum Übertriebenen, die schließlich auf den ganzen Wortsinn abfärbte. Diese Bedeutungsverschiebung kommt daher, daß der Mann aus dem Volk in seinem Leben wenig oder nichts mit den großen Göttern und mit deren Riten, die von den Priestern besorgt wurden, zu tun hatte; er war meistens ein passiver Teilnehmer. In seinen eigenen Angelegenheiten wandte er sich an kleinere Götter, die ihm näher standen, und statt sich mit den staatlichen Riten abzugeben, befriedigte er seinen Sinn für das Rituelle durch die tausend abergläubischen Bräuche, die im Umlauf waren. Geheimkulte und neue Kulte übten auch ihre Anziehungskraft auf ihn aus. Die Charakterisierung des *δαισιναιμων* bei Theophrast ist so treffsicher und bezeichnend, daß sie hier in Gänze Platz finden soll.² Zwar schrieb Theophrast sie ein wenig nach der hier gesteckten Zeitgrenze nieder; es ist jedoch sicher, daß die Geistesverfassung, die er so meisterhaft schildert, samt allen Einzelheiten auch für eine etwas frühere Periode gültig ist.

„Die *δαισιναιμονία* dürfte erweislich eine Feigheit vor dem Geisterreich sein, der *δαισιναιμων* aber etwa von folgender Art. Bei – – (*ἐπιχρώνῃν*, korrupt) nimmt er eine Handwaschung und Besprengung mit Weihwasser vor und geht sodann mit Lorbeer im Munde, nicht anders, diesen Tag über umher. Und wenn ein Wiesel über seinen Weg läuft, so geht er nicht eher weiter, bis ein anderer die Strecke bis dorthin zurückgelegt oder er selbst drei Steine über den Weg geworfen hat. Sieht er eine Schlange in seinem Haus, so ruft er, falls es ein Pareias ist, Sabazios an, ist es aber eine ‚Heilige‘, so errichtet er an Ort und Stelle sofort ein Heroon. Und die Salbsteine an den Kreuzwegen übergießt er beim Vorbeikommen mit Öl aus einem Fläschchen, fällt auf die Knie und betet sie an, ehe er sich entfernt. Hat eine Maus einen Mehlsack durchgenagt, so geht er zum Exegeten und fragt an, was zu tun sei. Und wenn der ihm antwortet, er möge ihm den Lederarbeiter zum Zuflicken geben, dann hört er nicht darauf, sondern kehrt um und nimmt eine Reinigungszeremonie vor. Auch liebt er es, häufig an seinem Haus Reinigungsbräuche zu vollziehen unter dem Vorwand, ein Hekatezauber (*Ἑκάτης ἐπαγωγὴν*) sei ihm angehext worden. Und falls Eulen schreien, wenn er unterwegs ist, so schrickt er zusammen und geht nicht anders weiter als mit einem ‚Athena hat die Macht‘ (*Ἀθηνᾶ κρείττων*). Weder ein Grabmal betritt er, noch entschließt er sich, zu einem Toten oder zu einer Wöchnerin

¹ Xenoph., Ages. 11, 8; über die Bedeutungsverschiebung des Wortes H. Bolkestein, Theophrastos' Charakter der *Deisidaimonia*, RGGV. XXI: 2, 1929, S. 3 ff.; P. J. Koets, *Δαισιναιμονία*, Diss. Utrecht

1929, nimmt die Schriftsteller bis in die Spätzeit einzeln durch.

² Theophr., Char. XVI; Übersetzung nach der Ausgabe der philologischen Gesellschaft zu Leipzig 1907, S. 133 f.

zu kommen, sondern sagt, sich nicht erst zu beflecken, sei, was ihm fromme. Und an jedem Vierten und Siebenten des Monats beauftragt er seine Leute, Wein zu kochen, geht aus und kauft Myrten, Weihrauch und Opferkuchen, kehrt zurück und bekränzt seine Hermaphroditen den ganzen Tag lang. Wenn er einen Traum gehabt hat, begibt er sich zu den Traumdeutern, zu den Wahrsagern, zu den Vogelschauern, um zu fragen, zu welchem Gott oder zu welcher Göttin er zu beten habe, und um sich einweihen zu lassen, begibt er sich zu den Orpheotelestes. Auch zu den Leuten, die am Meer eifrig Besprengungen vornehmen, darf man ihn zählen, und zwar begibt er sich jeden Monat dorthin mit seiner Frau – hat aber seine Frau keine Zeit dazu, mit der Amme – und den Kindern. Und erblickt er einmal einen mit Knoblauch Bekränzten von denen auf den Dreiwegen, so wäscht er sich, nach Hause zurückgekehrt, vom Kopf bis Fuß, läßt Priesterinnen rufen und gibt Auftrag, ihn mit einer Meerzwiebel oder einem jungen Hund zu entschöhnen. Sieht er aber einen Geisteskranken oder Fallsüchtigen, so schaudert er und spuckt sich in den Bausch des Gewandes.“

Vieles, wohl das meiste von dem, was in dieser Schilderung erwähnt wird, gehört zu den kultischen Riten; damit vermischen sich abergläubische Vorstellungen der gewöhnlichen Art. Es bestand in der griechischen Religion nicht die glatte Scheidung, die wir zwischen Religion und Aberglauben machen; daher ist das Wort „Aberglaube“ hier etwas irreführend; der Unterschied zwischen *θεοσέβεια* und *δαισιδαιμονία* war kein Wesensunterschied, sondern er lag in der Übertreibung, dem Zuviel. Deswegen konnte das letztere Wort, das einmal in gutem Sinn gebraucht wurde und dem ersteren gleichkam, schließlich diejenige Bedeutung annehmen, die wir mit „Aberglauben“ wiedergeben. Der Mann, den Theophrast uns vorführt, gehört gerade nicht der unteren Schicht der Gesellschaft an, sondern den bürgerlichen Kreisen, aus denen sich die neue Komödie ihre Typen holte. So ist diese Schilderung sehr bedeutsam, nicht nur hinsichtlich des Aberglaubens, sondern auch der Religionsauffassung und religiösen Haltung gewisser Kreise.

Ein wertvolles Zeugnis für den Zauber- und Aberglauben der archaischen Zeit ist der homerische Hymnus an Demeter. Die Göttin sagt V. 228 ff.:

οὐτ' ἄρ' ἐπηλυσίη δηλήσεται οὐδ' ὑποτάμνον·
οἷδα γὰρ ἀντίτομον μέγα φέρτερον ὑλοτόμοιο,
οἷδα δ' ἐπηλυσίης πολυτήμονος ἐσθλὸν ἐρυσμόν.¹

Das berüchtigte Zauberrad, auf dem die Iynx festgebunden wurde, wird schon von Pindar erwähnt; er gebraucht das Wort Iynx bereits metaphorisch; vielleicht wird es durch eine geometrische Terrakottarad mit elf daraufsitzen- den Vögeln dargestellt (s. Bd. II S. 309 A. 5). Der Glaube an Spukgestal-

¹ Der Sinn der Wörter ist nicht zweifelhaft. *ἐπηλυσίη* ist gleichzusetzen *ἐφοδοί* – *ἡρώων* oder *Ἐκάτης* – (o. S. 183; vgl. Hymn. hom. im Merc. V. 37 und Suidas s. v.), nur ist die Vorstellung hier auf die kinderraubenden Dämonen (o. S. 725, u. 225 f.) zu beziehen. *ὑλότομον* und *ὑποτάμνον* bezeichnen magisch oder medizinisch wirk-

same, schädliche Pflanzen; *ἀντίτομον* ist einfach „Gegengift“; vgl. das *μῶλυ*, das Hermes dem Odysseus zum Schutz gegen die Zauberkünste der Kirke gibt (x 305). Vgl. A. Delatte, *Herbarius*, *Bibl. de la faculté de philos. et lettres de Gand*, LXXXI, 1938, S. 6. Die Kröte *ἐπηλυσίης* *ἐχμα*, Hymn. Hom. in Merc. V. 37.

ten, Empusa, Lamia, und an den Bösen Blick war allgemein und blühte nicht nur in den Ammenstuben. Aristophanes erwähnt die Empusa ein paar-mal.¹ Von einem Mimos des Sophron mit dem Titel: αἰ τὰν θεᾶν φαντι ἐξε-
λᾶν, sind einige Verse in einem Papyrus erhalten.²

In seiner Botanik berichtet Theophrast einiges über den Aberglauben in bezug auf gewisse Pflanzen.³ Er bezeichnet das, was über die zum Wohle des Körpers und zum Schutz des Hauses verwendeten Amulette und ἀλεξι-
φάρμακα berichtet wird, als einfältig und unglaublich, und fährt fort: nach Hesiod und Musaios ist die τριπόλιον genannte Pflanze nützlich für allerlei; sie wird daher nachts ausgegraben, nachdem man ein Zelt aufge-
schlagen hat. Das ist eine allbekannte Methode, die z. B. auch für das Aus-
graben von Alraunen vorgeschrieben wird. Das ἀντίρρινον soll zum Ruhm verhelfen, wenn man sich damit salbt, und Ruhm gewinnt man auch, wenn man sich mit den Blüten des ἐλειόχρυσος bekränzt, die zugleich gegen Schlangen-
gebisse und Brandwunden helfen. Lehrreich ist die Erwähnung des Hesiod und des Musaios in diesem Zusammenhang; es waren also Kräuterbücher und Alexipharmaka unter diesen ehrwürdigen Namen im Umlauf.

Wir wenden uns nun einem älteren Schriftsteller zu, dem Manne, der in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts die Schrift über die heilige Krankheit verfaßte und der vielleicht Hippokrates selbst war.⁴ Mit einer gewissen Erleichterung wendet man sich von den überhitzten und überspitzten intel-
lektualistischen Diskussionen der Aufklärer zu dieser Schrift; atmet man doch hier eine frischere Luft und vernimmt die Stimme eines Mannes, der ein gesundes Urteil besitzt und ein erfahrener Menschenkenner ist. Er ge-
währt zudem einen Einblick in die Tiefe der Volksseele und die dunkle Unter-
schicht der Religion. Ob er selbst einen positiven Glauben an die Götter hatte, ist wohl zweifelhaft; jedenfalls ist er einzig in seiner Art, denn er bekundet eine geläuterte Gottesvorstellung als praktisches Postulat der Gottesver-
ehrung, nicht nur als Ausgangspunkt der kritischen Auseinandersetzung. Das erste Kapitel der Schrift sollte von jedem gelesen werden, der die reli-
giöse Lage jener Zeit verstehen will, ist aber bisher zu wenig beachtet wor-
den, da das Werk nicht zu den großen Denkmälern der schönen Literatur ge-
zählt wird.⁵ In Wirklichkeit ist sie viel interessanter und auch viel er-
freulicher als vieles andere. Sie kommt nicht recht zur Geltung, wenn man sie zerpfückt, um Belege für Einzelheiten herauszuholen; hier kann sie freilich nur stark gekürzt mit eingestreuten Zwischenbemerkungen referiert werden.

¹ H. Herter, Böse Dämonen im früh-griech. Volksglauben, Rhein. Jahrb. f. Volkskunde I, 1950, S. 112 ff., stoffreich und gelehrt. Aristoph. Ran. V. 293; Eccl. V. 1056.

² Siehe Bd. II S. 208 f. mit A. 1 u. 2. S. 205.

³ Theophr., Hist. plant. X 19.

⁴ Für die Echtheit tritt ein M. Pohlenz, Hippokrates, 1938, S. 79.

⁵ Der Text ist leicht zugänglich in Wilamowitz' Griech. Lesebuch: I 2, 1902, S. 270 ff.; Oeuvres d'Hippocrate par E. Littré, VI, 1849, S. 352 ff. Dieselben Anschauungen kehren kürzer wieder in

der Schrift περί ἀέρων, ὕδατων, τόπων, die von demselben Verfasser herrührt; W. Nestle, Hippocratica, Hermes LXXIII, 1938, S. 1 ff., weist die Erweiterung des Begriffs θεῖον auf die gesamte φύσις nach; es gibt ein θεῖον und δαιμόνιον nur im Sinne eines nicht von Menschen verursachten Naturvorganges. Die Ärzte bekämpften die Religion nicht; Hippokrates stiftete für Delphi die Statue eines von ihm geheilten Schwindsüchtigen, Paus. X 2, 6, die Inschrift der Basis ist wiedergefunden worden, Pomtow, Klio XV, 1918, S. 303 ff.

Die sogenannte heilige Krankheit (die Epilepsie) ist nicht göttlicher oder heiliger als andere, sondern hat wie diese natürliche Ursachen; nur insofern kann sie göttlich scheinen, als das menschliche Verständnis ihr hilflos gegenübersteht. Die ersten, welche sie göttlich nannten, waren Leute wie die jetzigen Magier, Reiniger, Agyrten und Scharlatane, die ihre Unwissenheit und Hilflosigkeit unter dem Vorwand der Göttlichkeit der Krankheit verhüllten. Sie wenden Reinigungen und Zaubersprüche an, verbieten Bäder und eine Reihe von Speisen und anderes. Unter diesen Verboten finden sich bekannte Regeln des Volksaberglaubens: man soll nicht ein schwarzes Kleid tragen, weil es an den Tod erinnert, nicht Fuß auf Fuß setzen oder Hand auf Hand legen, weil das hinderlich ist (vgl. o. S. 114). Wenn die Enthaltensamkeit von derartigen Dingen und Speisen hilft, fährt der Autor fort, so ist nicht der Gott die Ursache, sondern jene Speisen sind an sich nützlich oder schädlich. Wer durch Reinigungen und Zauberkünste imstande ist, ein solches Leiden zu heilen, wäre auch imstande, andere Leiden hervorzurufen; also könne es keinen Platz für ein göttliches Eingreifen geben. In Wirklichkeit reden jene Leute nicht von Frömmigkeit, sondern von Unfrommheit und zeigen, daß Götter nicht existieren; ihre angebliche Frömmigkeit gegen das Göttliche ist unförmlich und unheilig. Wer behauptet, den Mond herabziehen, die Sonne verfinstern, Sturm oder Windstille, Regen oder Dürre hervorrufen, das Wasser oder die Erde unfruchtbar machen und dergleichen tun zu können, sei es durch Weihen oder anderes, ist unförmlich und glaubt, daß Götter nicht existieren oder, wenn sie existieren, nichts vermögen, falls nämlich die Macht des Göttlichen von Menschen bezwungen und versklavt werden kann. Wenn der Kranke brüllt oder τὰ δεξιὰ στᾶται (der Sinn dieser Wörter ist unklar), behaupten sie, die Göttermutter bewirke das; wenn er wiehert, Poseidon; wenn er kreischt wie ein Vogel, Apollon Nomios; wenn Schaum aus seinem Mund hervordringt und er mit den Füßen zappelt, Ares. Wenn er nachts schreckliche Träume hat, Schreckensgestalten sieht und aus dem Bett hinausspringt, sagen sie, es handle sich um Erscheinungen und Angriffe der Hekate und der Heroen. Die Reinigungen und Zaubersprüche sind unförmlich und ungöttlich, sie reinigen nämlich die Kranken, als wären diese Befleckte und Rachegeister (δῆλαστορες) oder von Menschen Verzauberte oder hätten etwas Frevelhaftes begangen; sie sollten das Umgekehrte tun, die Kranken in die Tempel tragen und zu den Göttern beten. Die Reinigungsprodukte vergraben sie in die Erde oder werfen sie ins Meer oder tragen sie ins Gebirge, wo niemand sie anrühren oder auf sie treten kann. Wenn der Gott die Ursache ist, sollten sie sie in den Tempel tragen und dem Gott darbringen. Denn der Körper eines Menschen wird nicht durch einen Gott verunreinigt – das Gebrechlichste von dem Heiligsten –, sondern wenn jemand durch irgendeinen befleckt worden ist, wird er eher vom Gott rein und heilig gemacht. Das Göttliche reinigt und heiligt die größten Fehltritte und Unfrommheiten; die Menschen grenzen die Heiligtümer der Götter ab, damit niemand, außer wer rein ist, eintrete, und wenn die Menschen diese Bezirke betreten, besprengen sie sich, nicht weil sie befleckt werden, sondern um die Befleckung, die sie schon vorher haben mögen, zu entfernen.



Abb. 8. Ostrakon mit Fluchinschrift

Es ist zwar ein Spezialfall, der zu den Ausführungen des Hippokrates Anlaß gegeben hat, wir finden hier aber den ganzen Apparat der Zauberei und Reinigungen wieder, die oben beschrieben wurden. Wir finden ferner einen stark entwickelten Zauberglauben, der die Himmelskörper und die Elemente zu bezwingen sich anheischig macht, genau so wie er uns aus der späteren Literatur vertraut ist. Daß er damals gang und gäbe war, beweist Aristophanes, bei dem Strepsiades die Absicht äußert, eine thessalische Zauberin zu kaufen, um den Mond herabzuziehen und einzuschließen,¹ und bei dem die Nekyomantie erwähnt wird. In diese wüsten Zaubereien werden auch die großen Götter hineingezogen dadurch, daß verschiedene Äußerungen auf sie zurückgeführt werden.

Das abergläubische Treiben, das der oben zitierte Autor in diesem besonderen Fall beschreibt, war allgemein verbreitet, und fand nicht nur bei Krankheiten Anwendung. Dafür zeugen die strengen Strafen, die Platon in den Gesetzen den Zaubernern androht. Wer die Seelen der Verstorbenen hinaufbeschwören zu können behauptet, wer die Götter durch die Zaubermacht von Opfern, Gebeten und Beschwörungen zu bezwingen vorgibt und Privatpersonen, ganze Familien und Städte gänzlich zu vernichten versucht, soll eingesperrt und nach seinem Tode unbegraben zum Unrat geworfen werden.² An einer anderen Stelle spricht Platon von dem Schadenzauber, der durch allerlei Künste, Beschwörungen und Flüche (*καταδέσεις* d. h. Fluchtafeln) bewirkt wird, und von Wachspuppen, die man an den Türen, Dreiwegen und Gräbern sieht.³ Mit solchen Künsten gaben sich auch die im „Staat“ erwähnten Bettelpriester ab, welche sich anheischig machten, nicht nur von Strafen für begangenes Unrecht loszusprechen, sondern auch für geringen Lohn Schaden zuzufügen und durch Beschwörungen die Götter sich dienstbar zu machen. Daß sie sich auf Homer und Hesiod beriefen und Bücher des Orpheus und Musaios vorwiesen, gehörte zum Geschäft und sie suchten auf diese Weise ihren unheimlichen Praktiken durch anerkannte Autoritäten ein besseres Ansehen zu verschaffen.⁴

Aus all diesem ergibt sich ein ganz anderes Bild als die gewöhnliche Vorstellung, daß die klassische Blütezeit Griechenlands in glücklicher Freiheit von Aberglauben und Zaubereien gelebt habe. In Wirklichkeit waren diese Dinge verbreitet und saßen sehr tief. Jene geläufige Vorstellung kommt daher, daß die hohe Literatur wenig Anlaß hat, diese Unterschicht des Glaubens zu erwähnen außer in Verbindung mit mythischen Zaubereien wie Medea, und diese sind nicht griechischer Abstammung. Bei Aristophanes finden sich, wie gesagt, Andeutungen in dieser Richtung, und die Popularität der Hekate, der Göttin allen Spuks und Zaubers, in seinen Komödien, gibt einen nicht mißzuverstehenden Fingerzeig. Daß der Zauberglaube nicht nur in der Volkstiefe verbreitet war, sondern auch die gute Gesellschaft ergriffen hatte, zeigen gewisse Denkmäler, deren Bedeutung für diese Zeit lange nicht recht gewürdigt wurde, die Fluchtafeln.⁵ Schon Wünsch hat

¹ Aristoph., Nub. V. 749 ff. Die Magie in der Tragödie Eitrem, Symb. Osl. XXI, 1941, S. 45 ff.

² Plat., de leg. X p. 909 B; vgl. p. 908 D.

³ Ebd. XI p. 933 A ff.

⁴ Plat., de rep. II p. 364 C ff.; vgl. o. S. 696f.

⁵ R. Wünsch, Tabellae defixionum, Appendix zu IG. III 3¹; dem 5. Jahrh. wird

in seiner großen Ausgabe der attischen Tafeln eine dem fünften und eine ganze Reihe dem 4. Jahrhundert zugeschrieben; ihr Gebrauch geht aber noch höher in die alte Zeit hinauf.¹ Eine der auf dem Begräbnisplatz bei Selinus gefundenen Fluchtafeln wird um 450 v. Chr. datiert.² Andere, die derselben Zeit zugeschrieben werden, stammen aus Kamarina.³ Von den auf dem Kerameikos in Athen gefundenen Fluchtafeln werden eine (Nr. 1) in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts, andere ins 4. datiert.⁴ Das Alter nach den Schriftformen zu bestimmen ist untunlich;⁵ in betreff einer bei den Gräbungen auf der Agora zu Athen gefundenen Fluchtafel, auf der der Name der Pherephatta zu lesen ist, kommt das Indizium hinzu, daß sie in einer Schicht, die der Zeit um 400 v. Chr. entstammt, gefunden ist.⁶ Dadurch wird bestätigt, daß eine Verfluchung, die auf der Innenseite einer Scherbe einer attischen schwarzgefirnißten Schale eingeritzt ist, 'Αριστίωνι ἐπιτίθημι τεταρταῖον ἐς Αἶδα, (Abb. 8) dem 5. Jahrhundert angehört, höchstens dem Anfang des 4.⁷ Durch die Erwähnung bekannter Persönlichkeiten erhalten wir aus athenischen Fluchtafeln wertvolle Aufschlüsse, sowohl in bezug auf die Zeit wie auch in bezug auf die sozialen Schichten, welchen die Tafeln entstammen. Wilhelm hat bereits solche Beziehungen ermittelt und

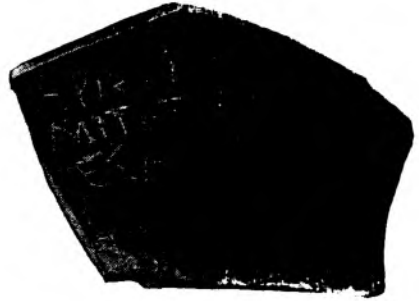


Abb. 8. Ostrakon mit Fluchinschrift

Nr. 26 (unsicher, zurückgenommen, Berl. philol. Wochenschrift 1907, S. 1576), dem 4. Nr. 28, 47–50, 51, 87, 89, 107, 167 zugeschrieben. E. Ziebarth, Neue attische Fluchtafeln, Nachrichten Ges. d. Wiss. Göttingen 1899, S. 105 ff.; H. W. Stryd, Eph. arch. 1903 S. 55 ff. A. Κερამεικος, 'Ο ἀποτυμπανισμός, 1923, S. 111 ff. R. Münsterberg, Drei attische Fluchtafeln, Wissenschaftl. Mitteil. aus Bosnien und der Herzegovina X, 1907, S. 375 ff. A. Audollent, Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas, Diss. Paris 1904. Inscr. graecae Siciliae et infimae Italiae ad ius pertinentes, ed. A. Olivieri ed A. Arangio-Ruiz, 1925, S. 160 ff.; E. Gabrici, Il santuario della Malophoros a Selinunte, Mon. ant. XXXII, 1927, S. 385 ff. W. Rabehl, De sermone defixionum atticarum, Diss. Berlin 1906, schreibt die Hauptmasse dem 4., keine dem 5. Jahrh. zu; vgl. die Besprechung von Wünsch, Berl. philol. Wochenschrift 1907, S. 1574 f. E. Kagarow, Form und Stil der griech. Fluchtafeln, AfRw. XXI, 1922, S. 494 ff.; das dort A. 1 angekündigte Werk ist inzwischen erschienen: Griech. Fluchtafeln, Eos, Suppl. Bd. 4, 1929. Vgl. Bd. II S. 210 51 H. d. A. V, 2, 1 2. A.

A. 3. Bibliographie von Preisendanz, Archiv f. Papyrusforschung, IX, 1928, S. 119 ff.

¹ Dies schließt R. Münsterberg, Zu den attischen Fluchtafeln, Österr. Jahresh. VII, 1904, S. 141 ff., aus dem Fragment des Magnes, fr. 4 Kock, ὀνειρομάντεσιν ἀναλύταις, indem er die Tafel, Eph. arch. 1903 S. 57 Nr. 5, heranzieht, καταδωκαὶ οὐκ ἀναλύω. Der Schluß ist nicht sicher, ἀναλύω wurde bezüglich des Entzauberns überhaupt verwendet, s. Hesych s. v. περικαθαίρειν.

² Not. d. scavi, 1944–45, S. 169 f.; L. Robert, Rev. ét. gr. LXII, 1950, Bull. épigraph. S. 99.

³ SEG., IV, 29–30; 31 aus dem 2. Jahrh.

⁴ Kerameikos, III, 1941, S. 89 ff. von W. Peek.

⁵ Siehe darüber A. Wilhelm, Über das Alter einiger attischer Fluchtafeln, Österr. Jahresh. VII, 1904, S. 105 ff.

⁶ Hesperia X, 1941, S. 6.

⁷ Sie kam mit der Sammlung Kinch in das Nationalmuseum von Kopenhagen, Inv. 7727; über den Fundort liegt keine Nachricht vor, vermutlich war er Rhodos, wo Kinch seine Sammlung zusammenbrachte. Ich verdanke Herrn Professor K. Friis Johansen die Erlaubnis zur

noch andere Tafeln dem 4. Jahrhundert zugewiesen (S. 801 A. 5). Auf der Tafel Nr. 24 bei Wünsch treten Eupheros und Aristoteles auf, Brüder des Politikers Kallistratos, der im Jahre 361 verurteilt wurde, und ein Phokion, der vielleicht der bekannte Staatsmann ist. Die Tafel gehört auf Grund der Erwähnung des Euthemon, der im Jahre 368/67 einen Antrag über die Rechenschaftsablegung der Demarchen stellte, in die Zeit vor der Mitte des Jahrhunderts. Die Namen Kallias und Hipponikos auf der Tafel Nr. 65 weisen auf das berühmte und reiche Haus des Daduchen. Schließlich hat Wilhelm aus den Namen scharfsinnig erwiesen, daß die Tafel Nr. 103 aus Piräus sich auf Männer bezieht, die im Jahre 323/22 Trierarchen waren oder sonst irgendwie mit dem Seewesen zu tun hatten; auch Pasion, der Enkel des bekannten Bankiers, kommt vor. Die Verfluchung wurde veranlaßt durch einen Rechtsstreit in diesem oder dem folgenden Jahr, der irgendeine Angelegenheit der Flotte betraf. In einer von Ziebarth herausgegebenen Tafel¹ begegnen die berühmten Namen Demosthenes und Lykurgos. Der erstere erscheint nochmals auf einer weiteren Tafel² zusammen mit einer Anzahl von etwa hundert andern Namen, unter denen hervorragende Männer erscheinen wie Demophilos, der Ankläger des Aristoteles und des Phokion, der Redner Polyuktos, Demeas, ein Verwandter des Redners Demades, Demokrates und Kalliphanes, beide Schiedsrichter im Jahre 325, Xenokles, Trierarch im Jahre 334/5, Strombichos, Trierarch im Jahre 357. Die Identifizierungen sind gesichert durch das Hinzusetzen des Demotikon.

Auf die Formeln dieser Verfluchungen ausführlich einzugehen, erübrigt sich hier, da dies nicht ohne Hinzuziehung der hellenistischen Tafeln geschehen kann; es mag nur bemerkt werden, daß das gebräuchliche Verb *καταδέω* ist, daß Hermes Chthonios und Hekate Chthonie, die oft erwähnt werden, schon auf der Tafel Nr. 107, welche dem Anfang des 4. Jahrhunderts angehört, angerufen werden und daß in Nr. 89 nach bekanntem Brauch einzelne Glieder und sogar die Seele gebunden werden; vgl. ferner Nr. 51 *ψυχή, νοῦς, θυμός*, 50, *γλῶττα καὶ νοῦς*. Dies hängt damit zusammen, daß die Tafeln zum großen Teil Prozeßflüche sind, welche die Gegner lahmzulegen beabsichtigen. Die Tafeln wurden in Gräber niedergelegt, wodurch sich die Auswahl der Götter erklärt; es handelt sich also um Schadenzauber mit Hilfe der Unterirdischen. Auf den Tafeln aus dem Demetertempel in Knidos werden Demeter Kore und Pluton, bzw. die Götter bei Demeter angerufen.³

Daß die Tafeln dem alten Brauch des Fluchens entstammen, hat Wünsch sehr richtig erkannt.⁴ Solche feierlichen Flüche wurden besonders dann

Veröffentlichung und die angeführten Auskünfte. Die Scherbe stammt von einer Schale mit niedrigem Ringfuß, von dem ein kleines Stück bewahrt ist. Es ist nicht zu entscheiden, ob die Schale bemalt war; Ton und Firnis sind gute attische Arbeit. Eine genaue Datierung ist schwierig, da Technik und Formgebung nicht genügenden Anhalt bieten. Das Stück scheint jedenfalls nicht jünger zu sein als die erste Hälfte des 4. Jahrh., nichts steht einer Datierung in den letzten Teil des 5. ent-

gegen. Dafür sprechen die Formen der Buchstaben, die recht altertümlich zu sein scheinen.

¹ Ziebarth a. a. O. S. 108 Nr. 2.

² E. Ziebarth, Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euboia, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1934, S. 1022 ff., Nr. 1 B.

³ Wünsch in IG. a. a. O. praef. p. X ff.

⁴ A. a. O. S. II, mit besonderer Berufung auf den feierlichen Fluch, Sophokl., El. V. 110 ff. E. Ziebarth, Der Fluch im griech. Recht, Hermes XXX, 1895, S. 57

inschriftlich festgehalten, wenn man bei der Sanktionierung von Verträgen und Gesetzen die Götter als Rächer von Zuwiderhandlungen anrief. Als ein altes Beispiel solcher Flüche sind die sog. *dirae Teiae*¹ anzuführen, welche an den Festen der Anthesterien, der Herakleen und der Dia feierlich verkündet wurden; sie erwähnen keine Götter, sondern rufen einfach Verderben über den Zuwiderhandelnden und sein Geschlecht herab. Bezeichnenderweise beginnen sie mit der Verfluchung dessen, der gegen die Gemeinde oder einen Einzelnen *φάρμακα δηλητήρια* macht, worunter Zaubermittel zu verstehen sind; denn ein ganzes Volk vergiftet man nicht. Es ist sehr natürlich, daß im Fluch wie im Eid die Götter als Rächer angerufen werden, was auch später regelmäßig der Fall ist. Mit den Fluchtafeln hat es jedoch eine besondere Bewandnis; es werden ausschließlich unterirdische Götter angerufen, weil die Tafeln ja in Gräber niedergelegt werden. Sie dienen als Zaubermittel, und zwar als Totenzauber, der der damals nicht unbekannten Nekyomantie verwandt ist. Daß Fluchtafeln im fünften Jahrhundert, vielleicht zufällig, nur spärlich vorkommen, im vierten in großer Zahl auftreten, wollte Wünsch mit einem Hinweis darauf begründen, daß im vierten Jahrhundert die chaldäische Astrologie in Athen Eingang fand: Blei ist das Metall des Kronos. Das ist unglaublich, denn Bleitafeln wurden damals auch für Briefe verwendet; Blei war in Athen zu haben, es ließen sich leicht Zeichen darauf einritzen, und man brauchte eben für diesen Zweck ein dauerhaftes und zugleich leicht zu behandelndes Material.² Viel einleuchtender ist Wunschs Hinweis darauf, daß die Schreibkunst im vierten Jahrhundert viel verbreiteter als im fünften war. Es kommt aber noch etwas sehr Wichtiges hinzu. Viele und gerade die interessantesten Tafeln sind Prozeßflüche. Das zunehmende Auftreten der Fluchtafeln hält mit der Ausartung der Demokratie und dem Treiben der Sykophanten und Politiker in der Zeit der extremen Demokratie gleichen Schritt. Als Totenzauber hängt es auch mit der Zunahme des Glaubens an die Unterwelt und ihre Strafen zusammen, worauf noch zurückzukommen ist (u. S. 815 ff.).

Wichtig ist die Beobachtung, welchen Schichten der Gesellschaft die Tafeln entstammen. Wir begegnen dabei kleinen Leuten wie Handwerkern, Hökern, Köchen, aber auch einer Reihe leitender Männer. Die Aussteller der Fluchtafeln kennen wir nicht, müssen sie aber in denselben Kreisen suchen, welchen die Verfluchten angehören. Der Schadenzauber war also keineswegs auf das niedere Volk beschränkt, sondern griff auf die höchsten Kreise über. Man darf sich nicht dadurch beirren lassen, daß zwei Tafeln mit der goldäufigen Formel: *Θεοί, τύχη ἀγαθῇ*, anfangen,³ welche der Rachedurstige mit gutem Gewissen verwendet. Zum Bereich des Buchstabenzaubers gehört die linksläufige Schrift und die Umstellung von Buchstaben. Die Formel, mit welcher die neuerdings von Ziebarth herausgegebene Tafel anfängt, die so viele bekannte Namen erwähnt, ist bezeichnend: *καταδῶ, κατορύττω, ἀφανίζω*

ff. R. Heim, *Incantamenta magica*, N. Jahrb. f. Philol., Suppl. XIX, 1893, S. 463 ff., Sammlung der Beschwörungen, trägt nichts für die ältere Zeit bei.

¹ IGA. 497 = SGDI. 5632. Vgl. K. Latte,

Heiliges Recht, 1920, S. 68 mit A. 18.

² Vgl. Münsterberg a. a. O.

³ IG. III App. Nr. 158; Eph. arch. 1903 S. 57 Nr. 5.

ἐξ ἀνθρώπων. Man beginnt damit, dem Verfluchten Körper und Sinn zu „binden“, damit er unschädlich gemacht werde, dann sendet man ihn zur Unterwelt und tilgt ihn aus der Gesellschaft der Menschen. Die oben (S. 801) erwähnte Scherbe, welche zu den ältesten erhaltenen Fluchtafeln gehört, ist ganz gemeiner Schadenzauber, der Krankheit und Tod über jemanden verhängen will. Das zeugt von einer Verwilderung der Gesinnung, die vielleicht mehr durch die politischen als durch die religiösen Verhältnisse verschuldet wurde, aber auch von der Macht der Zauberei und des Totenglaubens, der Deisidaimonie im modernen Sinn des Wortes, in dieser Zeit.

4. Reflexe des Individualismus in der Religion. Die alte Religion Griechenlands war an die Gesellschaft gebunden, an die Familie und das Geschlecht, an den Staat und seine Unterabteilungen. Der Mensch wurde in den Kreis seiner Götter hineingeboren. Unter den vielen bedeutungsvollen neuen Anläufen, welche in der archaischen Zeit aufkamen, war auch eine Strömung, die sich an das Individuum wandte und es auf Grund eines gemeinsamen Glaubens mit anderen zusammenschloß. Der Sieg der Staatsgötter im Perserkrieg ließ diese Strömung wieder in den Hintergrund treten und verstärkte die Bindung der Religion an den demokratischen Staat, welcher die Ansprüche des Geschlechterstaates auf absolute Unterordnung des Individuums ohne dessen natürliche Grundlage übernahm. Die Bedürfnisse und Ansprüche des Individuums konnten aber auf die Dauer nicht unterdrückt werden; sie lebten fort und brachen in der folgenden Aufklärungsperiode mit der Gewalttätigkeit eines alles mit sich fortreißenden Regensturms hervor. „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der Seienden, wie sie sind, der Nicht-Seienden, wie sie nicht sind“, lautet der berühmte Leitsatz des Protagoras. Das Individuum war erwacht, es brauchte aber nicht nur auflösende Kritik, sondern auch Glauben. Die Religion wurde angegriffen und kritisiert, wurzelte aber noch fest in den Seelen der vielen, die etwas brauchten, woran sie glauben und auf das sie hoffen konnten. Allerdings hatte ihnen die griechische Religion in ihrer derzeitigen Gestalt wenig zu bieten, und der Orphizismus war wegen seiner rohen und wunderlichen Mythen und des Treibens der Scharlatane diskreditiert. Trotzdem läßt es sich nicht verkennen, daß die Bedürfnisse des Individuums sich auch innerhalb der alten Religion zu befriedigen und innerlichere Formen, die zum menschlichen Gemüte sprachen, auszubilden versuchten.¹ Die großen Götter waren dafür zu vornehm, die kleinen Götter zu schwach.

Diejenige Religionsform, die am innerlichsten zu den Menschen sprach, war der Kult der eleusinischen Mysterien. Wenn das, was oben (S. 674) auseinander gesetzt wurde, das Richtige trifft, so knüpfen sich die durch die eleusinischen Mysterien wachgerufenen Unsterblichkeitshoffnungen zu Ende des sechsten und zu Anfang des fünften Jahrhunderts nicht an das Fortleben des Individuums, sondern an das des Geschlechts. Daneben stand die aus alter Zeit stammende Vorstellung – welche für ihre Zeit Aristophanes

¹ Nilsson, Reflexe von dem Durchbruch des Individualismus in der griechischen Religion um die Wende des 5. und

4. Jahrh. v. Chr., Mélanges Cumont 1936, S. 365 ff.

und Euripides bezeugen –, daß die Eingeweihten in der Unterwelt die Mysterien fortfeiern sollten. In den auf die Mysterien bezüglichen Vasenbildern tritt in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts ein auffallender Umschwung ein. Triptolemos verschwindet als Hauptfigur – das letzte Monument das ihn als solche darstellt, ist das herrliche eleusinische Relief aus der Zeit um 440 v. Chr. – und tritt seitdem nur als ein Mitglied des eleusinischen Götterkreises unter anderen auf; so erscheint er auf einer Reihe von Vasen (Taf. 47).¹ In diesem Wandel der die eleusinischen Götter betreffenden Darstellungen bekundet sich eine veränderte Auffassung von ihrem Wesen. Der durch die Aufklärung entfesselte Individualismus und Rationalismus prodierte das Prinzipat der Macht, und die Praxis der Politiker und der Volksversammlung eignete sich diese Lehre in den Verzweiflungskämpfen des Peloponnesischen Krieges an. Der Idealismus des eleusinischen Mythos von der Kulturmission des Ackerbau-Heros hatte seine Grundlage im Leben verloren und war den industrialisierten und kommerzialisierten Städten fremd geworden. Der Gedanke an die Bändigung der Menschheit durch Recht und Sitte wich der individualistischen Sehnsucht nach Erbauung und Glück, deren Verwirklichung ein jeder für sich für das Leben nach dem Tode erhoffte. Wer sich in die Mysterien einweihen ließ, tat dies auf Grund seines eigenen Seligkeitsbedürfnisses. Dieses Glück wurde von dem eleusinischen Götterkreis vermittelt, der im vierten Jahrhundert die bildlichen Darstellungen beherrscht. Die Darstellung auf der Tafel der Ninnion, die vielleicht den über den eleusinischen Myterien ruhenden Schleier etwas lüftet (Taf. 41, 2; o. S. 474), spiegelt die beglückende Erbauung wider, die der Mysterie in der eleusinischen Feier suchte und fand. So bricht sich auch hier das Bedürfnis des Einzelnen Bahn.

Die eleusinische Religion sprach zum Herzen der Menschen, die großen Götter waren dafür zu vornehm geworden.² Unter den kleinen Leuten lebte außerdem noch ein biederer Glaube und eine innige Verehrung für die kleinen Götter, die ihnen nahestanden. Ein rührendes Beispiel dafür ist die Fürsorge, welche der Epileptiker Archedemos von Thera den Nymphen in der Grotte zu Vari widmete.³ Diese kleinen Götter waren aber in ihrem Machtbereich und in ihrem Wirkungskreis zu beschränkt. Der Mensch sucht nicht einen Gott für sich allein, sondern einen, der so mächtig ist, daß er für ihn wie für andere wirken kann.

Diese vereinten Bedürfnisse brachten am Ende des fünften Jahrhunderts einen früher wenig bekannten Gott, der anfänglich ein Heros gewesen war, zu neuer, glänzender Geltung, den Asklepios. Auch wenn zuweilen, wie in

¹ Aufgezählt von Nilsson, Die eleusinischen Gottheiten, AfRw. XXXII, 1935, S. 94 ff. = Opusc. II S. 561 ff. Dazu kommen ein paar Vasen mit der Darstellung von der Geburt des Plutos (o. S. 317f.) – ein Wiederaufleben einer alten Vorstellung, das wohl mit dem Friedensbedürfnis der Zeit zusammenhängt. Die Weihreliefs beschränken sich auf die Kultgötter, so eins des 4. Jahrh. aus Eleusis: in der Mitte sitzt Triptolemos auf seinem ge-

flügelten Schlangenwagen, hinter ihm steht Kore mit ihrer Fackel und vor ihm Demeter, darauf die Stifter in kleinerem Maßstab. Siehe L. Curtius, Die klassische Kunst Griechenlands, 1938, S. 354 mit Abb. 527.

² Bezeichnend dafür ist die gewaltige Abnahme der Weihgeschenke an Athena von dem 4. Jahrh. ab, s. o. S. 440 A. 1.

³ IG. I², 778–800; vgl. o. S. 248.

dieser Zeit, die seelischen Nöte des Menschen hinter anderen Interessen zurückzutreten scheinen, so machen sich doch die menschliche Schwäche und Hilfsbedürftigkeit beständig in körperlichen Leiden bemerkbar; der Leidende sucht Heilung. Allentwegen gab es Heilheroen, an welche sich die Einwohner der betreffenden Orte wandten (vgl. o. S. 538); wenn sie von einem Heilgott hörten, der kräftiger erschien, gingen sie diesen um Hilfe an. Darauf beruht das Aufblühen der Wallfahrtsorte in antiker wie in moderner Zeit. Zuerst mußte aber der Mensch lernen, in solcher Lage über die Grenzen der eigenen Stadt hinauszublicken, und das kam mit dem gesteigerten Verkehr und der Befreiung des Individuums zustande. Es müssen wohl anfangs besonders gelungene Heilungen und Mirakel dem Asklepios hoch droben in jenem Walddal des epidaurischen Gebirges einen Ruf verschafft haben, der über die engen Grenzen seiner Heimat drang (vgl. o. S. 539). Das in diesem Zusammenhang Wichtige ist, daß das außerordentliche Aufblühen seines Kults gerade in das Ende des fünften und den Anfang des vierten Jahrhunderts fällt.¹ Filialkulte wurden an anderen Orten gegründet. Die Zeit, in welcher die Filiale in Sikyon gegründet wurde, ist nicht sicher zu bestimmen; Hiller von Gaertringen setzt sie nach 480 v. Chr. an; doch muß ein weiter Spielraum gelassen werden.² In Korinth ist ein Asklepieion aufgefunden worden. Es scheint, daß es dort einen in der Mitte des sechsten Jahrhunderts erbauten Tempel des Apollon gab, sein Kult nahm im 5. Jahrhundert ab. Vermutlich im späteren Teil dieses Jahrhunderts nahm Asklepios das Heiligtum in Besitz und wurde bald sehr gesucht, Apollon trat zurück. Die meisten Weihgaben, darunter Glieder des menschlichen Körpers, entstammen dem letzten Viertel dieses Jahrhunderts bis zum letzten des vierten und sind dem Asklepios geweiht.³ Der Tempel in Gortys in Arkadien, wo Skopas die Bilder des Asklepios und Hygieia geschaffen hatte, wird in den Anfang des vierten Jahrhunderts datiert, was jedoch nicht gesichert ist.⁴ In dem im Jahre 422 aufgeführten „Wespen“ läßt Aristophanes den Philokleon nach Aigina schaffen, um ihn von seiner Richterwut zu heilen;⁵ vielleicht gab es dort eine Filiale des Asklepios-Kultes. Ein paar Jahre nachher, im Jahre 420, kam Asklepios nach Athen; auf einem Wagen von Telemachos von Acharnai in die Stadt geführt, wurde er von dem Dichter Sophokles im Empfang genommen und in einem Heiligtum am Südabhang der Burg installiert.⁶ Sein Fest, die Epidaurien, wurde auf einen Zwischentag der großen Mysterien

¹ Die große Literatur zum Kult des Asklepios kann hier nicht verzeichnet werden. Siehe Wilamowitz, G. d. H. II S. 223 ff.; Kern, Rel. d. Gr. II S. 303 ff.; III S. 155 f.; vgl. o. S. 539, wou. a. das große Werk Edelsteins zitiert wird. Die vielbesprochenen Wunderheilungen sind in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. aufgezeichnet; gesammelt in IG. IV: 1² mit Prolegomena, in welchen alle Nachrichten über Epidauros und seinen Kult geschichtlich geordnet zusammengestellt sind; Proben SIG.³ 1168 f. Wertvolle neueste Bearbeitung R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros, Philol. Suppl. Bd. XXII:

3, 1931. Nachtrag ders., Zu den Iamata von Epidauros, Eph. arch. 1938, S. 522 ff.

² Die Legende Paus. II 10, 3; Hiller in IG. IV: 1², prol. p. XV A Z. 46 ff.; p. XXVII A Z. 35; Herzog a. a. O. S. 36 f.

³ Corinth, XIV, C. Roebuck, The Asklepieion and Lerna, 1951, bes. S. 22 u. 152 ff.

⁴ Paus. VIII, 28, 1; BCH. LXIV-LXV, 1940-41, S. 280 ff.; LXVI-LXVII, 1942-1943, S. 334 ff.

⁵ Aristoph., Vesp. V. 122 f. Vgl. oben S. 723 A. 5

⁶ IG. II² 4960, wo die Lesung, &νελαθών Ζεοθ[εν, wieder eingesetzt ist = SIG.³ 88; über Sophokles vgl. o. S. 754.

verlegt. In dem Heiligtum ist eine große Zahl von schönen Weihreliefs gefunden worden.¹ Die Heilung des blinden Gottes des Reichtums in dem im Jahre 388 aufgeführten „Plutos“ des Aristophanes spielt dagegen in einem Asklepieion in Piräus (Munychia), von dem Reste aufgedeckt worden sind.² Diese Filiale wurde vielleicht vor der städtischen gegründet. Etwas jünger ist wohl die Filiale am Kephissos bei Eleusis, eine dort gefundene Inschrift gehört der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts an.³ In Delphi ist der Kult am Ende des fünften Jahrhunderts durch eine Weihinschrift bezeugt und bestand weiter, bis im Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. das Asklepieion neugebaut wurde.⁴ Die berühmte Filiale in Pergamon scheint im Anfang des vierten Jahrhunderts gegründet zu sein.⁵ Die späteren Filialen kommen hier nicht in Betracht. Kos nimmt eine Sonderstellung ein; Wunderberichte von dort fehlen, und kein antiker Baurest führt über das Jahr 360 v. Chr. hinauf.⁶ Die Gründung so vieler Filialen des Asklepioskultes innerhalb einer kurzen Zeitspanne ist überraschend, zumal da Überführungen des Kultes eines griechischen Gottes aus einer Stadt in eine andere besonders in dieser Zeit selten sind; fremde Götter werden öfter übernommen. Die Filialgründungen zeugen von der Beliebtheit, die der Gott der Kranken und Leidenden in dieser Zeit gewann. Aus der örtlichen Gebundenheit freigeworden, bevorzugten die Menschen den Asklepios vor anderen Göttern, weil er ihnen die sicherste Hilfe versprach; er wurde ein allgemein und inbrünstig verehrter Heilgott.

Die Filialen taten Epidauros keinen Abbruch, es blieb der berühmteste und besuchteste Wallfahrtsort. Hier setzte genau mit dem Anfang des vierten Jahrhunderts eine große und kostspielige Bautätigkeit ein.⁷ In den allerersten Jahren des Jahrhunderts wurde der Tempel errichtet, zu dessen

¹ F. v. Duhn, Archäol. Zeitung 1877, S. 139 ff.; vgl. L. Ziehen, Athen. Mitt. XVII, 1902, S. 229 ff. Der Bezirk W. Judeich, Topographie von Athen², 1931, S. 320 ff.; das Heiligtum im Piräus ebd. S. 441. R. Martin et H. Metzger, L'Asclépieion d'Athènes, BCH, LXXXVIII, 1949, S. 316 ff., die Architektur; U. Hausmann, Kunst und Heilium, Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs, 1947.

² So Kern a. a. O. II S. 315 ff. nach W. Lamowitz a. a. O. II S. 232. Zwar sagt das Scholion zu V. 621: τὸν ἐν ἅστει λέγει Ἀσκληπιῶν· δύο γὰρ εἰσιν, ὁ μὲν ἐν ἅστει, ὁ δὲ ἐν Πειραιεῖ. Beweisend ist, daß es V. 653 ff. heißt, sobald sie mit dem Plutos zu dem Gott gekommen seien, hätten sie ihn zum Meer geführt und gebadet, und darauf zum Heiligtum geführt; F. Robert, Le Plutus d'Aristophane et l'Asclépieion du Pirée, Revue de philologie, LVII, 1931, S. 132 ff., nach dem dieses das älteste Heiligtum in Attika, und zwar ein öffentliches, das städtische dagegen eine private Gründung war. Ausgrabungen Athen. Mitt. XVII, 1892, S. 10; hier wurde

der schöne Asklepiostorso skopadischen Stiles, ebd. Taf. 4, gefunden. Übersicht über die attischen Kulte, F. Kutsch, Attische Heilgötter und Heileroen, RGVV. XII: 3, 1913, S. 16 ff.

³ Prakt. 1898, S. 87 ff. = IG. II² 4366.

⁴ Pomtow, Philol. LXXI, 1912, S. 33 ff. u. PW., Suppl. Bd. IV S. 1361 ff.

⁵ Herzog a. a. O. S. 38. Dies ist ein Rückschluß aus der Stadtchronik, OGI. 264, nach der der Satrap Orontes bei seinem Abfall von Artaxerxes II. die Einwohner nach dem Stadtberg übersiedeln ließ; das Asklepieion lag in der Unterstadt, Th. Wiegand, Zweiter Bericht über die Ausgrabungen in Pergamon 1928–32: Das Asklepieion, Abh. Akad. Berlin 1932 Nr. 5. Anlaß der Gründung Paus. II 26, 8.

⁶ R. Herzog, Kos. I, 1932 (die Architektur); vgl. Kern, Rel. d. Gr. III S. 152 f.

⁷ Eine gute zusammenfassende Darstellung fehlt leider seit dem jetzt veralteten Buch, H. Καββαδίας, Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιῶς ἐν Ἐπιδαύρῳ, 1900; F. Robert, Epidaure, 1925, faßt sich allzu kurz. Die sehr zersplitterte archäologische Literatur kann hier nicht einzeln zitiert werden. Die

Skulpturenschmuck einer der hervorragendsten Künstler der Zeit, Timotheos, die Modelle lieferte. Der große Bau wurde in der kurzen Zeit von vier Jahren und acht Monaten fertiggestellt. Der Tempel des Apollon Maleatas wurde in derselben Zeit erbaut.¹ Kurz nachher fing man an, die rätselhafte Tholos zu bauen, ein Schmuckstück griechischer Architektur, dessen Erbauung sich lange, wohl bis über die Mitte des Jahrhunderts hinzog. Derselben Zeit gehören das Theater des Polyklet, das schönste Griechenlands, und wohl auch noch andere Gebäude an, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Die sehr ansehnlichen Mittel, durch welche die Kosten dieser großen Bautätigkeit in dem in einer einsamen und weltabgelegenen Gegend liegenden Heiligtum gedeckt wurden, können offenbar nicht von der Stadt Epidauros bereitgestellt worden sein, sondern flossen aus den Gaben und Abgaben der Heilsuchenden. Epidauros war durch den heißen Glauben an seinen mildtätigen Gott zu einem großen Wallfahrtsort geworden. Dies muß sich schon früher herausgebildet haben, schon ehe man ein solches Zutrauen zu der Anziehungskraft des Gottes faßte, daß man sich an die Auf-
führung so vieler, großer und kostbarer Bauten wagen konnte. Der Gott muß recht plötzlich zu solcher Popularität gelangt sein, da von älteren Gebäuden wenig vorhanden ist – das älteste, die sog. Priesterwohnung, erscheint, obgleich die Reste mehrfache Umbauten erfahren haben, recht klein und dürftig –, und da die vornehmsten der neuen Bauten dem Anfang des vierten Jahrhunderts angehören oder doch damals geplant wurden. Die Zeit des großen Aufschwunges des Asklepioskults muß in das Ende des fünften Jahrhunderts fallen.

Ein zwar oft erörterter, doch in seiner Eigenart kaum gebührend geschätzter Umstand ist der, daß Asklepios von einer großen Familie umgeben erscheint: er besitzt Söhne, Töchter und eine Gattin. Andere Götter haben ebenfalls Frauen und Kinder, sie treten aber nicht wie Asklepios mit einem eng geschlossenen, traulichen Familienkreis auf. Darin zeigt sich ein rein menschliches Gefühl, das sich unter dem Einfluß des von den alten Fesseln losgelösten Individualismus entwickelte. Man darf vielleicht hinzufügen, daß im Anfang desselben Jahrhunderts das Bild der Mutter mit dem Kind erscheint, das dasselbe menschliche Gefühl zum Ausdruck bringt; man denke an die Eirene mit dem Plutoskind. Bei dem schönen Asklepioskopf aus dem Heiligtum in Piräus glaubt man zu empfinden, wie Schmerz und Leid in den Gesichtszügen des Gottes zittern; wer selbst das Leiden gekostet hat, an den kann der Leidende sich getrost wenden. Das Geheimnis der Popularität des Asklepios liegt nicht nur darin, daß der leidende Mensch einen Gott fand, der ihm half, sondern auch darin, daß er einen Gott fand, der mit ihm fühlte.

Dasselbe Streben nach einer Gottheit, die individuelle Interessen schützte, macht sich bei der Gestalt eines ganz anders gearteten Gottes bemerkbar, der außerdem ein Beispiel für das spontane Entstehen eines neuen Gottes bietet, bei Zeus Philios, dem Gott der Freundschaft,² der eine Parallelerscheinung

Baurechnungen für den Tempel und für den Tholos in IG. IV: 1², 102 ff.

¹ Prakt., 1949, S. 99; vgl. o. S. 539.

² Nilsson, Die Götter des Symposions, Symbolae philologicae O. A. Danielsson dedicatae, Uppsala 1932, S. 218 ff. =

zu dem Gott der Gastfreundschaft ist. Dieser wird bei jenem Pate gestanden haben; älter und verbreiteter ist der einfache *Philios*, der besonders in Schwurformeln begegnet. Der älteste Beleg für diesen stammt aus dem Jahre 425, falls nicht etwa die „*Andromache*“ des Euripides ein wenig älter ist;¹ bei Platon kommt diese Schwurformel nicht selten vor, besonders in eindringlicher Rede, wo der Sprecher sich gegen einen naheliegenden Verdacht des Scherzes oder der Ungereimtheit wehrt;² besonders eindringlich ist die Phrase *ναὶ τὸν φίλιον τὸν ἐμόν τε καὶ σόν, ὃν ἐγὼ ἤκιστ' ἂν ἐπιорκήσαιμι*.³ Zeus *Philios* wird nur einige Male genannt.⁴ *Φίλιος* ist nichts anderes als das Abstraktum *Φιλία*, ein Wort, das öfter als andere Götternamen in den Aufschriften der Trinkbecher vorkommt; einmal erscheint auf einem solchen Zeus *Philios*.⁵ (Zeus) *Philios* ist nämlich ein Gott der Symposien und wird auf diesem Weg auch zum Hausgott. Als Symposiengott erscheint er schon an der zitierten Stelle in der „*Andromache*“ des Euripides, denn die Worte *τὸν σὸν λιποῦσα φίλιον ἐξεκώμασε*⁶ erhalten erst ihre volle Gehässigkeit, wenn sie so verstanden werden, daß Helena von dem Gelage zum Herumschwärmen in den Straßen aufbrach. Südwestlich von dem Beulé'schen Tor in Athen wurde eine Weihinschrift an Zeus *Philios* gefunden, die nach der Form der Buchstaben in das frühe vierte Jahrhundert gehört;⁷ wichtiger ist eine dem Zeus *Philios* gewidmete Stele der *ἐρανισταί* aus dem Jahre 324/23.⁸ Zeus *Philios* ist also zur Klub-Gottheit geworden. Einer der zu dieser Zeit verbreiteten Vereine, wo sich Freunde zum fröhlichen Mahl und Gelage zusammenfanden, hat ganz natürlich den Freundschaftsgott zu seinem Beschützer erwählt. Wie allgemein diese Vorstellung war, zeigt der Komiker Diodoros, der den Zeus *Philios* zum Beschützer der Parasiten, die sich den Tafelnden anhängten, und gar zum Erfinder des Parasitentums macht.⁹ Er war auch der Beschützer der die Familie einigenden Liebe oder Freundschaft. Ein Relief des vierten Jahrhunderts von dem Typus des sog. Totenmahls (Taf. 28, 2) ist dem Zeus *Epitelaïos Philios*, seiner Mutter *Philia* und seiner Gemahlin *Agathe Tyche* geweiht von *Aristomache*, *Theoris* und *Olympiodoros*,¹⁰ welche

Opusc. I S. 428 ff.; H. Sjövall, Zeus im griech. Hauskult, Diss. Lund 1931, S. 75 ff.; Cook, Zeus II: 2 S. 1161 ff., mit vollständiger Sammlung des Materials; seine Auffassung des Zeus *Philios* als eines chthonischen Gottes ist verfehlt.

¹ Aristoph., Ach. V. 730, *ναὶ τὸν Φίλιον*; Eur., Andr. V. 602 ff. s. unten.

² Plat., Gorg. p. 500 B; 519 E; Eutyphr. p. 6 B; vgl. Pherekrates fr. 96 Kock.

³ Plat., Alc. p. 109 E.

⁴ Ebd. Phaedr. p. 234 E; dazu [Minos] p. 321 C.

⁵ P. Wolters, Athen. Mitt. XXXVIII, 1913, S. 198 A. 2, hat diese Aufschriften zusammengestellt, einige hinzugekommene bei Nilsson a. a. O. *ἐπερὶ δὲ τοῦ Φίλιου*, Arch. Anz. 1908, S. 171. G. H. Macurdy, The Grammar of Drinking Health, Amer. J. Arch. 1932, S. 168 ff.

⁶ L. Radermacher, Mythos und Sage bei den Griechen, 1938, S. 260 f., verteidigt

die Lesart *τὸ σὸν . . . φίλιον*. Kapsomenos, Eranos XLVIII, 1950, S. 85 ff., deutet *Ly-sias IX 6, ἐπὶ τῇ Φιλίου τραπέζῃ* als *mensa hospitalis*; Widerspruch von Ek., ebd. S. 127, der es lokal auffaßt.

⁷ G. Welter, Athen. Mitt. I, 1925, S. 165 ff., der darauf aufmerksam macht, daß diese Basis wegen des Fundorts wohl aus dem Asklepieion stammt und daß andere Weihinschriften an Zeus *Philios* in dem epidaurischen Heiligtum und einige weitere nebst solchen an Zeus *Meilichios* in dem Asklepieion in Piräus gefunden worden sind. Es scheint also irgendeine Verbindung zwischen Zeus *Philios* und Asklepios bestanden zu haben.

⁸ IG. II² 2935; abgebildet bei Harrison, Proleg. S. 358 Abb. 109, und besser bei Cook, Zeus II: 2, S. 1161 Abb. 969.

⁹ Diodor. fr. 2 Kock.

¹⁰ A. Furtwängler, Sog. Totenmahlrelief mit Inschrift, Sitz.-Ber. Akad. Mün-

zweifellos in dem selben Verwandtschaftsverhältnis zueinander standen wie die Götter, die sie erfanden. Philia als Mutter des Zeus ist eine kecke Erfindung; sie zeigt gerade wie Philios, auf welche Weise die individuellen Bedürfnisse der neuen Zeit neue Götter schaffen; ihre Lebenskraft war aber minimal. Auch in der älteren Zeit hört man von Freundschaftspaaren, und zwar von erotisch betonten Freundschaften; später wurde eine andere Art von Freundschaft üblich, die einen engverbundenen Kreis zusammenschloß. Ihr gab der Philios göttliche Weihe und größere Konkretion. Es war selbstverständlich, daß Philios an Zeus, der seit alters her Beschützer der moralischen Ordnung und der Gastfreundschaft war, angeschlossen wurde. In der Zeit des beginnenden Individualismus, in welcher die Bande der Geschlechter und der Gesellschaft gelockert wurden und Freundschaftskreise, die sich aus eigenem Antrieb zusammenschlossen, immer größere Bedeutung für das Leben erhielten, wurde Zeus Philios der Beschützer des traulichen Zusammenseins von Freunden, ein Symposion- und gar Klub-Gott.¹

Diese Züge des Zeus Philios machen die Bildung seiner Statue in Megalopolis, über die man sich gewundert hat, verständlich. Zeus Philios ähnelte dem Dionysos, er trug Kothurne und in der einen Hand einen Trinkbecher, in der anderen einen Thyrsos, auf dem Thyrsos aber saß ein Adler.² Der Gott des Symposions entlieh selbstverständlich den Typus des Dionysos, vom Zeus ist ihm jedoch der Adler geblieben.

Mit dieser Beobachtung kommen wir auf die schwierige und sehr verschieden beurteilte Frage von dem Ausdruck der Religion in der Kunst, über die hier wenige Worte genügen müssen.³ Die bildende Kunst der Griechen schöpfte wie die griechische Dichtung ihren Stoff aus der Mythologie. Obgleich die Kunst im Dienst der Religion stand, war sie an sich ebenso wenig religiös wie die Dichtung, das Epos oder die Chorlyrik. Sie war in älterer Zeit überwiegend erzählerisch. Wie Schweitzer bemerkt, tritt im fünften Jahrhundert das erzählende Moment in den Hintergrund und verschwindet schließlich ganz; schon auf frührotfigurigen Schalen ist vom Erzählerischen nur die Versammlung der thronenden Götter übriggeblieben, und nach der Mitte des Jahrhunderts beginnen die Bilder, welche Dionysos inmitten seines Gefolges von Satyrn und Mänaden zeigen und die *sacra conversazione*; ein religiöses Repräsentationsbild entsteht.⁴ Es muß aber fraglich bleiben, ob diese Erscheinung, wie Schweitzer meint, eine reinere religiöse Anschauung ausdrückt. Sie beruht eher auf dem Veralten der epi-

chen, 1897: 1, S. 401 ff.; Harrison, *Proleg.* S. 356 Abb. 108, u. besser Cook, *Zeus* II: 2 S. 1162 Abb. 970.

¹ Es nimmt einen nicht wunder, daß seine Bedeutung sich in der hellenistischen Zeit fortsetzte; der Verkaufspreis seines Priestertums in dem Verzeichnis aus Erythrai, BCH. LVII, 1933, S. 467 Z. 2, ist ungewöhnlich hoch.

² Paus. VIII 31, 4. Der Polykleitos, dem Pausanias das Werk zuschreibt, muß der jüngere sein, denn ihrem tändelnden Geist

nach kann die Statue frühestens der praxitelischen Epoche angehören.

³ Zu beachten ist A. della Seta, *Religione e arte figurata*, 1912. Sehr lesenswert ist der feinsinnige Essay von E. Pottier, *La vieillesse des dieux grecs*, *Mélanges Bidez* 1934, S. 729 ff. = *Recueil Edmond Potier*, *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 142, 1937, S. 697 ff.

⁴ B. Schweitzer, *Religiöse Kunst im Zeitalter der Tragödie*, *Die Antike* V, 1929, S. 263.

schen, erzählenden Darstellung und auf der allgemeinen Haltung der perikleischen Zeit, ihrem Streben nach dem Würdigen und Feierlichen.

Freilich war diese Kunst- und Geistesrichtung religiösem Ernst verwandt; wir empfinden stark die schlichte, reine Hoheit des eleusinischen Reliefs, das uns den Geist der phidiasischen Epoche am unmittelbarsten nahebringt. Diese schlichte Einfalt wurde mit der Aufklärungszeit auch in der Kunst weggelegt. Man hatte aber die richtige Empfindung, daß die Ausdrucksweisen der neuen Kunst nicht für religiöse Bilder paßten, und griff gern auf ältere Formen zurück. So ist die Herme des Alkamenes gleich vielen anderen archaisierend; die repräsentativste Reihe derartiger Kunstwerke befindet sich in der Kopenhagener Glyptothek. Auch die Eirene des Kephisodot, die vermutlich aus Anlaß des Friedens vom Jahre 374 geschaffen wurde, zeigt eine archaisierende Formgebung. Man hat sie eine antike madonna col bambino genannt; bezüglich der weiblichen Figur mag das stimmen, doch das Kind ist viel menschlicher, weltlicher als selbst das Jesuskind der Renaissance.¹ Der Hermes des Praxiteles, der eine Variante desselben Motivs gibt, hat kaum etwas Religiöses an sich. Die Kunst der skopadischen und praxitelischen Epoche nähert sich der Gottesdarstellung nicht mit der Ehrfurcht, die ein religiös ergriffener Künstler vor dem Göttlichen empfindet; für sie ist ein Götterbildnis nur ein Anlaß künstlerischer Betätigung wie jeder andere, ein künstlerisches Problem, sei es, daß das Pathetische oder das Sinnlich-Träumerische überwiegt. Die knidische Aphrodite ist eine hohe Frau, aber durchaus menschlich, Apollon der Eidechsentöter nichts als ein Genrebild, als Tempelbild wäre er unmöglich. Man versteht, daß das Volk die alten, rohen Xoana für die heiligsten Götterbilder hielt. Ein großartiges tief empfundenes Bild ist der (S. 808) erwähnte Asklepios aus Mynchia, in dessen Gesichtszügen Schmerz und Leid zittern. Aber das Gefühl, das hier zum Ausdruck kommt, ist menschlich, und ebenso steht es mit der Demeter von Knidos, der antiken mater dolorosa, die wohl das innerlichste Bild einer Göttin darstellt, das die Antike uns hinterlassen hat. Immerhin ließ sich trotz der tastenden Versuche des hervorbrechenden Individualismus, sich auch in der Religion Luft machen, die griechische Religion nicht verinnerlichen. Sie haftete zu sehr an ihrem Grundlagen.

Zwar sind viele schöne Worte über die religiösen Werte der Kunst gesagt worden. Ludwig Curtius, der öfters darauf zurückkommt, meint, daß der Gott der archaischen Kunst unnahbar, konfliktlos gewesen sei, die Einzigartigkeit des Charakters der Götter der klassischen Zeit aber auf der Ruhe nach dem inneren Konflikt oder aus ihm heraus beruhe; die griechische Religion wäre im vierten Jahrhundert nicht erloschen, im Ausdruck der alten Götter zeigten sich Spuren des menschlichen Leidens, des Alterns und Welkens, des Mitleids, die jetzt Menschen und Götter verbinden anders als im fünften Jahrhundert, in dem sie sich so selbstherrlich distanzieren.² Und Rodenwaldt sagt: „Gegenüber der Erhabenheit der Götterbilder des fünften Jahrhunderts

¹ Der Typus geht auf das Ende des 5. Jahrh. zurück, B. Schweitzer, *Εἰσιθουζ Κουροτρόφος*, Festgabe zur Winckelmannsfeier des archäologischen Seminars in Leip-

zig, 1933.

² L. Curtius, *Die klassische Kunst Griechenlands*, 1938, S. 319 bzw. 331.

verkörpern die Bildwerke des Praxiteles und seiner Zeitgenossen die Seligkeit des göttlichen Daseins. . . . Bezeichnend für die Handlung, in der sie dargestellt werden, ist die Mühelosigkeit.¹ Alles dies ist sehr schön gesagt, es hat aber auch eine Kehrseite, welche sich in der Vasenmalerei des vierten Jahrhunderts offenbart, die sich nach dem Geschmack des breiten Publikums richtete.² Mythologische Szenen werden nicht mehr gemalt aus der Freude, Mythen und Taten darzustellen. Nicht mehr die Taten des Herakles erscheinen, man sieht ihn ausruhend, zechend und besonders seine Apotheose. Die Szenen aus der Palästra sind verschwunden. Die dionysischen Darstellungen haben ihren Charakter geändert, nicht mehr ausgelassene Festfreude, sondern behagliche Ruhe herrscht vor. Obszöne Bilder sind verschwunden, wohl aber breiten sich erotische Galanterie und Frivolität aus. Die Frauen sind schön, sinnlich, die Männer, sogar Herakles, schöne, unbärtige, gar zarte Jünglinge. Es ist dieselbe Zeit, in der Praxiteles die weibliche Schönheit enthüllte und die Götter ganz vermenschlichte. Die Handwerker des Kerameikos sind dem Zeitgeist gefolgt, nur auf einer niedrigeren Ebene. Das Auftauchen des Plutos (o. S. 471 f.) ist charakteristisch für das vierte Jahrhundert. Man will die Nöte des Tages und die Mühen des Lebens vergessen, man wünscht, daß Plutos einem den Überfluß in den Schoß werfe, und will sich seinen Genüssen ungestört hingeben können.

5. Abstrakte Gottheiten. Ein Zeichen der Aushöhlung des alten Glaubens in gebildeten Kreisen ist die zunehmende Vorliebe für abstrakte Gottheiten.³ Personifikationen hat es gegeben, solange wir griechische Literatur zurückverfolgen können.⁴ Bei Homer sind sie dichterisch; der Dichter ist aber bestrebt, ihnen Anschaulichkeit zu verleihen – Deimos und Phobos schirren die Pferde des Ares an –, zur Allegorie werden sie in der Schilderung der Ate und Litai. Bei Hesiod sind sie kosmologisch oder moralisch gewendet und büßen daher die Anschaulichkeit ein. Dike blieb immer lebendig, nicht so Aidos, Pheme – θεός νό τις ἐστὶ καὶ αὖτη (Op. V. 764) –, obgleich sie schlecht ist. Als echter Dichter hat Pindar viele Personifikationen; daß er sie genealogisch verbindet, beruht auf dem gedanklichen Zusammenhang, in den er sie stellt. Auf dem Weg über die Mythologie konnten die Personifikationen zu Kultgottheiten werden, das ist aber selten, ein Beispiel bietet vielleicht Ares (o. S. 518). In der bildenden Kunst erscheinen sie auf der Kypseloslade, und seit der Mitte des fünften Jahrhunderts gibt es recht auffällige Beispiele in der Vasenmalerei.⁵

¹ G. Rodenwaldt, *Θεοὶ περὶ ζωόντες*, Abh. Akad. Berlin, 1943: 13 S. 21 f. B. Schweitzer, *Platon u. die bildende Kunst*, 1953, S. 66 ff.

² Dies ist das Ergebnis des wichtigen Buches von H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, Bibl. éc. fr. 172, 1951, wie ich in meiner Besprechung, *Gnomon*, XXIV, 1952, S. 257 f., dargelegt habe. Vgl. E. Bielefeld, *Zur griech. Vasenmalerei des 6. bis 4. Jahrh.*, 1952, S. 14 u. 22 f.

³ Das Folgende ausführlicher bei Nils-son, *Kultische Personifikationen*, *Eranos*, L, 1952, S. 31 ff.

⁴ Picard, *Le théâtre grec et l'allégorie*, *Rev. ét. gr.* XLIX, 1936, S. 586, betont das Alter der Personifikation.

⁵ Z. B. Athanasia von Athena dem Tydeus weggeführt, Beazley, *The Rose Krater*, *JHS*, LXVII, 1947, S. 1 ff. Auf einer Vase mit der Begegnung der Helena und des Paris Himeros, Nemesis, Heimarmene, *Furtwängler-Reichhold*, *Griech. Vasenmalerei* Taf. 170, 2 u. a.

Im Kult erscheinen die späteren Personifikationen in älterer Zeit den großen Göttern als Epitheta beigegeben, Aphrodite Peitho,¹ Artemis Eukleia, Athena Nike,² Athena Hygieia.³ Da Hygieia als weiblich nicht dem Asklepios als Epitheton beigelegt werden konnte, wurde sie nach bekanntem Muster genealogisch als seine Tochter mit ihm verknüpft. Im J. 420 zog sie neben ihm in Athen ein. Das erste, auffällig frühe Beispiel eines Kults einer Personifikation ist der von Aischines erwähnte Altar der Phemo,⁴ der nach dem Scholion z. St. errichtet wurde, weil die Kunde von dem Sieg am Eurymedon (um 465) mit wunderbarer Schnelligkeit noch an demselben Tag nach Athen gekommen war; beigetragen hat zu ihrer Verehrung die Erwähnung als Göttin bei Hesiod.

Das Endergebnis der Personifikation ist das, was Wilamowitz den prädikativen Gebrauch des Wortes θεός nennt.⁵ Das Umsichgreifen dieses Sprachgebrauchs, dem die Personifikation und der schon bei Homer vorkommende metonymische Gebrauch der Götternamen Vorschub leisteten, kann bei den Tragikern verfolgt werden. Aischylos nennt einmal das Glück einen Gott und Sophokles nicht nur die Frömmigkeit und den guten Verstand, sondern sogar eine reichliche Mahlzeit.⁶ Euripides geht viel weiter und bezeichnet als Gott das Erkennen von Freunden, das Vergessen von Unglück, den Kummer, den Frieden, den Ehrgeiz, den Reichtum, die Vernunft (o. S. 775).

Parallel mit dieser Verwässerung des Wortes θεός ging eine andere schon gelegentlich besprochene Erscheinung, die im eigentlichen Sinn eine Abstraktifizierung der Götter genannt werden kann. Die Kritik an dem Gebaren und der Weltregierung der anthropomorphen Götter war erwacht, und die Menschen waren an dem Glauben an sie irre geworden; sie konnten aber nicht den Glauben los werden, daß hinter den Ereignissen, die die Menschen befallen, eine höhere Macht, eine Lenkung stehe. Ein Ausdruck dieses Glaubens war die Vorstellung von der Nemesis, der ausgleichenden, nivelierenden Gerechtigkeit (o. S. 739). Diese Lenkung konnte nicht den einzelnen, auf eigene Faust handelnden Göttern zugetraut werden. Die Allgemeingültigkeit des Gedankens rief einen Generalnenner hervor, einen allgemeinen Begriff. Man sprach von einem unbestimmten Gott, dem Kollektivum der Götter, dem Abstraktum, θεός τις, θεοί, τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον. Dieser Begriff entbehrte des Lebens und der Anschaulichkeit und wurde immer blasser und bedeutete letzten Endes nicht viel mehr als den Gang der Ereignisse. Diese Ausdrucksweise war sehr verbreitet, Herodot hat viele sehr charakteristische Beispiele (o. S. 760). Auch wenn dieser allgemeine Begriff „das Göttliche“ genannt wird, bahnt er nicht den Weg zum Monotheismus an, er ist ein unpersönliches Abstraktum, das der Hoffnung und dem Gebet unzugänglich ist, in Wirklichkeit vertritt er das unvermeidliche Schicksal. Dem Menschen kann eine solche Gottheit nicht genügen, er sucht einen Gott oder Götter, auf die er hoffen und bei denen er Gnade, Hilfe und Trost finden kann.

¹ IGA. 327.

² SIG.³ 63 = IG. I² 24/25.

³ Wolters, Athen. Mitt. XVI, 1891, S. 153 ff.

⁴ Aischines I, 128 u. II 145.

⁵ Wilamowitz, G. d. H. I S. 18 u. 26.

⁶ Siehe o. S. 775 A. 1.

In dieser Lage kamen die Personifikationen zustatten. Die Menschen dieser Zeit konnten von der alten, eingewurzelten Gewohnheit, noch sogar dem Bedürfnis nicht lassen, den Mächten, die die Geschicke lenken, Kulte zu widmen, Opfer und Gebete darzubringen. An einen unbestimmten Gott, an die Kollektivität der Götter oder an das neutrale Göttliche konnte man sich nicht mit einem Kult wenden. Man brauchte etwas, das dem Anliegen der Menschen entsprach, eine bestimmte, umgrenzte Macht, die dem jeweiligen Bedürfnis entgegenkam. So kam es zur Personifikation, welche eben das, was man jeweils brauchte, bezeichnete; sie war ein bestimmter, begrenzter Ausschnitt aus der göttlichen Macht, sie wurde Gott genannt.

Das erste Beispiel ist, abgesehen von PHEME, der Kult der EIRENE, der aus Anlaß des Friedens im J. 371 eingesetzt wurde; ein Altar wurde der Friedensgöttin errichtet und jährliche Opfer wurden ihr gebracht.¹ Desgleichen erwähnt ISOKRATES ein jährliches Opfer an PEITHO,² die jetzt eine selbständige Gottheit geworden war.

Auf jenen Kult wird des KEPHISODOTS EIRENE mit dem PLUTOSKIND zurückgeführt. Es ist nicht zufällig, daß die große Kunst in diesen Jahren viel häufiger als früher Personifikationen zum Vorwurf nimmt. Der athenische Bildhauer XENOPHON, ein Zeitgenosse des KEPHISODOT, schuf eine TYCHE mit dem PLUTOS auf ihrem Arm; PAUSANIAS³ vergleicht sie mit der EIRENE jenes Meisters. PRAXITELES hatte Statuen des EROS, des HIMEROS und der PEITHO für den Tempel der APHRODITE PRAXIS in Megara geschaffen, SKOPAS eine Statue der PEITHO in demselben Tempel.⁴ Auf den spätrotfigurigen Vasen wimmelt es von Personifikationen, besonders im Gefolge des DIONYSOS und der APHRODITE.

In der Neuordnung der athenischen Staatsopfer in den dreißiger Jahren des vierten Jahrhunderts, die von LYKURGOS angeordnet wurde und in den Hautgelderrechnungen erscheint, zeigt sich das Ergebnis; der Kult der Personifikationen tritt stark hervor, ihnen werden einige der größten Opfer gewidmet: AGATHE TYCHE, EIRENE, DEMOKRATIA.⁵ Der Kult der Personifikationen hatte offiziell durchgeschlagen, doch dürfen wir uns nicht über die Reichweite dieser Kulte täuschen, weder in dieser Zeit noch in der hellenistischen, in der er häufig war und es überall von Personifikationen wimmelte. Sie sind gewöhnlich nichts als Symbole und verdienen den Ruf der Inhaltslosigkeit, der den Personifikationen anhaftet.

Die Kritik an dem Gebaren der anthropomorphen Götter und an ihrer Schicksalslenkung hatte besonders die gebildeten Schichten der Bevölkerung ergriffen. Es ist nicht zufällig, daß kultische Personifikationen hauptsächlich im offiziellen Kult erscheinen, weniger im privaten. Personifikationen finden sich nur vereinzelt auf den recht vielen Hausaltären, die in Milet und auf Thera gefunden worden sind, und zwar nur die beiden, die sich der größten Popularität erfreuten und auch mit Kulturen verehrt wurden, TYCHE und HYGIEIA (s. Bd. II S. 137 ff.).

¹ Der Bericht bei Plutarch, Kimon. 13, ist unzuverlässig, s. Nilsson a. a. O. S. 37 A. 2.

² Isokr. XV 249: Demosth. LIV prooem.

³ Paus. IX 16, 10.

⁴ Paus. I 43, 6.

⁵ Vgl. S. 732 Anm. 1.

Der Durchbruch des Kultes der Personifikationen im 4. Jahrhundert v. Chr. ist ein Zeichen der Zeit, der Aushöhlung der alten Religion. Er geht Hand in Hand mit dem schwindenden Glauben an das Eingreifen der konkret geschauten, anthropomorphen Götter. Man wendet sich an die göttliche Macht, von der die Personifikation einen Ausschnitt darstellt. Jene Rede-weise, welche jeden Begriff, der sich dem Sinn aufdrängte, einen Gott nannte, und der Glaube, der dahinter steht, ist in der Tat mit dem Glauben an die übernatürliche Kraft identisch.

Die Diskussion über die Götter und ihre Schicksalslenkung gab den Boden ab für den Kult der Personifikationen; einfache Leute, die in den Tag hinein lebten, hatten weniger Verständnis dafür. Die Kulte der Personifikationen sind ein Appell des Glaubens an die göttliche Kraft als solche. Der unausrottbare, aber in der altgriechischen Religion stark zurückgedrängte Glaube an die übernatürliche Kraft kehrte zurück, diesmal verkappt in halb philosophischen, halb literarischen Formen, wie er in der homerischen Zeit bei gewöhnlichen Leuten in den Glauben an den Dämon eingekleidet war. Dies war nur ein Vorspiel ohne große Wirkung, wohl aber ein Zeichen der Zeit. Die volle Auswirkung stellte sich in der Spätantike ein. Nun waren aber die Personifikationen zu blaß, zu schwächlich geworden. Der Kraftglaube, der die Spätantike beherrschte, suchte konkretere, kräftigere Gestalten und fand sie auch. Die Personifikationen hatten aber als Symbole und als Anhängsel des Kults ein reiches Nachleben.

6. Der Unterweltsglaube. Die Kehrseite des Strebens der Einzelpersönlichkeit, bei einem Gott Trost und Zuflucht zu finden, ist die Furcht des Menschen, er werde von der göttlichen Rache wegen seiner Taten, wegen des begangenen Unrechts getroffen werden. Es wurde (o. S. 688 ff.) dargestellt, wie die Vorstellung aufkam, welche diese Strafe in das zweite Leben verlegte; sie war in der älteren Zeit auf enge Kreise, die Orphiker und ihre Geistesverwandten, beschränkt. Die allgemeine Vorstellung glaubt das lichte fünfte Jahrhundert und das durch die Aufklärung beeinflusste vierte von den Schreckensbildern der Unterwelt glücklich frei, abgesehen von altüberlieferten mythologischen Gestalten und etwa noch im Dunkeln fortlebenden Resten der orphischen Lehren. Freilich weiß die große Literatur wenig oder nichts von den Unterweltsstrafen; doch ist jene allgemeine Anschauung unbegründet und vernachlässigt die vorhandenen Zeugnisse. Es scheint vielmehr, daß die Furcht vor den Unterweltsstrafen sich gerade in dieser Zeit unter dem Volk verbreitet hat. Das Gemälde des Polygnot von der Unterwelt in der Lesche der Knidier in Delphi wurde schon bei der Erörterung dieser Vorstellungen verwertet (o. S. 690 f.), weil es ältere Elemente einschließt und für die Entwicklung sehr wichtig ist. Es gehört aber dem Anfang der hier behandelten Zeit an. Das bei diesem Gemälde besonders Wichtige ist, daß nicht nur mythologische Sünder, sondern auch solche, die der gewöhnlichen Menschenwelt entnommen sind, ein Vatemörder und ein Tempelräuber, unter den Gestraften erscheinen; die Unterweltsstrafen waren auf die Zeitgenossen ausgedehnt worden.

Spuren davon, daß die Vasenmalerei dieser Zeit ein stärkeres Interesse für die Unterwelt – abgesehen von den mythologischen Gestalten – zeigte, feh-

len nicht ganz. Weniger einschlägig ist eine Pelike in Boston aus der Zeit um 440 v. Chr., welche Elpenor vor dem in der Unterwelt opfernden Odysseus aus der Erde auftauchend darstellt; das Bild geht auf die Odyssee (λ 51 ff.) zurück.¹ Wichtiger ist die Nekyia eines Kraters in New York aus der Mitte des 4. Jahrhunderts (Taf. 51, 1).² Zusammen mit Hades, Persephone und Hermes sind hier nicht nur sieben beschriftete Helden, Peirithoos, Theseus, Herakles, Meleagros, Palamedes, Aias, Elpenor, sondern auch zwei Gruppen von gewöhnlichen Sterblichen dargestellt: ein in einen Mantel eingehüllter Jüngling und eine Frau, die einem Jüngling die Hand reicht; in der anderen Hand trägt sie ein Alabastron und um das Kinn das Band, das bei der Prothesis umgelegt wurde; die zweite Gruppe besteht aus einem gestikulierenden Mann und einem Jüngling; die zwischen ihnen auf dem Boden liegenden Zweige werden als Totenstreu gedeutet. Hier ist alles ins Heroische erhoben, von Strafe oder Lohn findet sich keine Andeutung; das Bild ist jedoch auffallend wegen seiner Darstellung der Ankunft Verstorbener im Totenreich. An die weißen Lekythen, besonders an ihre Darstellungen von Charon, braucht kaum erinnert zu werden; sie sind für Bestattungszwecke angefertigt und bemalt.³

Das Hauptzeugnis für diesen Vorstellungskreis ist eine merkwürdigerweise wenig beachtete Stelle des Demokrit.⁴ Er sagt: „Manche Leute, die von der Auflösung der menschlichen Natur nichts wissen, sich aber der Missetaten im Leben wohl bewußt sind, mühen sich ihre Lebenszeit in Unruhen und Ängsten ab, indem sie über die Zeit nach dem Ende erlogene Fabeln erdichten.“ Diese Worte bezeugen in unmißverständlicher Weise, daß es um die Wende des 5. und 4. Jahrhunderts viele Menschen gab, die in der Furcht lebten, in der Unterwelt für begangenes Unrecht büßen zu müssen, eine Furcht, die damals verbreitet sein muß. Dies bezeugt auch Platon, der den alten Kephalos sagen läßt,⁵ daß einen, der die Zeit seines Todes nahe glaubt, Furcht und Bedenken über Dinge ergreift, über die er derlei vorher nicht fühlte. Denn die von der Unterwelt erzählten Mythen, daß derjenige, der hier Unrecht getan hat, dort dafür büßen müsse, die ihm bis dahin lächerlich erschienen, beunruhigen seine Seele, ob sie nicht doch wahr seien, sei es wegen Altersschwäche, sei es, weil er all dieses sich nähern sieht. So wird er von Besorgnis und Furcht erfüllt, rechnet mit sich ab und erwägt, ob er jemandem irgendein Unrecht zugefügt hat. Wer nun viele ungerechte Handlungen auffindet, wird von Furcht erfüllt, fährt sogar wie die Kinder

¹ L. D. Caskey, *Odysseus and Elpenor on a Pelike in Boston*, Amer. J. Arch. XXXVIII, 1934, S. 339 f. mit Taf. 27.

² P. Jacobsthal, *The Nekyia Krater in New York*, Metropolitan Museum Studies V, 1934, S. 117 ff.; P. Friedländer, *Zum New Yorker Nekyia*, Arch. Anz. 1935, S. 20 ff. mit Abb.; *Redfigured Vases in the Metropolitan Museum* Taf. 125.

³ W. Riezler, *Weißgrundige attische Lekythen*, 1914.

⁴ Demokrit 55 fr. 297 Diels, *ἐνιοι θνητῆς φύσιος διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἀνθρώποι, συνει-*

δῆσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβῳ ταλαιπωροῦσι ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες χρόνου. Ich bin der Übersetzung von Diels gefolgt; nur habe ich das Wort *κακοπραγμοσύνη* nicht wie er mit „Elend“, sondern mit „Missetat“ übersetzt; diese Bedeutung hat es bei Polybios IV 23, 8 und sie ist hier selbstverständlich. Es ist bezeichnend, daß Diels durch die Meinung, daß diese Zeit die Unterweltsstrafen nicht kannte, irreführt worden ist.

⁵ Plat., de rep. I p. 330 D ff.

oft auf im Schlaf und lebt unter bangen Erwartungen. Wer sich dagegen keines Unrechts bewußt ist, dem steht immer eine schöne Hoffnung und, wie Pindar sagt, eine treue Alterspflegerin zur Seite. Darauf folgt ein Zitat aus Pindar. Daß die Gedanken des Pindar sich in diesen Geleisen bewegt haben, ist sehr verständlich, da seine Aussagen über das zweite Leben orphisch gefärbt sind (o. S. 692 f.); sehr wichtig ist, daß solche Gedanken von Platon einem athenischen Bürger der Oberschicht mit solcher Eindringlichkeit in den Mund gelegt werden und daß der Glaube an sie so stark betont wird.

Zu diesen Zeugnissen¹ kommt die Schilderung von der Unterwelt in den Fröschen des Aristophanes, wo auch bestrafte Missetäter und neben ihnen allerlei Schreckensgestalten begegnen. Aristophanes hätte dieser Schilderung nicht einen so breiten Raum gewähren können, ohne auf einen Widerhall bei seinem Publikum zu rechnen, wenn sich nicht die volkstümlichen Vorstellungen von der Unterwelt nach dieser Richtung bewegt hätten. Herakles unterrichtet den Dionysos über die Unterwelt (V. 139 ff.). Nachdem der alte Fährmann ihn über den Fluß gesetzt hat, wird er Schlangen und unzähliges schreckliches Getier sehen, darauf vielen Schlamm und immer fließenden Schmutz, in welchem diejenigen liegen, die Unrecht gegen Gastfreunde begangen oder Betrugerei verübt oder ihren Vater geschlagen oder Meineide geschworen haben. Er wird aber auch den Schall von Flöten, ein herrliches Licht und die Chöre der Eingeweihten sehen; nicht weit davon ist das Haus des Pluton. Dionysos und sein Sklave begeben sich auf den Weg. Charon fragt, wer zum Ausruhen von Mühen und Sorgen, zum Gefilde der Lethe oder zu den Flechten des Esels² oder den Kerberiern oder den Raben oder Tainaron hinübergeführt werden will (V. 185 ff.); der Sklave muß um die See herumlaufen; sie sollen sich an dem Stein der Dürre (ἀράινου λίθος, V. 194) treffen. In die Unterwelt hineingelangt begegnet ihnen zuerst eine Gestalt, die bald als Rindvieh, bald als Maulesel, bald als ein schönes Weib, gleich darauf aber als ein Hund erscheint; es ist die Empusa, eine Spukgesalt des niederen Volksglaubens, deren Gesicht von Feuer leuchtet und die einen Fuß von Kupfer und einen von Kuhdreck hat (V. 288 ff.). Darauf folgt die schöne Schilderung der Chöre der Mysten (vgl. o. S. 673). An das Haus des Pluton angelangt, klopfen die Ankömmlinge an die Tür, und hervor tritt der Türhüter Aiakos, der, weil er Herakles, der den Kerberos entführt hat, zu sehen wähnt, in die gräßlichsten Drohungen ausbricht: der schwarzherzige Felsen der Styx, der blutriefende Gipfel des Acheron und die umherlaufenden Hunde des Kokytos werden ihn bewachen, die hundertköpfige Echidna seine Eingeweide zerfleischen, der tartessische Aal an seinen Lungen saugen und die tithrasischen Gorgonen seine blutenden Nieren nebst den Eingeweiden zerreißen (V. 465 ff.). Es ist dies eine nette Sammlung von Gräßlichkeiten, deren Vorbilder sich in den Strafen des Prometheus und des Tityos finden. Sie sind grotesk, haben aber einen ernsten Hintergrund. Die zuerst

¹ Leider ist der Inhalt von Protagoras' Schrift *περί τῶν ἐν Ἄιδου* (Diog. La. IX 55) nicht bekannt.

² Mss. *δου πόκας*; *πλοκάς* ist eine sichere

Verbesserung Porsons, welche die Worte durch die Beziehung auf den Esel des Oknos (o. S. 690 A. 3) verständlich macht.

angeführte Stelle bezeugt die Anschauung, daß diejenigen, die sich gegen Gesetz und Moral vergangen haben, in der Unterwelt bestraft werden, und zwar ganz in der Weise, von der die Vorstellung der Unterweltsstrafen ausgegangen war; sie liegen im Schlammgefühl (o. S. 689); an der zweiten angeführten Stelle werden die mythologischen Strafen grotesk übertrieben. Auch die Mythologie hat auf den volkstümlichen Glauben an die Strafen, welche die Sünder in der Unterwelt erwarten, eingewirkt; Demokrit bezieht sich auf sie, indem er das Wort *μυθοπλαστέοντες* braucht. Dazu kommt eine ausgesprochene Tendenz, die Schauerlichkeit der Unterwelt dadurch zu verstärken, daß Untiere und Spukgestalten des Volksglaubens dorthin versetzt werden, was von der Folgezeit begierig aufgenommen und weiter ausgebildet wurde. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man die von Aristophanes ausgemalte Unterwelt eine richtige Hölle nennt; es fehlt nur noch, daß dem Pluton auch Henkersknechte beigegeben werden. Diese Rolle wird auf den apulischen Grabvasen dann den Erinyen zugeteilt, die dafür sehr geeignet sind; sie werden daher sogar als *πινάι* bezeichnet.¹

Auch bei Empedokles findet sich eine Schilderung der Unterwelt. Wie oben bemerkt (S. 745), hat er die Seelenwanderungslehre übernommen und auf die Pflanzenwelt erweitert (fr. 117). Wenn einer von den ewig lebenden Dämonen (d. h. Seelen, o. S. 745 A. 3) sich mit Blut befleckt hat, muß er dreimal zehntausend Jahre fern von den Seligen umherschweifen und in allen möglichen Gestalten wiedergeboren werden; die Luft jagt ihn zum Meer, das Meer speit ihn auf den Erdboden aus, die Erde sendet ihn zur Sonne und diese wirft ihn in die Wirbel der Luft (fr. 115). Wie die Schilderung der Unterwelt sich mit der Lehre von den vier Elementen verträgt, können wir nicht beurteilen. „Ich weinte und jammerte“, sagt Empedokles, „als ich den ungewohnten Ort erblickte, wo Mord und Groll und Scharen von anderen Keren und dörrende Krankheiten und Fäulnis im Dunkel der Wiese der Ate umherschweiften.“² Versetzt Aristophanes die Schreckensgestalten des Volksglaubens in die Unterwelt, so bevölkert sie Empedokles mit jenen Personifikationen, die Keres genannt werden (o. S. 222 ff.) und ein langes Nachleben haben sollten – nach der ersten Rede gegen Aristogeiton wurden sie schon damals bildlich dargestellt –,³ und macht so die Unterwelt zu einem Schauerort, wo alles Böse zusammenkommt.

Für die volkstümlichen Vorstellungen bedeutet Empedokles wenig, viel dagegen für die literarischen Schilderungen, die er stark beeinflußt hat. Spuren dieses Einflusses finden sich wohl auch bei Platon,⁴ der am ausführlichsten in Zusammenhang mit der Seelenwanderungslehre bei der Beschreibung der Unterwelt verweilt hat. Seine Unterweltsmythen sollen hier besprochen werden. Im übrigen ist in diesem Buch dem Platon kein besonderer Abschnitt gewidmet, eine Unterlassung, die einigen so auffällig vorkommen

¹ Auf der Altamuravase, s. u. S. 825; vgl. Iliberg s. v. in RL. III S. 1603.

² Fr. 118 u. 121 (angeführt o. S. 224 A. 1) mit den Erläuterungen Wilamowitz' a. oben S. 744 A. 2 a. O. S. 636 ff.; die unverständlichen Worte *ἐργα τε βευστά* sind nicht

mitübersetzt.

³ Vgl. E. Norden, Vergil Aeneis Buch VI, 1903, S. 208 f. (V. 274 ff.). [Demosth.] XXV 52.

⁴ H. W. Thomas, *Ἐπέκεινα*, Diss. München 1938, S. 115 ff.; vgl. o. S. 679 A. 1.

mag, daß sie einer Rechtfertigung bedarf. Über die Religion Platons ist viel geschrieben worden,¹ man hat sich aber dabei einer Verwechslung schuldig gemacht. Platon ist allerdings einer der größten Religionsstifter aller Zeiten, keine höhere Religion hat sich seiner Einwirkung entziehen können; er ist dies aber erst ein halbes Jahrtausend nach seinem Tod dadurch geworden, daß sein Transzendenzismus in die Religion Eingang fand. Er selbst wäre, wenn er gewußt hätte, daß man ihn als Religionsstifter bezeichnen würde, erstaunt gewesen und hätte protestiert; er betrachtete sich als Philosophen und seine Tätigkeit als Wissenschaft, als Erkenntnis des Wahren und Richtigen, nicht als Gründung einer neuen Religion oder als Reformierung der alten. Hier muß Platon als der genommen werden, der er selbst sein wollte und der er für seine Zeit war. Platon ist äußerst wertvoll als Zeuge für die Religion seiner Zeit und wurde als solcher im vorhergehenden ausgiebig verwertet.²

Es sei daher hier das schon Bemerkte nur noch einmal ganz kurz zusammengefaßt. In seinem Alterswerk über die Gesetze hat Platon die Religion systematisiert, um sie in den Dienst des straffen Staatsideals zu stellen, das er entworfen hat. Die höchste Autorität ist ihm das delphische Orakel als der von den Vätern ererbte Dolmetscher; seinen Beauftragten, den Exegeten wie auch den anderen Orakeln räumt er eine hervorragende Stellung ein. Die Mordprozesse werden nach dem alten, in der Religion begründeten Herkommen geregelt (o. S. 635 f.). Bei der Gründung neuer Städte und ihrer Kulte (S. 640), von Heiligtümern, Festen, Opfern und Kulturen jeder Art, auch beim Totenkult, soll man die Weisungen des Orakels genau befolgen (S. 629f.). Er hat auch als erster die sieben Weisen zusammengestellt (S. 650), welche die delphische Lebensweisheit verkünden. Im besonderen sei auf den Anfang des achten Buches hingewiesen, wo über die Einrichtung von Festen nach den Sprüchen Delphis gehandelt wird. An jedem Tag des Jahres soll einem Gott oder einem Dämon geopfert werden; die Exegeten und Priester, Priesterinnen und Seher haben zusammen mit den Gesetzeswächtern nähere Bestimmungen darüber zu treffen. In jedem Monat soll für einen der zwölf großen Götter, nach denen die Phylen benannt sind, ein Fest mit Opfern, Chören und Agonen gefeiert werden. Auch die Weiberfeste werden nicht vergessen. Platon zeigt, welchen Nutzen die griechische Religion einem Staat gewähren konnte, der den Staat nach seinen Ideen einrichten wollte. Diese straffe

¹ Außer den Abschnitten über Platon in den S. 745 A. 3 zitierten Werken von Campbell u. Adam vgl. besonders P. E. More, *The Religion of Plato*, 1921, 2. Aufl. 1928. K. Reinhardt, *Platons Mythen*, 1927; vgl. Pfister, *Rel. d. Gr. u. Röm.* S. 237. Übersichtlich G. N. Belknap, *Religion in Plato's States*, University of Oregon Publication V: 1, 1935, S. 28 ff.

² F. Solmsen, *Plato's Theology*, Cornell Studies in Class. Philology XXVII, 1942, ablehnende Besprechung von Tate, *Class. Review* LVII, 1943, S. 21 ff.; O. Reverdin, *La religion dans la Cité platonicienne*,

École française d'Athènes, Travaux et mémoires VI, 1945, auch Diss. Genève. E. R. Dodds, *Plato and the Irrational*, JHS. LXV, 1945, S. 16 ff.; vgl. dens., *The Greeks and the Irrational*, 1951, Kap. VII S. 207 ff.; P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Bibl. de fr. 141, 1937, 2. Teil S. 149 ff., *Mythes et fêtes chez Platon et chez Aristote*; ders., *La religion de Platon*, *Rev. ét. anc.* XLIX, 1947, ist eine Besprechung des Buches von Reverdin und des u. S. 841 A. 9 erwähnten des Buches von Bidez.

Ordnung vertrug keine Einwände, kein Entgegenhandeln; so ist er dazu gelangt, die Asebieprozesse zu legalisieren und die Leugnung oder Mißachtung der Götter wie der Moral als ein strafwürdiges Verbrechen zu behandeln.¹ Diejenigen, die sich nicht an die Götter kehren – und solche gab es viele zu seiner Zeit –, rechnet er unter die Schwerverbrecher, überweist sie, man möchte sagen, an ihren Seelsorger und schreibt im Falle der Unverbesserlichkeit die härtesten Strafen für sie vor. Der Gedanke an eine religiöse Reform lag ihm völlig fern, er steht durchaus auf dem Boden der alten Überlieferungen. Er geht sogar so weit, alle privaten Kulte verbieten zu wollen; er hatte das Umsichgreifen neuer Kulte in Verbindung mit Geheimriten zweifelhafter Art beobachtet.² Wir werden unten (S. 841) sehen, daß er dazu kam, in den Himmelskörpern die wahren Götter zu erkennen, ohne die praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen; vielleicht dachte er aber an eine Verschmelzung der Gestirnreligion mit der delphischen.

In der oben angeführten Regelung der Feste des Staats gibt Platon entgegen der griechischen Gewohnheit die Vorschrift, dem Gott der Unterwelt, Pluton, den zwölften Monat zu weihen, und begründet dies damit, daß die Gemeinschaftlichkeit der Seele und des Körpers nicht höher zu bewerten sei als ihre Trennung. Hiermit greift er auf orphische Lehren von der Minderwertigkeit des Körpers und der Schätzung der Seele als des unsterblichen Teiles des Menschen zurück; für diese Lehre zeigt er eine unverhohlene Neigung, obgleich er das Treiben der orphischen Winkelpriester verdammt (o. S. 684). Er benutzt diese Lehre nicht im religiösen Sinn, um darauf eine Vertiefung der Religion zu gründen, sondern um seiner philosophischen Lehre von dem Reich der Ideen, des unvergänglichen Seelischen im Gegensatz zu den vergänglichen Erscheinungen der Körperwelt zu unterbauen; sie wird dadurch gewissermaßen mit einer höheren, ehrwürdigen Autorität umkleidet, für welche er sich auf die Priester und Priesterinnen beruft, welche für das, was ihnen obliegt, Rechenschaft abzulegen imstande sind.³ Die Folge ist aber, daß er sich auch die Frage über das Geschick der unsterblichen Seele nach dem Tod vorlegen muß, die er, wie schon die Orphiker angedeutet hatten, mit der Forderung eines weisen und gerechten Lebens verknüpft. Daher kommt er auf die orphischen Lehren von Strafen und Belohnungen in der Unterwelt (o. S. 688f.) und von der Seelenwanderung (o. S. 690) zurück und baut sie in seiner Weise weiter aus.⁴

Wenn er auf wissenschaftlichem Weg nicht weiter vordringen kann, pflegt Platon, um die Fragen, die ihm am Herzen liegen, zu veranschaulichen, das, was ihm möglich oder wahrscheinlich dünkt, in der Form des Mythos auszusprechen. In seinen Mythen läßt er seiner großen dichterischen Begabung, die er sonst aufs strengste zügelt, freien Lauf, sie sind ἐκφράσις, sagt Boyancé treffend. In der Form des Mythos sprach Platon vor allem über die letzten Dinge; er kommt wiederholt auf sie zurück und trägt mehrere ausführliche

¹ Plat., de leg. X p. 907 E.

² Ebd. p. 909 D ff.

³ Plat., Menon p. 81 A.

⁴ P. Stöcklein, Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen, Philol.

Suppl. XXX: 3, 1937, behandelt S. 17 ff. die Idee der Unsterblichkeit der Seele und S. 27 ff. die Idee von Lohn und Strafe im Jenseits.

Mythen vor, deren Unstimmigkeiten wir hinnehmen müssen. Sie bilden nicht selten den krönenden Abschluß eines Gespräches, so im *Phaidon*, im *Gorgias*, im *Staat*. Die Schilderung der Unterweltsstrafen ist ein integrierender Teil der Lehre von der Seelenwanderung, welche für Platon eine notwendige Folge seiner Grundanschauung von der Unsterblichkeit der Seele war. Die Strafen sind nicht Selbstzweck, Rache; sie dienen der Läuterung und Reinigung der Seelen oder sind zum mindesten abschreckende Beispiele. Daneben steht als zweites Hauptmotiv die Forderung der Gerechtigkeit; der Mensch soll den gerechten Lohn seiner Taten erhalten oder erleiden.

Die Mythen des Platon können hier nur kurz unter dem Gesichtspunkt der Unterweltsvorstellungen berührt werden. Die Seelenwanderungslehre, welche damals, wie in der Antike überhaupt, für den religiösen Glauben eine geringere Bedeutung hatte – sie war auf enge Kreise beschränkt –, kann nur angedeutet werden. Sie wird vorgetragen in dem berühmten Gleichnis im *Phaidros* (p. 246 ff.), in dem die Seele mit einem geflügelten Viergespänn verglichen wird. Die verschiedenen Lose der Seelen werden je nach dem, was sie während ihrer Fahrt von dem Wahren geschaut haben, verteilt. Nur die Freunde der Weisheit werden nach einer dreimaligen Umfahrt aus dem Kreislauf entlassen. Die anderen werden nach dem Tode abgeurteilt; einige werden nach den Straforten unter der Erde geschickt, wo sie ihre Strafen erleiden, andere werden an einen himmlischen Ort erhoben; nach tausend Jahren werden alle vor die Wahl eines neuen Lebens in tierischer oder menschlicher Gestalt gestellt.

Viel ausführlicher ist der Mythos, der das Gespräch im *Phaidon* (p. 110 ff.) abschließt. Er beginnt mit einer langen Schilderung von dem Bau des Erdballs und seinem Inneren, in welcher die Mythen von den Flüssen der Unterwelt und dem Tartaros verwertet werden. Der Mythos vom Totengericht wird sehr ausführlich entwickelt. Diejenigen, welche auf Erden in sittlicher Hinsicht eine mittelmäßige Stellung eingenommen haben, werden nach der Acherusischen See gesandt, wo sie gereinigt und bestraft oder auch belohnt werden. Die großen, unverbesserlichen Verbrecher werden auf ewig in den Tartaros geworfen. Diejenigen Sünder, die noch geheilt werden können, die z. B. im Zorn Vater oder Mutter geschlagen, ihre Tat aber bereut haben, werden nach dem Tod auch in den Tartaros geworfen, kommen aber nach einem Jahr je nach der Art des Verbrechens in einen der unterirdischen Flüsse heraus, wo sie umhertreiben, bis sie Verzeihung erwirken können. Die Frommen kommen dagegen zu den reinen Wohnungen in den höchsten Teilen der Erde. Offenbar kommt Platon hier auf die alte Vorstellung von den Unterweltsstrafen, auf das Liegen im Schlammpfuhl, zurück. An einer früheren Stelle desselben Dialogs (p. 80 ff.), wo er auch die Seelenwanderung und die verschiedenen Lose der Seelen bespricht, zieht er ein Stück alten Volksglaubens heran; eine vom Körperlichen beschwerte Seele wird nach dem irdischen Ort hingezogen; solche Seelen sind die schattenhaften Seelengestalten, die man um die Gräber und ihre Denkmäler irren sieht.

Die Forderung der Gerechtigkeit hat in dem Mythos, der den Schluß des *Gorgias* (p. 523 f.) bildet, Platon dazu geführt, die Organisation des Totengerichts und sogar eine Veränderung darin ausführlich zu beschreiben. Hier

und in der Apologie (u. S. 824) werden die Totenrichter Minos, Rhadamanthys und Aiaikos zum erstenmal erwähnt. Zur Zeit des Kronos, sagt er, wurden die Gerechten nach den Inseln der Seligen, die Unfrommen nach dem Strafort des Tartaros geschickt; das Urteil wurde am Tag des Todes gesprochen und war manchmal nicht richtig; daher bestimmte Zeus, daß die Seelen nackt, nachdem sie ihre irdische Hülle abgestreift hatten, abgeurteilt werden sollten. Es gibt zwei Arten von Strafen; entweder hat der Bestrafte Nutzen davon und wird durch das Leiden verbessert; oder aber er hat so große Verbrechen begangen, daß er unverbesserlich ist und daher selbst keinen Nutzen aus der Strafe zieht; für die anderen, welche ihn wegen seiner Missetaten die schwersten, schmerzhaftesten und schrecklichsten Leiden für ewige Zeit im Gefängnis des Hades ausstehen sehen, wird er zum warnenden und belehrenden Beispiel. Als Beispiel eines solchen Menschen führt Platon den gewalttätigen makedonischen König Archelaos an.

In diesem Mythos wird die Härte der Unterweltsstrafen stark betont; noch ausführlicher verweilt Platon bei ihnen in der großartigen Vision des Pamphyliers Er, die das gewaltige Werk über den Staat abschließt (p. 614 ff.). Auch hier erscheint das Totengericht, welches die Frommen und Unfrommen scheidet und ihnen verschiedene Wege anweist. Nach einer langen Wanderung, entweder durch den Himmel oder durch die Unterwelt, kehren die Seelen zurück und erzählen sich, was sie geschaut haben, das glückliche Leben im Himmel oder die schrecklichen Leiden in der Unterwelt. Für jede Sünde wurde ein jeder zehnfach bestraft. Sehr merkwürdig ist die Andeutung, daß sich nicht zu wiederholen verlohnt, was von denjenigen gesagt wurde, die gleich nach der Geburt oder nach einer sehr kurzen Lebenszeit gestorben sind. Noch bemerkenswerter ist, was von der Strafe des gottlosen Tyrannen Ardiaios berichtet wird; das ist in der Tat die erste Schilderung der Höllenpein. Ardiaios nebst einigen anderen schweren Verbrechern wurde von feuerglänzenden Männern ergriffen, welche ihm Hände, Füße und Kopf fesselten, ihn auspeitschten und über Dornen, die ihn zerrissen, schleppten und dabei verkündeten, warum er dies erlitt und in den Tartaros geworfen werden sollte. Das ist ein anschauliches Beispiel von den grausigen Strafen, von denen in Gorgias mehr im allgemeinen geredet wird. Das Gerechtigkeitsgefühl kann zu unbarmherziger Härte verführen, und die Härte fehlte bei dem Idealisten Platon ebensowenig wie im griechischen Strafrecht. Der Folgezeit gab er gefährliche Anregungen.

Platons Vorstellungen wurzeln in der älteren Zeit. In dem siebenten Brief (p. 335 A) beruft er sich auf alte und heilige Berichte für die Ansicht, daß die Seele unsterblich ist, gerichtet wird und die größten Strafen erleiden muß. Wo die Vorbilder für die Anschauung zu suchen sind, ist weniger wichtig. So weit sind die Schlüsse von Thomas anläßlich der Untersuchung der Jenseitsmythen bei Platon¹ völlig richtig, daß Platons gestaltende Phantasie sowohl in der Erfindung neuer Bildelemente wie auch in der dichterischen Zusammenschau der überlieferten zu neuen Verbindungen wirksam ist, um dasjenige zu veranschaulichen, was dem Denken nicht faßbar, sondern nur

¹ Thomas a. a. O. S. 162.

in der Form des Mythos darstellbar ist. Gerade hier ist Platons dichterische Phantasie sehr aktiv beteiligt, und er darf daher für die Unterweltsvorstellungen seiner Zeit nur mit großer Vorsicht als Zeuge herangezogen werden. Verhängnisvoller war auf diesem Gebiet sein Einfluß auf die Nachwelt, was eingehender verfolgt zu werden verdiente, aber über den Rahmen dieser Darstellung hinausgeht.

Es gibt noch ein weiteres untrügliches Zeichen für die Ergriffenheit dieser Zeit von der Vorstellung der Vergeltung durch die Unterweltsstrafen; sie hat einen neuen Mythos geschaffen, der seitdem zum eisernen Bestand der Mythologie gehört, den Mythos von den Unterweltsrichtern.¹ Wie schon dargestellt wurde (o. S. 677), ist Minos in der Odyssee (λ 568 ff.) keineswegs Totenrichter in dem Sinn, daß er über die im irdischen Leben vollbrachten Taten der Abgeschiedenen urteilt und ihre Lose demgemäß verteilt; er setzt einfach die richterliche Tätigkeit, die er im Erdenleben ausgeübt hatte, in der Unterwelt fort. Der Glaube an die Unterweltsstrafen wurzelte in dem Verlangen nach Gerechtigkeit, und dies Verlangen forderte also, daß die Strafen gerecht zugemessen wurden. Obgleich spärlich, lehren die Zeugnisse, wie sich der Gedanke an das Totengericht allmählich herausgebildet und Anschaulichkeit in der Form eines Mythos gewonnen hat. Der älteste Zeuge, Pindar, zeigt, daß man anfangs an die abstrakte Gerechtigkeit dachte;² kein besonderer Richter wird namhaft gemacht. Zeus ist der Hüter und Aufrechterhalter der Gerechtigkeit, also mußte er als Richter über die Sünden der Menschen im Leben walten. Diese Vorstellung, die mit dem altgriechischen religiösen Denken besser als die spätere übereinstimmt, kommt auch einmal in einer polemischen Stelle des Euripides zum Ausdruck, wo von dem Glauben gesprochen wird, daß die ungerechten Taten zum Himmel emporschweben und aufgezeichnet werden auf den Schreibtafeln des Zeus, welche dieser einsehen, um über die Sterblichen zu richten; der ganze Himmel würde aber nicht ausreichen, um die Sünden der Menschen aufzuzeichnen.³ Da jedoch das Gericht nach dem Tod in die Unterwelt verlegt wurde, so mußte der unterirdische Zeus, Hades, der zuweilen diesen Namen trägt (o. S. 453), zum Richter werden. Als solchen kennt ihn Aischylos, der einmal in diesem Zusammenhang von einem anderen Zeus und einmal von Hades als Richter im letzten Gericht spricht.⁴ Auch Sophokles scheint ihn zu kennen.⁵ Hades war aber eine blasse Gestalt, die nur einen wichtigen Mythos hatte, den von dem Raub der Kore, und als einmal der Gedanke an das Gericht in der Unterwelt entstanden war, legte die angeführte Stelle der Odyssee als Totenrichter den berühmten Gesetzgeber und Richter Minos nahe. Zu Minos kam

¹ Rohde, *Psyche* I S. 310 ff.; L. Rühl, *De mortuorum iudicio*, RGVV. II: 2, 1903, nicht mehr ganz befriedigend; s. auch Thomas a. a. O. S. 14 f.; Wilamowitz, *G. d. H.* II S. 182 f.

² Pind., *Ol.* II V. 63 ff., angeführt o. S. 693 A. 2.

³ Eur., *Melanippe fr.* 506 Nauck². Das Aufschreiben der Sünden hat also alte Wurzeln; es ist aus der Gerichtsprozedur hergeleitet und kommt schon bei Aischylos

vor, s. u. A. 4.

⁴ Aischyl., *Hik.* V. 230 f., *κάκει δικάζει ταμπλακχήμαθ'*, *ὡς λόγος, Ζεὺς ἄλλος ἐν καμύουσιν ὑστάτας δίκας*; *Eum.* V. 274 f., *μέγας γὰρ "Αἰδης ἐστὶν εὐθύνος βροτῶν ἐνεργε χθονός, δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπῆσιν φρενί.*

⁵ Soph. *fr.* 703 N², *πρὸς οἷον ἤξεις δαίμον' ὡς ἱερῶτα (Hades) δὲ οὔτε τοῦ πεικέος οὔτε τὴν χάριν οἶδεν, μόνον δ' ἐστερξε τὴν ἀπλῶς δίκην.* Er nennt *Dike*, *Antig.* V. 451 *ἡ ξύνουκος τῶν κατὰ θεῶν Δίκη.*

dessen Bruder Rhadamanthys, der Herrscher im Elysion, der schon bei Pindar a. a. O. als Beisitzer des Zeus auf den Inseln der Seligen genannt wird; es ist nicht glaublich, daß darin ein Hinweis auf sein Richteramt liegt. Unsicher ist auch, ob man einen solchen Hinweis in dem Umstand sehen darf, daß Aiakos bei Aristophanes der Türhüter des Pluton ist.

Näher zu bestimmen, wann der Mythos von den Totenrichtern entstanden ist, scheint unmöglich; für uns tritt er zuerst bei Platon auf. In der Apologie (p. 41 A) sagt Plato, daß, wer von den Richtern kommt, die sich hier diesen Namen beilegen, dort unten die wirklichen Richter, welche, wie man sagt, dort richten, finden wird, Minos, Rhadamanthys, Aiakos, Triptolemos, und alle anderen Halbgötter, die in ihrem Leben gerecht gewesen sind. Von ihrer richterlichen Tätigkeit wird nichts weiter gesagt; der Mythos erscheint sozusagen noch in fließendem Zustand. Im Gorgias (p. 523 E ff.) werden dagegen die drei uns bekannten Totenrichter genannt und ihre Tätigkeit genau beschrieben. Triptolemos, der Heros eines gesitteten und gesetzmäßigen Lebens, erscheint statt Minos neben Rhadamanthys und Aiakos auf ein paar unteritalischen Vasenbildern,¹ wird aber später selten mehr erwähnt. Aiakos kam wegen seines mythischen Rufs der Gerechtigkeit hinzu.² Eine Auswahl unter den als Totenrichtern möglichen Heroen hat sich allmählich durchgesetzt. Demosthenes nennt dieselben drei.³ Die Tradition war aber lange noch schwankend; fest stand nur, daß es ein Gericht in der Unterwelt gab. Ein Komiker, vielleicht Philemon d. Ä., der zu Lebzeiten Platons geboren war, spricht in einem langen Fragment von dem Auge der Dike und den beiden Wegen im Hades, dem der Gerechten und dem der Ungerechten, und fügt hinzu: es gibt ein Gericht im Hades, das der Gott hält, der der Herrscher über alles ist, dessen Name furchtbar ist und den ich nicht aussprechen möchte.⁴ Der Glaube an das Gericht in der Unterwelt und die dabei auferlegten Strafen war in dieser Zeit so lebendig, daß sie, griechischer Art gemäß, in mythischer Form anschaulich gemacht wurde.

Bildliche Darstellungen von der Unterwelt und den dort bestraften Missetätern sind schon erwähnt worden. Wenn solche auf Denkmälern der Toten angebracht werden, so ist dies ein Beweis dafür, daß diese Vorstellungen auf das Geschick der Menschen nach dem Tod bezogen wurden. Die unteritalischen Grabvasen mit Unterweltdarstellungen dürfen hier herangezogen werden, da sie an die attische Vasenmalerei anknüpfen und ihre Herstellung gegen Ende der hier behandelten Zeit beginnt.⁵ Auf den großen Unterweltdarstellungen wird die Mitte gewöhnlich von einem Haus eingenommen, wo

¹ Auf der Vase von Altamura, Wiener Vorlegeblätter, Ser. E Taf. 2; eine Hydria in Karlsruhe, ebd. Taf. VI, 2.

² Isokr. IX 14; Pind., Isthm. VIII V 24f. u. a.

³ Demosth. XVIII 127.

⁴ Fr. 246 Kock, von anderen Diphilos zugeschrieben; die Autorschaft ist unsicher.

⁵ R. Pagenstecher, Unteritalische Grabdenkmäler, 1912, S. 5 ff., datiert die Fabrikation in das Jahrhundert 380–280 v. Chr. und die großen Prachtvasen auf 340–300. Auf die inhaltliche Seite geht er kaum ein. Eine genaue Beschreibung der einzelnen

Stücke gibt A. Winkler, Die Darstellungen der Unterwelt auf unteritalischen Vasen, Breslauer philol. Abhandlungen III: 5, 1888; eine Anzahl dieser Vasen ist abgebildet in den Wiener Vorlegeblättern, Ser. E Taf. I–VI. Ich beschränke mich hier auf die vier großen Amphoren aus Canosa in München, a. a. O. Taf. I (auch Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei Taf. 10), aus Ruvo in Karlsruhe, Taf. III 1, aus Altamura in Neapel, Taf. II, und aus Armentum in der Sammlung Santangelo in Neapel Taf. III 2.

Hades und Persephone thronen. Zu den Büßern der Odyssee, Tantalos und Sisypchos, werden andere mythische Gestalten, auf denen ein schweres Geschick lastet, hinzugefügt: Megara mit ihren Söhnen, Peirithoos und Theseus, zuweilen von einer Frau mit gezogenem Schwert bewacht, die Danaiden, Pelops, Myrtilos und Hippodameia. Die Anwesenheit der Totenrichter¹ zeigt, daß die Unterwelt nunmehr zu einem Ort der Strafe oder der Belohnung geworden war. Die Strafe wird von Erinyen vollstreckt, welche die Büßer antreiben; auf der Altamuravase tragen sie den bezeichnenden Namen Πον-
 ραί. Dike ist auch dabei als Vertreterin der strafenden Gerechtigkeit, auf einer anderen Vase bewacht sie mit gezücktem Schwert Theseus und Peirithoos.² Auch die Seligen fehlen nicht, wenngleich sie weniger hervortreten; auf der Canosa-Amphora erscheint ein Mann mit Frau und Kind.³ Auf all den hier besprochenen Vasen und einigen anderen tritt der leierspielende Orpheus auf, was besondere Beachtung verdient. In der Häufigkeit dieser Gestalt liegt nämlich ein Hinweis auf die Bedeutung der orphischen Lehren für den Unterweltsglauben. Sie waren seit alters in Unteritalien heimisch, und ihr Einfluß auf die Vasenbilder bestätigt den orphischen Ursprung der etwas jüngeren in unteritalischen Gräbern gefundenen, auf Goldblättchen eingeritzten Texte.⁴ Auf den sämtlichen Vasen erscheint ferner Herakles mit dem bezwungenen Kerberos, ein trostreicher Hinweis auf die Überwindung der unterweltlichen Schrecken. Während auf diesen Vasen eine große Zahl von verschiedenen Szenen dargestellt ist, gibt es eine noch größere Zahl, die nur einen mythischen Vorgang zeigt. Der Raum verbietet, hier auf sie näher einzugehen; sie zeigen Herakles, Orpheus, Theseus mit Peirithoos und Adonis in Einzeldarstellungen als Mittelpunkt des Vorgangs in der Unterwelt, außerdem die Abholung der Persephone aus dem Hades durch Hermes,⁵ auch dies ein trostreicher Hinweis auf die Erlösung aus dem Totenreich. Offenbar ist, daß der Glaube an eine Unterwelt mit Totenrichtern, Strafen und Belohnungen im 4. Jahrhundert in Unteritalien fest in den Gemütern Wurzel geschlagen hatte; er knüpfte an den Orphizismus an, der sein Fortleben trotz mancher Rückschläge eben jenem erstarkenden Glauben an die Höllenstrafen verdankte, und verband damit in gewohnter Weise die mythologischen Hadesbilder.

Wenn man zu dem, was hier über die Unterwelt als einen Strafort auseinander gesetzt worden ist, all das hinzunimmt, was oben (S. 797 ff.) über die Zauberei gesagt wurde – wie man mit Hilfe der Totenwelt Schadenzauber verübte, indem man Fluchtafeln in die Gräber niederlegte –, dann darf man

¹ Siehe o. S. 824 A. 1; vgl. dazu die Canosa-Amphora, wo sie nicht beschriftet sind. Daß Minos mit Triptolemos vertauscht wird, zeigt, daß die Anknüpfung an Athen nicht nur stilistisch, sondern auch inhaltlich ist, und darf als Beweis für die Macht des Unterweltsglaubens in Athen herangezogen werden.

² In Karlsruhe, Wiener Vorlegebl. a. a. O. Taf. VI 3. Vgl. hierzu Nilsson, HThR. XLVI, 1953, S. 197 ff.

³ Auf der Amphora aus Ruvo in Petersburg a. a. O. Taf. IV, wo im Mittelbild

Hermes die Persephone vom Hades heraufführend dargestellt ist, scheinen die zahlreichen Nebenfiguren, besonders die sog. Danaiden mit Krügen, aber auch Kränzen in den Händen, gar nicht Büßer zu sein; eine Hindeutung auf ein glücklicheres Los in der Unterwelt würde zum Mittelbild passen.

⁴ Sie gehören der hellenistischen Zeit an und scheiden daher hier aus; s. o. S. 680.

⁵ Winkler, a. a. O. S. 50 ff. Eine Anzahl von diesen Vasen sind abgebildet Wiener Vorlegebl. a. a. O. Taf. V u. VI.

behaupten, daß die Religion der großen Zeit nicht so gleichmäßig licht war, wie immer gesagt wird; sie hatte auch sehr dunkle Schattenseiten. Der Glaube an die Macht und Furchtbarkeit der Totenwelt war vielmehr in der breiten Masse des Volkes im Steigen, und darin bekundet sich die Furcht des einzelnen, der um sein Geschick nach dem Tode bangte.

Der griechische Glaube an die Unterwelt als einen Ort der Strafen und der Belohnung entstand in den Mysterienkulten und wurde durch mythologische Vorstellungen befördert. Der Totenkult haftete an dem Grab und setzte den alten Glauben voraus, daß der Tote im Grab fortlebt. Er war dem einzelnen Toten oder auch allen verstorbenen Mitgliedern der Familie gewidmet. Auch wo die Gräber zu einem Friedhof zusammengeschlossen waren, galt der Kult nicht der Gesamtheit der auf dem Friedhof Bestatteten; das allgemeine Seelenfest der Anthesterien wurde nicht auf dem Begräbnisplatz gefeiert wie das moderne Psychosabbaton. Daher war der Herrscher der Toten, Hades, ein mythologischer Gott ohne Kult (o. S. 452 ff.); so konnte sich auch der Glaube, daß Strafen und Belohnungen in der Unterwelt durch einen Gott verteilt wurden, nicht durchsetzen, sondern Heroen des Mythos wurden als Totenrichter eingesetzt. Die vielzitierte Inschrift aus Cumae (o. S. 697), welche verbietet, den in die bakchischen Mysterien nicht Eingeweihten an einem gewissen Platz zu bestatten, ist ein Sonderfall, der sich auf einen Mysterienkult bezieht. In einem oder dem andern Fall findet man allerdings einen Bezirk für den allgemeinen Totenkult,¹ dies war aber kein Begräbnisplatz. Äußerst merkwürdig ist das Felsenheiligtum bei Ain Hofra nahe Kyrene. In diesem findet sich eine große Anzahl von Altären und Felsnischen mit Inschriften, die dem 5. Jahrhundert v. Chr. gehören: ἡρώων, Εὐμενίδων, Ζηῆος Μηλιχίου und daneben Personennamen im Genitiv.² Es handelt sich hier entschieden um einen Kult der Unterweltsgottheiten; es ist verständlich, daß der Sühnegott Zeus Meilichios unter diesen einen Platz fand. Die Ausgestaltung des Glaubens, der sich hier bekundet, entgeht uns leider. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Anlage ihre Entstehung dem erstarken Unterweltsglauben dieser Zeit verdankt, der vor allem im griechischen Westen hervortritt, wo der Orphismus seinen Hauptsitz hatte. Davon scheint es noch andere Beispiele zu geben: Den Begräbnisplatz in Selinus mit den Grabstelen, von denen vier den Namen des (Zeus) Meilichios tragen, und vielleicht einen zweiten in Lebadeia (o. S. 413); thessalische Grabmäler tragen die Inschrift Ἐρμού καταχθονίου (o. S. 509). Sonst haben die Griechen der klassischen Zeit sich nicht im Kult an die Herren der Unterwelt und der Toten gewendet. Die Unterweltsvorstellungen blieben auf die mythologische und moralische Ebene beschränkt; ihr großer Ernst und ihre wachsende Macht sind aber unverkennbar.

7. Panegyreis. Es gibt eine Seite des altgriechischen Kults, die wenig beachtet wird, weil sie ganz weltlich und profan wirkt, die großen Festversammlungen, zu welchen die Menschen entweder nur aus der näheren oder

¹ S. Nachtrag zu S. 179.

² S. Ferri, Contributi di Cirene alla storia della religione greca, 1923, S. 12 ff.;

ders., Divinità ignote, 1929, S. 58 u. 64; Wilamowitz, G. d. H. I S. 405. Die Inschriften Suppl. epigr. IX, 325–46.

ferneren Umgegend oder gar aus ganz Griechenland zusammenströmten. Die größte und zugleich diejenige, in der das Religiöse am weitesten zurücktritt, war die große Zusammenkunft bei den olympischen Spielen. Dort konnte ein jeder auftreten, der den Hellenen etwas vorzutragen hatte, von den großen Geistern bis zu gemeinen Gauklern. Dort soll der Rhapsode Kleomenes die Katharmoi des Empedokles vorgetragen haben.¹ Festgesandtschaften kamen aus den Städten Griechenlands und den Kolonien dorthin; eine Menge Zelte wurden errichtet, und Verkäufer schlugen Buden auf.² Dion Chrysostomos beschreibt das Treiben an den Isthmien am Tempel des Poseidon: Sophisten und ihre Schüler, Redner, Schriftsteller, Dichter, Wundermänner, Zeichendeuter, Hauker. „Ein Leben ohne Feste ist ein langer Weg ohne Wirtshäuser“, sagt Demokrit.³ In kleinerem Maß wiederholte sich dasselbe überall, wo die Leute sich zusammenfanden, um an einem Götterfest teilzunehmen. Es war im vorhergehenden die Rede davon, wie die Gesandtschaften, die zu den großen Festen zogen, in der nachklassischen Zeit immer zahlreicher wurden (o. S. 551 f.) und wie die Athener ihre Bundesgenossen und Kolonisten veranlaßten, sich an ihren großen Festen in der Stadt einzufinden (o. S. 731); die Kolonien sandten oft Abordnungen zu den Festen der Mutterstadt.

Man darf diese Vereinigung von Gottesdienst und weltlichem Treiben, Schmausereien, Vergnügungen, Märkten, Schausstellungen, nicht nach der streng protestantischen Anschauung beurteilen, die das, was Gott zukommt, scharf von dem scheidet, was der Welt angehört, und dieses als ungebührlich von jenem fernhält. Die alte Religion griff in das tägliche Leben in einer Weise ein, die uns manchmal erstaunlich erscheint, aber auch im Christentum ist jene Trennung jungen Ursprunges und auf die protestantischen Völker beschränkt. Es ist auch in nördlichen Ländern noch nicht allzulange her, daß man sonntags nach der Messe weltliche Geschäfte trieb und sogar Markt abhielt, weil da eben die Gelegenheit war, wo sich die Leute aus der Umgegend trafen. Wer eine Panegyris im heutigen Griechenland gesehen hat, wird lebhaft an die des alten erinnert. Ich führe einiges aus einer älteren und daher ursprünglicheren Schilderung an.⁴ Panegyreis werden sowohl von den Einwohnern der Städte wie denen der Dörfer abgehalten, sind aber zum größten Teil ländliche Feste, weil sie am liebsten an außerhalb der Städte und Dörfer gelegene Heiligtümer anknüpfen. Viele werden von den Bewohnern einer einzigen Ortschaft gefeiert, andere sind Gesamtfeste eines größeren Gebietes, einige, z. B. das Fest der Panagia Euangelistria auf Tenos, haben sich fast zu Nationalfesten entwickelt. Die größeren Panegyreis währen in der Regel mehrere Tage, Zelte werden aufgeschlagen oder Laubhütten errichtet, um die Feiernden unterzubringen, an einigen Festplätzen sind sogar ständige Quartiere vorhanden. Es fehlt auch nicht an Verkaufsbuden, in denen Speisen und Getränke feilgeboten werden; häufig sind mit den Panegyreis förmliche Jahrmärkte verbunden – ganz wie im Altertum, fügt Schmidt hinzu. Die Schilderung könnte Wort für Wort als Beschreibung

¹ Diog. La. VIII 63.

² Stengel, Gr. Kultusalt.³ S. 197.

³ Dio Chrys. VIII, 9; Demokrit fr. 280

Diels, βίος ἀνεόρταστος μακρὴ ὁδὸς ἀπανδόκευτος; vgl. Plat., de leg. II p. 653 D.

⁴ Schmidt, Volksleb. S. 84 ff.

der alten Panegyreis dienen. Diese weltlichste Form der Religionsübung hat das zäheste Nachleben gehabt und sollte in ihrer Bedeutung für die Religion nicht unterschätzt werden. Der streng Religiöse mag sie eine Verweltlichung nennen, und das ist selbstverständlich wahr, aber zugleich ist nicht zu vergessen, daß sie den tiefen sozialen Bedürfnissen der Menschen und ihrem Verlangen nach Entspannung und nach Abwechslung vom grauen Alltagsleben entspricht. Beides zu befriedigen war die Aufgabe der alten Religion; ohne von den Protesten unserer Eiferer gegen solch ein weltliches Treiben zu wissen, tat sie es in einer Zeit, für die noch alles Weltliche unter dem Schutz der Götter stand.

Das zerstreute Material verdiente einmal erschöpfend zusammengestellt und im Zusammenhang bearbeitet zu werden; hier verbietet der beschränkte Raum, mehr aufzuführen als einige Beispiele, die die Sache beleuchten sollen, wobei verziehen werden mag, wenn auch einige aus späterer Zeit mit unterlaufen; sie war in dieser Beziehung von der älteren nicht verschieden, abgesehen von den polizeilichen Regelungen, von welchen wir einige anführen werden. Zelte und Buden wurden, wie schon erwähnt, für die versammelte Menge aufgeschlagen; *σκηναῖν* ist dafür das bezeichnende, oft wiederholte Wort.¹ In der Vision des Er heißt es von den Seelen, die von ihren langen Wanderungen zurückkehren, daß sie freudig auf die Wiese gingen, *οἷον ἐν πανηγύρει κατασκηναῖσθαι*.² Diejenigen, die das Fest an dem von Xenophon gegründeten Heiligtum der Artemis Ephesia in Skillus mitfeierten, werden als *οἱ σκηνοῦντες* bezeichnet; Lebensmittel wurden ihnen aus den Einkünften der Göttin verabreicht.³ Manchmal wurden diese Zelte prachtvoll ausgestattet; Ion schlägt ein solches Prachtzelt auf, Stücke aus dem heiligen Schatz verwendend, um die Delphier zu einem Mahl einzuladen.⁴ Die Sitte war so üblich, daß auch bei städtischen Feiern, wo sie nicht gerade notwendig waren, Zelte und besonders nach dem ältesten Herkommen Laubhütten errichtet wurden, z. B. bei den Thesmophorien und den Karneen.⁵ Bei den großen Panegyreis erwählte man einen Platz für sein Zelt, den man durch einen auf dem Erdboden gezogenen Kreis umgrenzte;⁶ Bürger derselben Stadt scheinen sich zusammengeschlossen zu haben; wenigstens wird in der Urkunde von dem Synoikismos von Teos und Lebedos vorgeschrieben, daß die Einwohner der beiden Städte an den Panionien zusammen zelten und feiern sollten.⁷ Manchmal werden genauere Vorschriften gegeben. In Elateia schlug man Zelte auf beim Opfer im Anakeion, doch Frauen war der Eintritt verboten.⁸ In Delphi war es verboten, neben dem vom König Attalos gestifteten Portikus Zelte aufzuschlagen.⁹ In Andania werden genaue Vorschriften über Größe und Ausstattung der Zelte gegeben und den Priestern

¹ *θρόνων καὶ σκανοπαγείσθων* wird oft wiederholt in einem koischen Sakralgesetz bald nach 200 v. Chr., SIG.³ 1000.

² Plat., de rep. X p. 614 E.

³ Xenoph., Anab. V 3, 9.

⁴ Eur., Ion V. 1140 ff.

⁵ Für jene Aristoph., Thesm. V. 624 u. 658 mit Schol.; Deubner, Att. Feste S. 55; vgl. Hesperia V, 1936, S. 189; für diese s.

o. S. 531.

⁶ Aristoph., Pac. V. 879 f.

⁷ SIG.³, 344 Z. 3.

⁸ IG. IX: 1, 129 = SGDI. 1531.

⁹ BCH. XXVI, 1902, S. 268; Pomtow, Berl. philol. Wochenschrift 1912, S. 254. Die Hieromonamen erteilten dem Mentor neben anderen Vorrechten *σκανὸν ἐμ πυλάται τῶν πρώτων*, SIG.³, 422.

wird ein besonderer Platz angewiesen.¹ Es wurden auch permanente Gebäude für diesen Zweck errichtet. Als die Spartaner Plataiai zerstört hatten, bauten sie einen großen Tempel der Hera und daneben ein Katagogion, das ringsum Zimmer in zwei Stockwerken hatte; dazu ließen sie aus der Beute Klinen verfertigen, welche sie der Hera weihten,² sicherlich für die Bankettzimmer, auf die wir sogleich zu sprechen kommen. Im Heiligtum des Apollon Maleatas auf dem Berg Kynortion oberhalb von Epidauros gab es permanente Priesterwohnungen.³ Im Meterheiligtum auf Mamurt Kaleh nahe Pergamon gab es Unterkunftsräume,⁴ καταγώγια im Heiligtum des Zeus Olympios auf dem Hügel Atys.⁵

Die größte Schaustellung an den Festen war die Prozession,⁶ die wohl niemals fehlte. In Piräus mußten die Agoranomen die Straßen instandsetzen, durch welche die Prozession an den Festen des Zeus Soter und des Dionysos zogen.⁷ Auf die Prozession folgte der zweite Hauptteil, das Opfer und Opfermahl. In vielen Fällen mußte das Opferfleisch im Heiligtum verzehrt werden (o. S. 88 f.), dies war wohl, abgesehen von den großen Staatsfesten in Athen, das gewöhnliche. Also mußte man die Fleischstücke braten. In älterer Zeit geschah das in Gruben in der Erde, so wie Hermes es macht, als er die Rinder des Apollon gestohlen hat.⁸ Von solchen Feuern stammt die Asche, die in einer Anzahl von Gruben in dem Bezirk um die zwei kleinen Tempel bei H. Taxiarchos nahe Thermon in Aetolien und in dem Inneren des größeren Tempels gefunden worden ist.⁹ In dem Heiligtum der Athena auf der Burg von Lindos wurden Asche und unverbrannte Knochen, die von Opfermahlen herrühren, gefunden.¹⁰ In Arkesine auf Amorgos wurde es verboten, Feuer im Temenos der Hera nahe den Gebäuden ὀψοποιίας ἐνεκεν aufzumachen, und ebenso im Asklepieion auf Thera.¹¹ Im Innern mehrerer archaischer Tempel finden sich Gruben mit Feuerspuren und Asche, welche weit mehr für den praktischen Gebrauch als für das Verbrennen der Opfer geeignet sind.¹² In der klassischen Zeit briet man die Fleischstücke über dem Feuer auf dem

¹ IG. V. 1, 1390 = SIG.³ 736 = LS. 58 Z. 34 ff. Noch mehrere Beispiele bei J. Töpffer, Athen. Mitt. XVI, 1891, S. 413 ff. = Beitr. z. griech. Altertumswiss. 1897, S. 208, und Hesperia a. a. O. Ein στεγανόμος καὶ μάγειρος erwähnt in Olympia SIG.³ 1021 Z. 34, und in einer Inschrift des Antiochos von Kommagene aus Arsameia, L. Robert, Rev. de philol. LXIX, 1943, S. 175 f.

² Thuk. III 68.

³ σκηνή IG. IV, 1547-49 = IV: 1^a, 393, 400, 401; vgl. Paus. II 27, 6. Unterkunftshäuser für Pilger im Heiligtum des Zeus Hellanios auf dem Oros auf Aigina und auf dem Lykaion, Prakt. 1909, S. 192 f. bzw. Arch. Anz. 1937, S. 8 ff.

⁴ E. Ohlemutz, Die Kulte und Heiligtümer in Pergamon, Diss. Gießen 1940, S. 177.

⁵ Aristid. rh. XXV p. 499 Dindorf.

⁶ Nilsson, Die Prozessionstypen im griechischen Kult, Arch. Jahrb. XXXI, 1916, S. 309 ff. = Opusc. I S. 166 ff., behandelt

die Prozessionen nicht nach ihrer sozusagen technischen Seite, sondern nach ihrem im Kult begründeten Anlaß.

⁷ IG. II^a, 380 = SIG.³ 313 Z. 19 ff.

⁸ Hymn. hom. in Merc. V. 112 ff.

⁹ Delt. arch. X, 1926, bes. S. 26.

¹⁰ Lindos, I, C. Blinkenberg, Les petits objets, 1931, S. 11 f.

¹¹ IG. XII: 7, 2 = LS. 95, Ende des 5. Jahrh. bzw. IG. XII: 5, 126 = LS. 108, 2. Jahrh. S. Nachtrag.

¹² Nilsson, Archaic Greek Temples with Fire-Places in their Interior, in Från stenålder till rokok, Studier till O. Rydbeck, 1937, S. 43 ff. = Opusc. II S. 704 ff.; vgl. S. 131. S. Marinatos, BCH. LX, 1936, S. 239 f.; vgl. M. Guarducci, La „eschara“ del tempio greco arcaico. Stud. mat. XIII, 1937, S. 159 ff. M. Launey, Études Thasiennes I, 1944, S. 172 ff. „Liste des mégara“ (sic!). Wenn IG. I^a, 4 Z. 4 richtig ergänzt ist: οἱ ἐ[ν]δον η[ν]ε[ρ]οποιού[ν]τες μὲ ἐξ[ε]ν η[ν]ε[ρ]ο[ν] χόρ[τ]ον, war das auch einmal auf der Akropolis von Athen gebräuchlich.

Altar; daraus erklärt sich die riesige Größe einiger Altäre, z. B. des noch in Resten vorhandenen, von Hieron II. erbauten großen Altars in Syrakus, der beinahe 200 m lang ist, bei einer Breite von 24 m; weder die Form noch die Größe der Altäre waren dadurch bedingt, daß man die Anteile des Gottes auf ihnen verbrannte, sondern vielmehr durch die Notwendigkeit, Platz für die vielen Festteilnehmer zu bereiten, die ihre Fleischstücke braten wollten.

Das Opfermahl fand unter offenem Himmel statt; daran erinnern z. B. die sogenannten Bukopien-Inschriften in Lindos.¹ Es kam aber eine Zeit, in der man es sich bequemer zu machen und sich gegen die Unbilden der Witterung zu schützen wünschte. Nicht selten wurden nun Bankethäuser in den Heiligtümern gebaut; sie gehören aber mit Ausnahme des von den Spartanern in Plataiai erbauten Katagogion, das wahrscheinlich auch Bankettzimmer einschloß (o. S. 829), einer späteren Zeit an. Von zwei, einem im Heiligtum des Hippolytos in Troizen, und einem anderen im argivischen Heraion, ist so viel erhalten, daß man sie rekonstruieren kann.² In Lindos gab es ein ἐστιάτειον, wo verdiente Männer gespeist wurden wie anderswo im Prytaneion.³ Besonders im Kult des Apollon Delios waren solche Bankettsäle häufig. Außer dem von Herodot erwähnten ἐστιατόριον der Keer gab es noch zwei andere auf Delos, auf Kynthos ein Haus mit Klinen, Geschirr und Tischen,⁴ und solche sind auch in anderen Delien bekannt.⁵ Bei den Grabungen Perssons im Tempelbezirk des Zeus Labrandeus sind Architravinschriften gefunden, welche zeigen, daß die beiden bisher Tempel A und B genannten Gebäude Bankettsäle waren; sie werden ἀνδρῶν und οἴκοι genannt.⁶ Auf Thasos gab es Bankettsäle.⁷ Eine Folge davon war, daß das Wort, welches das alte Bett von Zweigen bezeichnete, nunmehr sein Bedeutung auf die Speiseklippe erweiterte.⁸ In einer Inschrift aus Kyrene werden Gefäße erwähnt, die nur an Festtagen im Apollonheiligtum und daneben im Prytaneion verwendet werden dürften.⁹

¹ IG. XII: 1, 791 ff.; Nilsson, Gr. Feste S. 279 f.

² A. Frickenhaus, Griech. Bankethäuser, Arch. Jahrb. XXXII, 1917, S. 114 ff. M. Bieber, ebd. XLIII, 1928, S. 315, hält den νομφών in Phlius (Paus. II 11, 3) für einen solchen Saal.

³ IG. XII: 1, 846 f.

⁴ Herodot IV, 35. E. Ziebarth, Zeitschr. f. vergleichende Rechtswiss. XIX, 1906, S. 291 ff., der Material zu dem Gasthausbetrieb beibringt und von der Pflege des Fremdenverkehrs auf Delos handelt. Hier sowie in Delphi wurden Häuser, die dem Gott gehörten, für diesen Zweck vermietet. Explor. archéol. de Délos XI, A. Plassart, Les sanctuaires et les cultes du mont Cynthe, 1928, S. 76 ff., bes. S. 85 u. S. 120. Vgl. Wilamowitz, Gött. gel. Anz. 1929, S. 451.

⁵ Athen. VI p. 234 F (παράσιτοι in Delion in Attika); O. Rubensohn, Forschungen u. Fortschritte V, 1929, S. 318 (Paros). Ferner spätere Beispiele aus anderen Kulturen: die Stiftung des Herakles Diomedonteios auf Kos SIG.³, 1106 = R. Herzog,

Heilige Gesetze von Kos, Abh. Akad. Berlin 1928, 6, S. 28 ff. Z. 44; Mantinea ebd. 783 = IG. V: 2, 268 Z. 36; Chalkis ebd. 898 = IG. XII: 9, 906 Z. 10 f.; Kos ebd. 1025 Z. 39 mit A. 32; Tenos, Poseidon, Strab. X p. 487; Korone in Messenien, Apollon Korythos, Bull. Soc. des Lettres Lund 1928 bis 1929, S. 147.

⁶ Persson, Bull. de la Soc. des lettres, Lund 1948-49; III S. 25 ff.

⁷ M. Launey, Études thasiennes I, 1944, S. 183 u. Taf. XIX. Die aus Inschriften und Grabungen bekannten ἐστιατόρια sind aufgezählt BCH. LXIII, 1939, S. 207.

⁸ Στίβαξ, *stibadium*, siehe Ziehen, LS. S. 138 f. Picard, Un type méconnu de lieu-saint dionysiaque, Compte-rendu de l'acad. des inscriptions, 1944, S. 127 ff., und Statues et ex-voto du „stibadeion“ dionysiaque de Délos. BCH. LXVIII-LXIX, 1944-45, S. 240 ff., sucht architektonisch ausgestaltete Stibadeia im Dionysoskult nachzuweisen.

⁹ S. Ferri, Alcune iscrizioni di Cirene, Abh. Akad. Berlin 1925, S. 32 = Suppl. epigr. IX, 73.

Daß Jahrmärkte mit den Festen und Panegyreis verbunden waren, ist so bekannt,¹ daß nur wenige Worte darüber nötig sind. Der große Andrang von Menschen, die allerlei Dinge, Lebensmittel, Weihgeschenke, Gaben, wie z. B. an den Choen, brauchten, gab Gelegenheit zum Warenaustausch. Die athenischen Beispiele wurden schon angeführt (o. S. 781 A. 2). Die Panegyris auf Delos war ein großer Jahrmarkt, und schon der homerische Hymnus gibt eine lebhaftete Schilderung seines Treibens.² Ein Jahrmarkt war auch die große Versammlung der Aetoler in Thermon.³ Das Wort Panegyris ging sogar in die Bedeutung „Jahrmarkt“ über.⁴ In späterer Zeit wurden solche Märkte begünstigt und geregelt; Abgaben und Stadtzoll wurden für diese Gelegenheit aufgehoben, was an den Amarysien in Eretria schon in einer Inschrift aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts verordnet wird; es wird ausdrücklich gesagt, daß der Jahrmarkt im Heiligtum stattfand.⁵ In Pergamon wurde es den Wechslern verboten, an den Festtagen höheren Aufschlag zu verlangen.⁶

So boten die griechischen Panegyreis den Menschen die Gelegenheit zu gegelligem Beisammensein, Erholung und Vergnügen, wie sie es brauchten, so daß ihr eigentlicher Anlaß, der Kult der Götter, in den Hintergrund trat. Die Bedeutung dieser Feste sollte deswegen aber nicht unterschätzt werden; sie wird durch ihr Nachleben bezeugt.

IV

NEUE GÖTTER

1. Eingewanderte Götter. Auch in der Blütezeit der griechischen Macht und Kultur hat die Einwanderung fremder Götter nicht aufgehört; sie hat allerdings an Umfang verloren, und die Einwanderer haben in die griechische Götterwelt nicht mehr Eingang gefunden, sondern wurden als Fremde empfunden. Wenn einerseits der hier in Betracht kommende Zeitraum kurz ist, nämlich anderthalb Jahrhunderte, so ist andererseits zu bemerken, daß in dieser Zeit der Verkehr, der die Kultverbreitung fördert, stark gesteigert wurde.

Auf dem erhöhten Seeverkehr beruht das neuerliche Vordringen des Kults der Kabiren. Es wurde oben (S. 670 ff.) auseinandergesetzt, wie diese Götter vermutlich am Ende der archaischen Zeit nach Theben kamen und dort unter orphischem Einfluß umgewandelt wurden. Welches auch ihr ursprüngliches Wesen gewesen ist, so wurden sie jedenfalls an ihrem Hauptkultort, Samothrake, als Retter aus Seenot verehrt, wozu, wie Kern hervorhebt,

¹ Siehe z. B. Ziehen, LS. S. 256.

² Strab. X p. 485 f.; Hymn. hom. in Ap. V. 146 ff.

³ Polyb. V. 8, 5.

⁴ SIG.³ 589 Z. 12.

⁵ Eph. arch. 1902, S. 99 ff. = LS. 88 Z. 31 ff. Spätere Beispiele: Inschr. von Magnesia a. M. 100 = SIG.³ 695 Z. 34 f.; an den

Leonidea in Sparta, IG. V: 1, 18 B Z. 11 ff.; an den Chytren in Athen, IG. II² 2130 Z. 66 ff. (192/93 n. Chr. Ephebeninschrift, nach der zwei Agoranomen ἐπετέλεσαν τοὺς Κούρους) ist wohl anders zu verstehen.

⁶ Inschr. von Pergamon 279 = OGI. 484 Z. 30 ff.

die Lage der Insel an einer verkehrsreichen und gefährlichen Meeresstraße wesentlich mitgewirkt haben mag. In diesem Sinne verehrten sie die griechischen Seefahrer. Wenn Herodot, der die samothrakischen Mysterien erwähnt,¹ nicht dieser Funktion gedenkt, so beruht das wohl darauf, daß es ihm um eine Einzelheit zu tun ist, die Erklärung der ithypallischen Hermen. In dem im Jahre 421 aufgeführten „Frieden“ wendet sich Trygaios beim Herannahen des Polemos an die Zuschauer und ruft diejenigen, die in Samothrake eingeweiht sind, um Fürbitten an;² der Dichter konnte also darauf rechnen, daß solche Leute anwesend waren. Die Erzählungen von der Einweihung des Lysandros und des Antalkidas sind Anekdoten, welche dasselbe Thema, die Forderung des Sündenbekenntnisses, verschiedenartig, aber im Geist der sophistischen Kritik variieren, und dürfen kaum als zuverlässig gelten.³ Die samothrakischen Kabiren kann man eigentlich nicht unter die eingewanderten Götter rechnen; ihr Heiligtum wurde wie andre Heiligtümer fremder Götter von den Griechen aufgesucht, die an dem Kult teilnahmen. Vielleicht hat Skopas Kultbilder für Samothrake geschaffen.⁴

Ähnlich ist das Verhältnis in bezug auf Ammon und sein Orakel in der großen Oase, von dem die Griechen durch die Kyrenäer Kenntnis erhielten. Als die einheimischen Orakel in dieser Zeit gleichsam abgenutzt wurden, wandte man sich mit Vorliebe an das entlegenere und daher mit größerem Respekt betrachtete Orakel des Ammon; das taten z. B. Alkibiades (o. S. 793) und Lysandros (o. S. 785). Da Kyrene z. T. von den Spartanern besiedelt worden war, ist die Angabe des Pausanias, daß diese mehr als andere Griechen sich an das Orakel des Ammon wandten,⁵ wahrscheinlich nicht unbegründet. Der Gott Ammon wurde aber auch in Griechenland verehrt. Schon Pindar weihte ihm ein Bild von der Hand des Kalamis und dichtete einen Hymnus auf ihn (o. S. 747f.). In Athen war sein Kult öffentlich schon vor dem J. 371/70, die Hautgeldrechnungen erwähnen Opfer an ihn im J. 333/32,⁶ und im selben Jahr wird ein Tempel an dem Heilort Oropos erwähnt.⁷ Pausanias erwähnt einen Tempel in Gythion, eine Herme in Megalopolis und einen Kult in Aphytis auf Pallene;⁸ die letzte Erwähnung läßt wieder eine Zeitbestimmung zu. Als nämlich Lysandros die Stadt Aphytis belagerte, soll ihm Ammon erschienen sein und verkündet haben, es sei besser für ihn und die Lakedaimonier, von der Belagerung abzustehen; er folgte dem Rat und veranlaßte die Spartaner, den Ammon noch mehr zu verehren; die Einwohner von Aphytis haben ihm nicht geringere Verehrung als die Libyer in der Oase entgegengebracht. Ob dies mehr als eine Anekdote ist, mag dahingestellt bleiben; fest steht aber, daß das Orakel des Ammon und seine Verehrung im 5. Jahrhundert verbreitet war.

¹ Herodot II 51.

² Aristoph., Pac. V. 277 ff.

³ Plut., apoththgem. lac. 10 p. 229 D bzw. 1 p. 217 C.

⁴ Plin., N. H. XXXVI 25, *Venerem et Pothon, qui Samothrace sanctissimis caerimoniis coluntur*.

⁵ Paus. III 18, 3.

⁶ IG. II² 1496a Z. 96 = SIG.³ 1029 Z. 33. Der Betrag ist klein, 44 Drachmen 4½

Obolen. IG. II², 1428 Z. 73, add. p. 806 ff., vom J. 367/66 erwähnt eine ihm geweihte Silberschale; vgl. Ferguson, *The Treasurers of Athena*, 1932, S. 180, und Sterling Dow, *The Arrival of Isis in Athens*, HThR. XXX 1937, S. 184. Ders. ergänzt *Ἀμύμωνος*, IG. II, 1421.

⁷ IG. II² 338 = SIG.³ 281.

⁸ Paus. III 21, 8; VIII 32, 1; III 18, 3.

Herodot sagt, daß die thrakischen und päonischen Frauen, wenn sie der Artemis Basileie opfern, Weizenhalme verwenden.¹ In dieser Artemis findet man die thrakische Göttin Bendis wieder,² die Ende des 5. Jahrhunderts durch thrakische Einwanderer nach Athen eingeführt wurde.³ Ihr Kult wurde spätestens im Beginn des J. 430/29 durch Volksbeschluß staatlich eingeführt;⁴ er erscheint in der Rechnung der Schatzmeister der anderen Götter aus dem J. 429/28;⁵ die neue Inschrift erwähnt Opfer, eine Pannychis, die Prozession und ein Kultbild. Die erste Feier fand demnach am 19. Thargelion⁶ 429 statt. Sie wird lebhaft geschildert von Platon im Anfang des „Staates“,⁷ und seine Angaben, daß sie damals zum erstenmal gefeiert wurde, ist kein Anachronismus; das Gespräch wird in das Haus des alten Kephalos verlegt, der vor der Zeit der Dreißig starb. Die Hautgelderrechnungen aus dem Jahre 334/33 verzeichnen einen hohen Betrag, 457 Drachmen, aus dem Verkauf der Häute der an ihrem Fest geschlachteten Opfertiere. Ihr Heiligtum auf dem Munychiahügel wird in den Kämpfen bei der Vertreibung der Dreißig erwähnt.⁸ An dem Festtag fand eine Prozession der Athener (ἐπιχώριοι) und eine der Thraker statt, abends ein Fackelwettbewerb zu Pferde. Die Orgeonen der Bendis besaßen neben dem Tempel ein Haus für Zusammenkünfte und wohl auch für Festmähler.⁹ Die von Wilhelm herausgegebene Inschrift aus der Mitte des 4. Jahrhunderts¹⁰ zeigt, daß es nicht nur im Piräus, sondern auch in der Stadt Athen Orgeonen der Bendis gab, welche ein Heiligtum in der Stadt zu errichten vorhatten und zusammen

¹ Herodot IV 33.

² P. Hartwig, Bendis, 1897, gibt das bildliche Material; Ergänzungen s. u. A. Trendelenburg, Bendis, Progr. des Askanischen Gymnasiums, Berlin 1898, ist mir unzugänglich gewesen. A. Wilhelm, Inschrift aus Piräus, Österr. Jahresh. V, 1902, S. 127 ff., grundlegend. P. Foucart, Le culte de Bendis en Attique, Mélanges Perrot, 1902, S. 95 f., sieht in dem als Asklepios erscheinenden Gott auf dem Relief in Kopenhagen bei Hartwig Taf. I Deloptes, der IG. II² 1324 Z. 15, erwähnt wird, und spricht diesen als einen Thraker an. Deubner, Att. Feste S. 219 f.

³ Bendis wird erwähnt von Kratinos fr. 80 Kock und Aristophanes fr. 368 Kock. Nilsson, Bendis in Athen, From the Collections of Ny Carlsberg Glyptotek, III, 1942, S. 169 ff.; kürzer mit Bezug auf die politischen Umstände Cults etc. S. 45ff. In einem Nachtrag zum ersterwähnten Aufsatz, S. 183 ff., wurde die sehr wichtige Inschrift, N. Παππαδάκης, Ἱερὸς νόμος Βενδιδέων, Eph. arch., 1937 (gedruckt 1941), S. 808 ff., abgedruckt und besprochen. Sie hat schon eine recht umfangreiche Literatur hervorgerufen: Peek, Athen. Mitt. LXVI, 1941, S. 207 ff., mit einem Beitrag von Ziehen; P. Roussel, Rev. ét. anc. XLV, 1943, S. 177 ff.; Ferguson, HThR. XXVII, 1944, S. 96 ff. und bes. Hesperia, Suppl. Bd. VIII, 1949, S. 131 ff. – Ein Relief in Chalkis, das auf Bendis gedeutet

wird (P. Collart, Philippes, 1937, S. 436 u. Taf. 76, 2; L. Robert, Rev. ét. gr. LIII, 1940, S. 220), ist auf Hades und Dionysos zu beziehen (Snyder, Rev. arch., 1924, II S. 42 und Taf. III; Picard, BCH. LXVIII–LXIX, 1944–45, S. 264 f. mit Abb. 13). – Picard, Sur l'iconographie de Bendis, Serta Kazarowiana I (Bull. de l'inst. archéol. bulgare XVI), 1950, S. 25 ff. Ebd. S. 15 P. Collart, Bendis als Personennamen sowohl allein wie in Zusammensetzungen.

⁴ So Ferguson in Hesperia a. a. O. S. 131 f. mit scharfsinniger Nachrechnung, dem ich hier folge; Pappadakis a. a. O. verlegte den Beschluß ein Jahr früher, was keinen großen Unterschied macht.

⁵ IG. II² 1496 A a Z. 86; b Z. 117 = SIG.³ 1029 Z. 22 f.

⁶ Das Datum Schol. Plat., de rep., p. 327 A; Proklos, in Timaeum 17 B, I p. 26 Diehl.

⁷ Plat., de rep. I p. 327 A ff.

⁸ Xenoph., Hell. II 4, 11; über die Lage Wilhelm, a. a. O. S. 134 f.

⁹ IG. II² 1361 = LS. 41, Gesetz der Orgeonen. Ehrendekrete ebd. 1284; 1255 (aus dem Jahre 337/36); 1324; 1317 (Ende des 3. Jahrh.); 1256 mit dem u. S. 834 A. 1 besprochenen Relief in Kopenhagen.

¹⁰ Jetzt IG. II² 1283 = LS. 42; datiert auf den Archon Polystratos, dessen Jahr nicht näher bestimmt werden kann.

mit denen aus dem Piräus eine Prozession veranstalteten. Es heißt, daß die Athener den Thrakern allein unter den Landmannschaften gestattet hatten, gemäß der Weissagung aus Dodona ein Grundstück zu erwerben und ein Heiligtum zu gründen sowie ihren Festzug vom Herde des Prytaneion seinen Ausgang nehmen zu lassen.

Die Gestalt der Göttin ist aus zwei von Hartwig herausgegebenen Reliefs und einigen Statuetten bekannt.¹ In der feierlichen Haltung eines Kultbildes hält sie in der rechten Hand eine Opferschale, mit der linken stützt sie sich auf eine Lanze. Ihre Tracht ist thrakisch, an den Füßen trägt sie hohe Lederstiefel, über dem kurzen Chiton ein Tierfell, über den Rücken fällt ein Mantel von grobem Zeug hinab, und auf dem Kopf hat sie die spitze Mütze. Sie ist der Artemis verwandt, ist aber in Wirklichkeit nicht in die griechische Götterwelt aufgenommen worden. Daß ihr Kult aufs stattlichste gefeiert wurde, beruhte auf dem Eifer wohlhabender und einflußreicher Thraker, die im Piräus ansässig waren und denen sich Athener anschlossen. Daß der athenische Staat ihn öffentlich anerkannte und prächtig begehen ließ, beruhte auf den politischen Verhältnissen zu Beginn des Peloponnesischen Krieges, als die Athener mit allen Mitteln den Beistand des mächtigen thrakischen Königs Sitalkes zu erlangen suchten und im Sommer des Jahres 431 einen Bund mit ihm schlossen.² Das Wiederaufleben des Kults in den dreißiger Jahren des 4. Jahrhunderts hatte ähnliche Gründe. Nachdem die große Politik den Athenern verschlossen war, sank er zu einem Kult der kleinen Leute und Sklaven herab und verschwand bald gänzlich.

Für den zuweilen angenommenen orgiastischen Charakter des Kults der Bendis gibt die Überlieferung wenig Anhalt.³ Ausgesprochen orgiastisch war

¹ Eins in Kopenhagen mit einer auf das Jahr von Kephisophon (329/28) datierten Inschrift IG. II² 1256, in der die Epimeleten des Heiligtums bekränzt werden; das zweite im Britischen Museum stellt eine Schar von acht Jünglingen dar und vor diesen zwei ältere Männer, von denen der vordere eine Fackel hält. Statuetten und Kleinkunst, Hartwig a. a. O. S. 16 ff.; Nachträge F. Cumont, Une statuette de Bendis, Rev. arch. II, 1903, S. 381 ff. u. Taf. XVI. C. W. Lungsingh Scheurleer, Die Göttin Bendis in Tarent, Arch. Anz. 1932, S. 314 ff., veröffentlicht eine Reihe von Terrakotten aus Tarent – einige wurden auch in Syrakus gefunden –, welche er als Bendis deutet. Dies wäre für die Geschichte des Bendiskultes wichtig, da die Terrakotten in das dritte Viertel des 5. Jahrh. hinaufgehen, und Scheurleer nimmt an, daß der Kult nicht über Athen, sondern direkt aus Thrakien nach Süditalien gekommen sei. Die Deutung auf Bendis ist alles andere als sicher, die Göttin wird besser Artemis genannt; s. C. Picard, Rev. ét. gr. XLVII, S. 87 f., gegen Kern, Rel. d. Gr. II S. 238. Das böotische, spätrotfigurige Vasenbild, V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, 1921, Taf. zu S. 32 (besser

C. Watzinger, Griech. Vasen in Tübingen, 1924, Taf. 40), auf das Kern sich beruft, zeigt Θέμις mit Opferkorb und Fackel vor Βένιδις]. Seine Deutung des Vasenbildes auf die Aufnahme des Bendiskultes ist zutreffend; daß Themis in der Haltung einer Opfernden erscheint, bedeutet so viel wie: es ist Θέμις Bendis zu verehren. Themis wurde besonders in Böotien verehrt; s. Latte in PW. 2 R. V, S. 1628. Erika Simon, Opfernde Götter, 1953, S. 25 f., deutet das Bild so, daß Themis als Pythia der Bendis entgegentritt, um sie unter Fackelgeleit einzuführen. Der Titel der Schrift entspricht nicht ganz dem Inhalt, sie handelt von spendenden Göttern in der attischen Vasenmalerei.

² Daß Ferguson, Hesperia S. 157 ff., den Kult der Bendis als eine Hilfe gegen die Pest eingeführt werden läßt, beruht darauf, daß auf dem Kopenhagener Relief eine Gestalt im Typus des Asklepios neben ihr erscheint; seine Anwesenheit hat aber in der nachbarlichen Lage seines Tempels ihren Grund, s. Nilsson, Bendis S. 169, und Wilhelm a. a. O. S. 134. Jene Annahme ist sehr unwahrscheinlich, Bendis war alles andere als eine Heilgöttin.

³ Strabon X p. 470 erwähnt die thraki-

dagegen der Kult einer anderen auch mit Artemis identifizierten thrakischen Göttin, der Kotys oder Kotoyto.¹ Ihre Verehrung in ihrem Heimatland war, nach thrakischen Personennamen zu urteilen, sehr lebhaft. Aischylos stellte in den Edonern ihre Orgien neben die des Dionysos.² Das bekannteste Zeugnis für ihren Kult in Griechenland ist die gegen Alkibiades gerichtete Komödie des Eupolis Βάπτται, die Taucher oder Täufer;³ aus dem Namen erschließt man einen Ritus des Untertauchens im Wasser, wie er in vielen Kulturen vorkommt. Vielleicht darf man vermuten, daß in der Wahl eines mystischen Kults als Thema für den Angriff auf Alkibiades eine Hindeutung auf seine Parodie der eleusinischen Mysterien liegt; seine Genossen wurden als Kinäden verhöhnt. Auf die Kommentatoren dieser Komödie gehen die Notizen der Lexikographen u. a. zum großen Teil zurück.⁴ Die allgemeine Annahme, daß die Orgien der Kotoyto in Athen gefeiert wurden, hat Srebrny mit Recht zurückgewiesen; Eupolis hat den korinthischen Kult aufgegriffen, um zugleich den verhaßten Korinthern eins auswischen zu können; freilich setzt dies voraus, daß Kotoyto und ihre Orgien in Athen bekannt waren. Daß Kotoyto in Korinth festen Fuß gefaßt hatte, beweist der Umstand, daß sie wie Hellotis, deren Fest Pindar erwähnt, Eurytione und Chryse Tochter des Timandros genannt wird.⁵ Diese Notiz gehört zu einem anderen Zweig der Tradition, der an den bei Theokrit vorkommenden Frauennamen Kotoytaris anknüpft.⁶ In dem Scholion heißt es, die Töchter des Timandros, Eurytione und Kotoyto, seien von den Herakliden geehrt worden, weil sie ihnen zur Rückkehr in den Peloponnes verholfen hatten, und Kotoyto wird sogar als dorische Göttin bezeichnet. Die Idylle, in der jener Name vorkommt, spielt auf Sizilien; dort war also der Name Kotoytaris heimisch, und dort gab es ein Fest Kotoyttia, bei dem ein mit Nüssen und Kuchen behängter Maizweig geplündert wurde,⁷ ein ländliches Fest von bekanntem Typus. Das Rätsel löst sich durch einen Hinweis auf die orgiastischen Tänze im dorischen Artemiskult, bei denen maskierte und auch als Frauen verkleidete Männer auftraten und die offen auf das Sexualleben Beziehung nahmen (o. S. 490 f.). Diese Bräuche, welche den Griechen der klassischen Zeit als der Artemis wenig würdig erschienen, wurden auf die thrakische, mit Artemis identifizierte

schen Bendideia neben den Kotoyttia als orgiastisch.

¹ Im allgemeinen s. den Artikel Kotys von Schwenn in PW. Grundlegend, insbesondere durch die Aufarbeitung der literarischen Tradition, ist S. Srebrny, Kult der thrakischen Göttin Kotoyto in Korinth und auf Sizilien, *Mélanges Cumont* 1936, S. 423 ff. J. Hubeaux, *Le plongeon rituel*, *Musée belge* XXVII, 1923, S. 5 ff., bes. S. 59 ff., sucht nachzuweisen, daß die unterirdische Basilika an der Porta maggiore in Rom dem Kotoytokult angehörte.

² Aischyl. fr. 57 Nauck², aus Strab. X p. 470, dessen stark korrumpierter Text lautet: τῆς μὲν οὖν Κότυος τῆς ἐν τοῖς Ἰδω- νοῖς Αἰσχόλος μέμνηται καὶ τῶν περὶ αὐτὴν ὀργάνων (wohl mit Kramer in ὀργίων zu

verbessern). εἰπὼν γὰρ σεμνὰ Κότυς ἐν τοῖς Ἰδωνοῖς ὅρια δ' ὄργαν' ἔχοντες; ὅρια und ὄργανα sind nach Nauck Dittographien eines korrumpierten ὄργια. Im folgenden werden die Orgien des Dionysos denen der Kotys vergleichend gegenübergestellt.

³ Eupolis fr. 68–89 Kock.

⁴ Hesych. s. v. Κοτυτά· ὁ μὲν Εὐπολὶς κατ' ἔχθος τὸ πρὸς τοὺς Κορινθίους φορτικὸν τινα δαίμονα διατίθεται, d. h. führt auf die Bühne ein. Suidas s. v. θιασώτης Κότυος und Κό- τυς· δαίμων παρὰ Κορινθίους τιμώμενος, ἔφορος τῶν αἰσχυρῶν; über die Fortsetzung s. Srebrny a. a. O.

⁵ Schol. Pind. Ol. XIII V. 56b.

⁶ Schol. Theokr. VI V. 40.

⁷ Ps.-Plut., prov. Alex. I 78; Nilsson, *Gr. Feste* S. 438; Srebrny a. a. O. S. 433 ff.

Göttin übertragen, weil verwandte orgiastische Bräuche in deren Kult vorkamen. Die Verkleidung mit weiblichen Gewändern erklärt die Tatsache, daß ihren Verehrern der Ruf angehängt werden konnte, Kinäden zu sein. Da jene Bräuche den Dorern eigentümlich waren, wird auch verständlich, weshalb Kotyto eine dorische Göttin genannt werden konnte. Wann dies geschehen ist, entzieht sich unserem Urteil; wahrscheinlich kaum in archaischer Zeit. Jedenfalls wird ihr Kult in Griechenland zuerst von Eupolis bezeugt.

Von dem phrygischen Gott Sabazios, der eine Nebenform des Dionysos ist, war oben die Rede.¹ Durch die Hellenisierung des Dionysoskultes war der Unterschied zwischen den beiden so groß geworden, daß Sabazios, als er im 5. Jahrhundert in den Gesichtskreis der Athener trat, als ein besonderer, fremder Gott empfunden wurde. Aristophanes erwähnt ihn mehrmals: er erscheint in dem parodistischen Gebet in den „Vögeln“, er sendet Schlaf, und sein Kult wird zu den orgiastischen Frauenkulten gerechnet; er wird als Phryger und Flötenbläser bezeichnet.² Noch bekannter und für die Beschaffenheit seines Kults sehr wichtig ist die gehässige Schilderung des Demosthenes von der Jugend des Aischines.³ Dieser verlas die Bücher, wenn seine Mutter die Weißen verrichtete, trug des Nachts ein Rehfell, mischte den Wein, reinigte die Einzuweihenden, rieb sie mit Lehm und Kleie ab und wies sie daraufhin an, sich zu erheben und auszurufen: „ἐφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον!“ Am Tage führte er die mit Fenchel und den Zweigen der Weißpappel bekränzten Scharen durch die Straßen, Schlangen in den Händen über dem Kopf tragend, εὐοῖ, σαβοῖ rufend und tanzend ὅς τις ἄττης, ἄττης ὅς τις; er war Vortänzer und Leiter, Efeu- und Liknonträger. Es ist dies eine Schilderung vom Leben und Treiben der religiösen Unterschicht, deren Bedeutung für die damalige Lage in Athen kaum genügend Würdigung gefunden hat, obgleich sie allbekannt ist. In diesen Mysterien des Sabazios treten allgemein geläufige Elemente hervor, insbesondere dionysische. Der Kult scheute die Öffentlichkeit nicht; seine Anhänger zogen am hellen Tage durch die Straßen. Er wurde geduldet wie viele andere, sein Charakter und die soziale Stellung seiner Anhänger waren einer staatlichen Bestätigung im Wege, wie sie der Bendis zuteil wurde. An einem solchen Treiben beteiligten sich leicht verdächtige Individuen; die Priesterin Ninos wurde wohl nicht als Priesterin des Sabazios, sondern als Zauberin zum Tode verurteilt.⁴ Die Anhänger des Kultes bildeten wie gewöhnlich Thiasoi. Es ist eine Widmung der ἱεροποιοί aus Piräus vom Jahre 342/41 und ein Mitgliederverzeichnis aus viel späterer Zeit auf uns gekommen.⁵ Schließlich sei darauf hingewiesen, daß im Jahre 333/2 im Piräus ansässigen Leuten aus Kition auf Cypern die Gründung eines Heiligtums der Aphrodite gestattet wurde (o. S. 521 A. 2).

¹ O. S. 566 f. u. 783 hinzufügen Aristoph., Vesp. V. 9f. u. Av. V. 875. In den Artikeln Sabazios von Schaefer in PW. und von Eisele in RL. nimmt selbstverständlich das umfangreiche nachklassische Material, das hier wegfallen muß, den meisten Platz in Anspruch, s. Bd. II S. 631 ff.

² Aristoph., Av. V. 875, φρυγίλω Σαβαζίω; Vesp. V. 9; Lys. V. 387 f.; die Horen fr. 566

Kock.

³ Demosth. de cor. XVIII 259 f.

⁴ Demosth., de falsa leg. XIX 281 mit Scholion, dessen Angabe, daß sie ὡς φίλτρα ποιούσης τοῖς νέοις angeklagt worden sei, zuverlässiger zu sein scheint, als die bei Joseph., c. Ap. II 37, διὰ ξένους ἐμύει θεοῦς; Dion. Hal., de Din. 11.

⁵ IG. II² 2932 bzw. 1335 aus dem Jahre

Obgleich die Überlieferung nicht von allzuviel fremden Göttern, die in diesem Zeitraum in Athen Eingang gefunden haben, zu berichten weiß, wird der Zustrom von Menschen aus aller Herren Ländern, unter denen eine Menge fremder Sklaven war, viele ausländische Kulte mit sich gebracht haben, die im stillen toleriert wurden und keine Spuren hinterließen. Strabon hat es bemerkt, er sagt: „Gleich wie die Athener in allem anderen dauernd sehr gastfrei waren, so auch in Hinsicht auf die Götter; sie nahmen nämlich viele von den fremden Kulturen auf, so daß sie auch von der Komödie verspottet wurden.“¹ Ein θεὸς ξενικός wird schon in den Rechenschaftsberichten der Logisten aus dem Jahre 423/22 erwähnt.² Auch finden sich diesbezügliche Andeutungen in der Komödie. Wie Cicero berichtet, griff Aristophanes die neuen Götter an und ließ Sabazios und einige andere fremde Götter verurteilt und aus der Stadt verjagt werden, eine Nachricht, die mit Wahrscheinlichkeit auf Aristophanes' Komödie „die Horen“ bezogen wird.³ In einem der Fragmente (fr. 564 f.) ist die Rede von Leuten, die keine Fische essen, was aus syrischen Kulturen bekannt ist.⁴ Ein langes Bruchstück (fr. 569) enthält ein Gespräch zweier Götter, von denen der eine sich rühmt, den Athenern alles Gute unabhängig von den Jahreszeiten geschenkt zu haben, der andere aber antwortet, das sei nicht wohlthätig, er mache Athen zu einem zweiten Ägypten, d. h. er verweichliche es; ein Hinweis auf ägyptische Götter liegt kaum in dem Wort. An anderer Stelle (fr. 878) soll Aristophanes auch den Hyes erwähnt haben, der aus der angeführten Schilderung des Demosthenes bekannt ist. Ein anderer Dichter der alten Komödie, Apolophanes, hat in seinen „Kretern“ die fremden Götter aufgezählt.⁵ Theopompos erwähnte Attis in der Komödie Καπηλίδες.⁶

Die angeführten Beispiele geben zu einigen Beobachtungen Anlaß. Zunächst ist bemerkenswert, daß die eingewanderten Götter, die es zu einiger Bedeutung gebracht und daher Spuren hinterlassen haben, mit Ausnahme von Ammon, dessen Orakel durch die Kyrenäer längst bekannt war, aus Thrakien und dem von verwandten Stämmen bewohnten Nordwestklein-asien kamen, Bendis, Kotyto, Sabazios. Gleich der Popularität des samothrakischen Kabirenkults beruht dies auf dem lebhaften Verkehr mit diesen nicht sehr entlegenen Gegenden; die Götter des entfernteren Orients meldeten sich dagegen erst am Ende dieser Zeit, abgesehen von vereinzelten Ausnahmen. Die in Athen ansässigen Fremden organisierten sich in Vereinen, um ihre Kulte zu treiben, und konnten, wenn sie angesehen genug waren, staatliche Erlaubnis für die Errichtung eines Heiligtums erhalten; den Sklaven

102/01. – L. Curtius, Sardanapal, Arch. Jahrb. XLIII, 1928, S. 281 ff., hat zu zeigen versucht, daß die Statue des bärtigen Dionysos den Sabazios darstellt. Es ist durchaus unglaubwürdig, daß in der ersten Hälfte des 4. Jahrh., der das Original angehört, ein solch großartiges Bild für den verachteten Gott der Winkelmysterien geschaffen worden sein sollte.

¹ Strab. X p. 471; darauf zitiert er Platon für Bendis und Demosthenes für Sabazios.

² IG. I² 324 Z. 91.

³ Cic., leg. II 37; fr. 564–578 Kock.

⁴ Xenoph., Anab. I 4, 9: Lukian, de dea Syr. 14 u. a.; in Griechenland waren einige Arten heilig, oder es mögen auch die Fische deswegen heilig gewesen sein, weil das Wasser einem Gott gehörte, Paus. VII 22, 4. Materialsammlung bei J. G. Frazer, Pausanias' Description of Greece, 1898, z. St., IV S. 153 f.

⁵ Fr. 7 Kock aus Hesych. s. v. ξενικοί θεοί.

⁶ Theopompos fr. 27 Kock; dagegen hat man wohl zu viel herausgelesen aus Kratinos Δηλιάδες fr. 30 Kock (Isis?).

und kleinen Leuten wurde eine solche Begünstigung nicht zuteil. – Dann ist zu beachten, daß es mystische und orgiastische Kulte sind, die sich am meisten verbreiteten, nämlich die der Kotyto und des Sabazios, von den samothrakischen Mysterien nicht zu reden – ein Vorspiel dessen, was die Zukunft noch bringen sollte. Auf die Neigung für solche Kulte und für die Zauberei deutet eine Reihe von Titeln der mittleren Komödie hin,¹ die „Mystis“ und der „Metragyrtes“ des Antiphanes, der Θεοφώρητος des Alexis und der Φαρμακόμαντις des Anaxandrides, der wahrscheinlich im Jahre 365 aufgeführt wurde; vielleicht gehört der „Hierophant“ des Nikostratos auch hierher. Dann folgt Menandros mit einem „Menagyrtes“ und einer Θεοφορουμένη. Fremde Mysterienkulte und Aberglaube gehen Hand in Hand. Aus diesen Titeln lernen wir ferner, daß der kleinasiatische Gott Men² und die Große Mutter in ihrer kleinasiatischen Eigenart³ schon um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Athen eingezogen sind. Solche Kulte waren eine willkommene Zielscheibe des Spottes; daß die Dichter der mittleren Komödie so oft gegen sie losgezogen sind, ist aber für ihre Popularität in dieser Zeit bezeichnend. Offenbar gab es ihrer noch mehr, als unsre dürftigen Nachrichten mitteilen.

Wie oben bemerkt, ist die Zeitspanne der hochklassischen Zeit nur kurz, was jedoch durch den gesteigerten Verkehr kompensiert wird. Sicher haben viele fremden Götter in dieser Zeit an die Tore Athens geklopft; von den wenigsten wissen wir etwas Näheres. Im Gegensatz zur archaischen Zeit haben diese Götter keinen Eingang in die griechische Götterwelt gefunden.⁴ Die griechische Religion war spröde geworden. Es war eben die Zeit, in der die Griechen sich ihrer Überlegenheit über andere Völker bewußt wurden und diese als Barbaren zu verachten begannen, eine Verachtung, die auch die fremden Götter traf. Man denke an den Triballergott bei Aristophanes und seine Bezeichnung des Helios und der Selene als Barbarengötter.⁵ Die griechische Religion hatte die Fähigkeit und Kraft verloren, neue religiöse Anregungen in sich aufzunehmen und deren Götter in ihre Formen umzuschmelzen, sie konnte sich nach dieser Richtung nur ablehnend verhalten. Auf die Dauer rächte sich diese Haltung, denn die Zukunft gehörte den fremden Göttern. Es ist auch daran zu erinnern, daß die Religion jetzt weit mehr als je vorher dem Staat untertan geworden war und von diesem in strenger Zucht gehalten wurde. Diese Regelung ging davon aus, daß Fremden, die ihrem Gott einen Tempel erbauen wollten, eine ἔγκλησις, d. h. eine Erlaubnis zur Erwerbung eines Grundstücks, bewilligt werden mußte. Ob die Prozessionen polizeilich geregelt wurden, wissen wir nicht; nach dem, was De-

¹ Für die Belege s. Kocks Fragm. com. graec.

² Die Komödie des Antiphanes wird bei Athen. XII p. 553 C, μητραγύρτης, bei Bekker, Anecd. I p. 88, 18, μνηαγύρτης genannt; der μνηαγύρτης des Menandros ist besser bezeugt, Athen. XI p. 472 B und Stobaios, 94, 7 Meineke = IV 31 d, 100 Hense. Der kleinasiatische Kult des Men erscheint schon im 3. Jahrh. in Attika als ein Kult kleinasiatischer Sklaven; s. Bd. II S. 115.

³ Am Ende des 3. Jahrh. hatten ihre Vertreter sich organisiert, wenn das Dekret IG. II² 1316 richtig auf Orgeonen der Großen Mutter bezogen wird.

⁴ Über Bendis s. o. S. 834 A. 1. Mit dem schüchternen Versuch, Kotyto in eine mythische Genealogie einzubeziehen (S. 835), ist wenig zu rechnen; ihr Alter ist dazu unbekannt.

⁵ Aristoph., Av. V. 1677 ff. bzw. Pac. V. 406 ff.

mosthenes über den Sabazioskult erzählt, scheint es kaum so gewesen zu sein. Der Staat konnte sich jedoch an einem zugelassenen Kult beteiligen, wie er z. B. an dem Kult der Bendis teilnahm, indem er die Opfertiere stellte. Im großen und ganzen wird der Staat die Kulte der kleinen Leute, der Fremden und der Sklaven, toleriert haben, wenn sie nicht die Ordnung störten. Sie waren auf die unteren Volksschichten beschränkt, in denen sie durch die Neigung zu Mysterien und Zauberei immer mehr an Bedeutung gewannen. Auch in Beziehung auf die fremden Kulte fällt die wirkliche Zeitwende in der griechischen Religion an den Übergang des fünften zum vierten Jahrhundert, also in die Sophistenzeit.

2. Göttlichkeit der Himmelskörper. Die griechischen Götter fingen an zu altern. Den kleinen Leuten waren die großen Gottheiten zu vornehm, die kleineren zu ohnmächtig geworden; den Gebildeten waren die Augen für die Mängel und Schwächen ihrer Götter aufgegangen, so daß sie von ihnen nicht mehr befriedigt werden konnten. Wenn aber das Bedürfnis, etwas in religiöser Ergriffenheit zu schauen und zu verehren, an etwas zu glauben und in etwas zu ruhen, durch einen altüberlieferten Glauben nicht befriedigt wird, drängt es hin in neue Bahnen. Das Volk wandte sich an den Krankenheiler Asklepios, der der Selbstgenügsamkeit der Zeit willkommen war, und bald auch an fremde Götter, welche durch ihr mystisches und gebieterisches Wesen die Sinne zu fesseln vermochten. Die Gebildeten entdeckten die Göttlichkeit der Himmelskörper, wobei die Philosophie Hebammendienst leistete.

In der griechischen Religion treten im Gegensatz zu den Religionen vieler anderer Völker die Himmelskörper im Kult ganz zurück. Selene hatte keinen Kult¹ und Helios² einen sehr unbedeutenden. Sonne und Mond waren für die Griechen mythologische und kosmologische Götter und kosmische Potenzen, keine Kultgötter. Sie riefen die allsehende Sonne beim Schwur an, sie begrüßten ihren Aufgang mit einem Handkuß oder einer Verbeugung, wie sie die erste Schwalbe, den ersten Storch, den ersten Hühnergeier in derselben Weise begrüßten. Was aus Griechenland zugunsten eines Helioskults angeführt wird, ist spät oder zweifelhaft;³ nur auf Rhodos hatte Helios einen lebhaften Kult, ist aber hier des fremden Ursprungs verdächtig und erst spät bei dem Synoikismos vom Jahre 407 v. Chr., als die Stadt Rhodos gegründet wurde, zu seiner überragenden Stellung gekommen.⁴ Aristophanes

¹ Das einzige Zeugnis ist Polemon im Schol. Soph. O. C. V. 100, Ἀθηναῖοι ---- νηφάλια ἱερὰ θύουσι Μνημοσύνη, Μοῦση, Ἡοῦ, Ἥλιω, Σελήνῃ, Νύμφαις, Ἀφροδίτῃ Οὐρανίᾳ; die künstliche und späte Mache ist offenbar; vgl. Schwenn in PW. 2. Reihe II S. 1136 f.

² Das Material gut zusammengestellt in dem Artikel Helios von Jessen in PW.

³ Die Schafferden und Weiden des Helios auf dem Tainaron, Hymn. hom. in Ap. V. 409 ff., sind eine Nachbildung der Erzählung der Odyssee von den Rinderherden des Helios auf Thrinakia. Das Pferdeopfer auf dem TALETON, Paus. III 20, 4, ist un-griechisch und spät. Der Mythos von dem Streit des Poseidon und des Helios um Korinth, den Briareos (!) entscheidet, ist,

wie selbst Pausanias II 1, 6 (vgl. 4, 6) andeutet, dem athenischen von dem Streit des Poseidon und der Athena um Attika nachgebildet. Was sonst herangezogen wird, ist belanglos oder rührt von dem späteren Aufstieg der Sonnenverehrung her. Man nehme das Material bei Jessen, PW. VIII S. 63 ff., durch.

⁴ Der bekannte von Pindar, Ol. VII V. 69 ff., und Diodor V. 56 erzählte Mythos ist ein junges Erzeugnis, das sich an ältere Mythen und den Kult der Athena Lindia anlehnt. Es ist kaum zufällig, daß es keine alten Zeugnisse von dem Helioskult auf Rhodos gibt (W. Dittenberger, De sacris Rhodiorum I, Index lect., Halle 1886, S. 3 f.). Nach dem erwähnten Mythos war

und Platon bezeugen auf nicht mißzuverstehende Weise, daß der Kult der Sonne und des Mondes den Griechen als barbarisch galt.¹

In den alten Schwurformeln wurden alle Teile der Welt, darunter auch der allsehende Helios angerufen, auf daß dem Eidbrüchigen nirgendwo ein Unterschlupf gewährt werde. Ähnliche Formeln übernahm die Tragödie; sie wurden dort von einem kosmischen Gefühl gefärbt, das religiös genannt werden kann. Das älteste Beispiel ist die ergreifende Rede des gemarterten Prometheus bei Aischylos, der den göttlichen Äther, die schnellen Winde, die Quellen der Flüsse, die lächelnden Meereswogen, die Allmutter Erde und schließlich die allsehende Sonne zu Zeugen seiner Leiden anruft.² Solche Anrufungen werden dann bei Euripides viel zahlreicher (o. S. 777 f.); sie tragen bei ihm einen naturphilosophischen Anflug und werden mit den alten kosmogonischen Mythen verquickt, ein charakteristischer Zug der Zeit, der wohl zu beachten ist.

Die physikalischen Erklärungen der Himmelserscheinungen und der Himmelskörper durch die Naturphilosophie gingen den Kult sehr wenig an, mehr jedoch die Mythologie; der springende Punkt war, daß sie in Widerstreit mit den Weissagungen aus den Himmelserscheinungen gerieten (o. S. 791 f.). Die alten Götter, vor allem diejenigen, die einer Naturgrundlage entstammten, waren der Kritik anheimgefallen und den Gebildeten wegen ihres willkürlichen und launenhaften Wesens entfremdet; man verlangte, daß die Gottheit selbst das Gesetz aufrechterhalte, daß sie ein Ausdruck des göttlichen Gesetzes sei und dieses selbst verkörpere. Immer schaut der Mensch die Gottheit und ihr Wirken in der Natur; darauf beruhte die alte Naturreligion, und dazu kehrte man jetzt zurück in einer durch die Philosophie geläuterten Form. Wenn die Launen und die Willkür der Naturerscheinungen den ursprünglichen Glauben an das Walten der Naturmächte hervorgerufen hatten, so wurde man jetzt dazu geführt, den Beweis für das göttliche Walten in der Gesetzmäßigkeit der Bewegungen der Himmelskörper zu finden, welche die Naturphilosophie und die sich kraftvoll entwickelnde Astronomie immer besser erkennen lernten. Es mag an die berühmte pythagoreische Lehre von der Harmonie der Sphären erinnert werden; die Töne, welche die Himmelskörper durch ihre Bewegungen hervorrufen, entsprechen ihren Entfernungen und bilden zusammen eine Oktave, d. h. eine Harmonie.³ Der Pythagoreer Alkmaion aus Kroton erklärte die Himmelskörper für beseelte Wesen und Götter.⁴

Gewisse Philosophen leiteten den Ursprung der Gottesvorstellung aus den Naturerscheinungen her. Demokrit stellte die plötzlichen und unberechenbaren Offenbarungen der Natur in den Vordergrund. Blitz und

er sehr geeignet, zum Patron des Synoikismos und Hauptgott der neuen Stadt Rhodos erhoben zu werden. Pindar, der a. a. O. V. 77 ff. die zu Ehren von Tlepolemos, dem mythischen Oikisten von Rhodos, gefeierten Spiele erwähnt, wird deshalb von einem Scholiasten z. St. (V. 146a Drachmann) der Lüge geziehen mit der Behauptung, daß die fraglichen Spiele die Halieia seien. Pin-

dar ist selbstverständlich im Recht, die Halieia sind später gestiftet.

¹ Aristoph. Pac., V. 406 ff.; Plat., Crat. p. 397 C, s. u. S. 841.

² Aischyl., Prom. V. 88 ff.

³ Aristot., de caelo II 9 p. 290 B = 45, B 35 Diels.

⁴ Clem. Alex., Protr. V 66 p. 58 P; Cic., de nat. deor. I 27 = 14 A 12 Diels.

Donner, Kometen, Mond- und Sonnenfinsternisse,¹ Prodikos die nützlichen, zu denen auch Sonne und Mond gehörten.² Diese Lehren müssen zum Teil auch bis ins Volk gedrungen sein, denn Aristophanes erwähnt den Glauben, daß die Menschen nach dem Tod Sterne in der Luft würden.³ Der Glaube, daß die Seelen beim Tod in die Luft aufsteigen (o. S. 692 A. 2), scheint mit dem Sternenglauben verquickt worden zu sein. Wenn die großen Gestirne Götter waren, so waren die unzähligen kleinen die Seelen von Menschen.⁴

Bei Platon finden wir diese Lehre fast ganz auf die Himmelskörper beschränkt – nur wird die Erde aus alter Gewohnheit daneben beiläufig erwähnt –, ohne daß Seitenblicke auf das Nützliche oder das Schreckliche der Erscheinungen geworfen werden. Im „Kratylos“ trägt Platon die Ansicht vor, daß die ersten Menschen in Hellas nur die Götter gekannt haben, an die jetzt viele Barbaren glauben, die Sonne, den Mond, die Erde, die Sterne und den Himmel; er leitet das Wort θεός aus θεῖν her, d. h. die Bewegungen, die regelmäßigen Bewegungen, darf man hinzufügen, der Gestirne geben den Grund für ihre Göttlichkeit ab.⁵ In seinem Alterswerk, den „Gesetzen“, sieht er den Beweis für die Existenz der Götter in der Regelmäßigkeit der Naturerscheinungen. Die ersten Götter sind die Erde und die Sonne, die Sterne und alles andre, und die so schön geordneten Jahreszeiten, die auf Jahre und Monate verteilt sind.⁶ Der eigentlich höchste Gott ist die Idee des Guten, die in der Sonne symbolisiert erscheint, dem Sohne des Guten, der aber selbst nicht Gott ist, heißt es im „Staat“.⁷ In „Timaios“ nennt er das Weltgebäude τῶν ἀδίων θεῶν ἄγαλμα.⁸ Daß sich Platon, als er in seinem Alter den iranischen Dualismus und die chaldäische Gestirnslehre kennen lernte, sich diesen zuneigte, wird unter den hier aufgezeigten Voraussetzungen verständlich.⁹ Der Verfasser der Epinomis, sei es nun Platon selbst oder sein

¹ Demokr. 55 A 75 Diels bei Sext. Emp. IX 24.

² Prodikos 77 B 5 Diels, ebd. IX 18 u. 52. Vgl. auch Kritias in seinem Drama Sisyphos (o. S. 769 f.). Das Folgende ausführlicher bei Nilsson, The Origin of the Belief in the Divinity of Heavenly Bodies, HThR. XXXIII, 1940, S. 1 ff.

³ Aristoph., Pac. V. 832 f.

⁴ Beispiele bei Festugière, L'idéal religieux des Grecs, 1932, S. 150 f., und Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire romain, 1942, S. 116 A. 4, der es für altpythagoreisch hält.

⁵ Plat., Crat. p. 397 C f.; die Etymologie: αἰτε γούν αὐτὰ ὁρώντες πάντα αἰεῖ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως, τῆς τοῦ θεῖν, θεοὺς αὐτοὺς ἐπονομάσαι.

⁶ Plat., de leg. X p. 885 E, 886 E, 887 E.
⁷ Plat., derep. VI p. 508 A f.; G. Rudberg, Platon, 1943 (schwedisch), S. 225.

⁸ Plat., Tim. p. 37 C. Eine englische Übersetzung mit reichem Kommentar von dieser merkwürdigen Schrift F. M. Cornford, Platos Cosmology, 1937.

⁹ Es ist hier nicht der Platz, dieses sehr lebhaft diskutierte Thema zu verfolgen. Der Nachweis wurde erbracht von W.

Jaeger, Aristoteles, 1923, S. 133 ff.; von den zahlreichen Beiträgen hebe ich nur hervor J. Bidez, Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient, Bull. Acad. belge XIX, 1933, S. 195 ff. u. 245 ff., und E. des Places, Platon et l'astrologie chaldéenne, Mélanges Cumont 1936, S. 129 ff. Daß der iranische Einfluß schon im 5. Jahrh. anfängt, sucht A. Götze, Persische Weisheit in griech. Gewand, Beiträge z. Gesch. der Mikrokosmosidee, Zeitschr. f. Indologie u. Iranistik II, 1923, S. 59 ff. u. 167 ff., nachzuweisen durch einen Vergleich der persischen Schrift über die Welterschöpfung (Bundahisn) mit der Schrift περί ἐξοργισθῶν. (W. H. Roscher, Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung, Studien z. Gesch. u. Kultur des Altertums VI: 3/4, 1913; vgl. ders., Die Hebdomadenlehre der griech. Philosophen und Ärzte, Abh. Ges. d. Wiss., Leipzig XXIV 6, 1906). F. Boll, Die Erforschung der antiken Astrologie, N. Jahrb. f. klass. Alt. XXI 1908, S. 119, meint, sich auf das Gedicht Pindars anlässlich der Sonnenfinsternis vom Jahre 463 berufend, daß die Astrologie schon den Pythagoreern bekannt gewesen sei. Jedenfalls haben die Griechen und so

Schüler Philippos von Opus,¹ träumte von einer Verschmelzung der delphischen Apollonreligion mit der Gestirnreligion. Aristoteles spricht mit klaren Worten die Meinung aus, daß die Göttlichkeit der Himmelskörper auf ihren regelmäßigen Bewegungen beruhe. Er leitet den Götterglauben aus zwei Gründen her, einmal aus Traumerscheinungen und zweitens aus der Beobachtung der regelmäßigen Bewegung der Sonne am Tage und der Gestirne bei Nacht; man habe geglaubt, daß ein Gott die Ursache dieser regelmäßigen Bewegungen sein müsse.² Bei dem Verfasser der jüngeren, dem Aristoteles fälschlich zugeschriebenen Schrift über die Welt tritt der über die Welt erhabene Gott auf, der an dem höchsten Ort thront und, ohne selbst Hand anzulegen, durch seine Macht, die sich über die ganze Welt erstreckt, Sonne, Mond und alles in Bewegung setzt und der Urheber alles Guten auf der Erde ist.³ Auf dem Wege der Wissenschaft wurde Platon dazu geführt, sein höchstes Prinzip, das Eine-Gute, als die höchste Gottheit und die Sterne als sichtbare Götter zu betrachten; nachdem nach seinem Tod die Ideenlehre fallen gelassen wurde, blieb der Gott zurück, der die Welt geschaffen hat und regiert.⁴ Eine solche Stellung nimmt in der syrischen Gestirnreligion der Himmelsgott oder der Sonnengott ein.⁵

Es war damit eine verhängnisvolle neue Lehre den Griechen bekannt geworden, der es beschieden sein sollte, in der Zukunft eine immer größere Bedeutung zu gewinnen.⁶ Die Astrologie fand in Griechenland einige Anhalts-

auch Eudoxos sie abgelehnt. W. Capelle, Älteste Spuren der Astrologie bei den Griechen, Hermes LX, 1925, S. 373 ff., meint, daß sie dem Demokrit und Ktesias und dem Verfasser der hippokratischen Schrift περί διαίτης bekannt war. – R. Reitzenstein (u. H. H. Schaeder), Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, 1926, und J. Bidez, Eos ou Platon et l'Orient, 1945, gehen viel weiter, haben aber lebhaften Widerspruch gefunden, s. Festugière, Platon et l'Orient, Revue de philologie LXXIII, 1947, S. 5 ff.; Boyancé zitiert o. S. 819 A. 2; Dodds, JHS. LXV, 1945, S. 25 ff., bespricht den angeblichen zoroastrischen Einfluß und schließt, daß abgesehen von Einzelheiten, dergleichen nicht zu beweisen ist. Ausführlicher W. J. W. Koster, Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens, étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient, Mnemosyne Suppl. Bd. III, 1951, kommt zu einem negativen Ergebnis; so auch Julia Kerschenschneider, Platon und der Orient, 1945; sie schließt S. 212: „Die Annahme einer unmittelbaren, über die Verwertung allgemein verbreiteten Gedankengutes hinausgehenden Beziehung Platons zum Orient beruht also auf einer Konstruktion, die der Zeit des Hellenismus angehört.“

¹ Die Autorschaft Platons wird verteidigt von H. Raeder, Platons Epinomis, Danske Videnskabernes Selskab, Hist. filolog. Meddelelser XXVI: 1, 1938. E. des Places, La

portée religieuse de l'Epinomis, Rev. ét. gr. L, 1937, S. 321 ff.

² Aristot., dial. fr. 12 Rose bei Sext. Emp., adv. dogm. III 20 ff.

³ [Aristot.,] de mundo 6 p. 398 B 1 ff., s. Bd. II S. 282 ff.

⁴ Festugière, Le dieu cosmique, 1949, S. 92 ff., bes. S. 160.

⁵ F. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain, Mém. acad. des inscriptions XII 2, 1909; vgl. Nilsson, AfRw. XXX, 1933, S. 164 ff. = Opusc. II S. 492 ff.

⁶ Der Name, den einige dem langsamsten Planeten beileigten, Plat., Epinomis p. 987 C, ist nach den besten Handschriften der des Helios; für 'Ἡλίου ist in anderen nach späteren Gebrauch Κρόνου eingesetzt, d. h. Saturn; die beste Lesart stimmt mit der chaldäischen Substitutionslehre überein, nach der Saturn „die Sonne der Nacht“ ist; s. J. Bidez, Κρόνου ou 'Ἡλίου ἀστήρ, Rev. de philol. XXIX, 1905, S. 319 f.; die Babylonier nennen Κρόνος 'Ἡλιος, so die Ms. Diodor II, 30. Die ältesten pythagoreischen Bezeichnungen der Planeten, ὁ ἀστήρ τοῦ Κρόνου usw., die aus dem Orient übernommen wurden, wurden in der hellenistischen Zeit von anderen, neutralen Charakteren, Φαίνων usw., ersetzt, die einer wissenschaftlichen Richtung entstammen. Cumont, Les noms des planètes chez les Grecs, L'Antiquité classique VI, 1935, S. 5 ff.; kürzer Bidez et Cumont, Les mages hellénisés, 1938, I S. 136 f.

punkte. Einmal in der Lehre, daß der Witterungswechsel von den Sternen verursacht sei (o. S. 39), und dann in dem Glauben an die Göttlichkeit der Himmelskörper, in deren regelmäßigen Bewegungen die philosophisch Gebildeten den Beweis des göttlichen Waltens fanden.

Auch hier finden wir, daß die Zeitwende in der griechischen Religion in Wirklichkeit in die Periode der politischen und kommerziellen Machtentfaltung Athens und der Sophisten fällt. Im 4. Jahrhundert wurde der Same gelegt, aus dem jene religiösen Erscheinungen emporsprossen, welche in der hellenistischen und römischen Zeit die altgriechische Religion mehr und mehr verdrängten; um zu voller Entfaltung zu kommen, brauchten sie jedoch das durch die Welteroberung Alexanders des Großen veränderte geistige Klima.

SCHLUSSWORT

Ich habe schon anfangs betont, daß sich eine allseitig befriedigende Geschichte der griechischen Religion in dem Zeitraum, den dieser Band umfaßt, noch nicht bieten läßt. Ein solches Unterfangen lag weder in meinem Können noch in meiner Absicht. Besonders werden diejenigen manches auszusetzen haben, welche im Anschluß an eine stark hervortretende neue Orientierung die sogenannten inneren und bleibenden Werte der griechischen Religion, in Wirklichkeit eine Glaubenslehre, dargestellt wissen wollen. Gewiß haben die Griechen der alten Zeit einen Glauben gehabt, gewiß haben sie sich Vorstellungen von ihrer Religion, von ihren Göttern, vom Göttlichen gemacht, und einige Dichter haben hohe Gedanken von den Göttern und ihrem Regiment ausgesprochen. Die Frage bleibt aber bestehen, ob die Griechen selbst ihre Anschauungen von den Göttern und der Religion in einen gedanklichen Zusammenhang gebracht haben. Wenn dem nicht so ist, so entsteht die Gefahr, daß die Modernen ihnen eine theologisierende Systematisierung unterschreiben, die unseren, nicht ihren Denkgewohnheiten entnommen ist. Liegt doch zwischen dem Ende der hier behandelten Epoche und der Gegenwart ein Zeitraum von beinahe zweitausend Jahren, in dem durchaus Schriftreligionen vorherrschend gewesen sind, die bewußt oder unbewußt unsere Vorstellungen von der Religion und ihrem Gehalt geprägt haben. Wir sollten doch beherzigen, was die Alten unter Theologie verstanden haben. Bei Aristoteles ist sie *ἡ πρώτη φιλοσοφία*, sogar Metaphysik, die Lehre von dem nicht bewegten Beweger und von den sichtbaren Göttern, den Himmelskörpern.¹ Was die so betitelte Schrift des Cornutus enthält, ist eine Darstellung der einzelnen Götter, von ihrem Wesen und Wirken.

Wenn wir uns nicht in Spekulationen verlieren wollen, die zwar anregend sein und dem Zeitgeschmack gefallen mögen, aber auch mit diesem sich wandeln und wieder fallen werden, können wir zunächst nur eines tun: durch geduldige Forschung und Kleinarbeit in das Wesen und Wirken der Götter eindringen, wie sie im Kult erscheinen, in dem die Religiosität des griechischen Durchschnittsmenschen ihren Ausdruck fand, und dabei in unablässiger und gewissenhafter Beachtung dem Wandel der Zeiten nachfühlen. Die Griechen haben, wie bemerkt, ihre Religion, ihre Anschauungen von den Göttern und dem Göttlichen nicht gedanklich ausgebaut. Obgleich einzelne wie Aischylos sich darüber Gedanken gemacht haben, ist etwas, das auf allgemeine Gültigkeit Anspruch erheben konnte, vor dem Ende des Altertums nicht schriftlich niedergelegt worden. Es gibt gewisse allgemeine Vorstellungen; es gibt einen Hintergrund, von dem die Götter sich abheben. Diese allgemeinen Vorstellungen waren z. T. altererbt und es handelt sich dabei um solche, die zum unverwüstlichen Urgrund der Religion überhaupt gehören. Andere und ebenso wichtige Gedankenlinien sind hinzugekommen, haben sich verändert und gewandelt im Lauf der Zeiten. In Griechenland hat aber in dem hier behandelten Zeitraum nicht die Religion die Weltan-

¹ Aristot., Metaphys. X p. 1064 A Z. 33 ff. Vgl. H. v. Arnim, Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles, Sitz.-Ber. Ak. Wien. 212: 5, 1931.

schauung, sondern die Weltanschauung die Religion bestimmt. Die Auffassung der Götter und der Religion ist aus der Welt- und Lebensanschauung emporgewachsen.

Um dies zu verdeutlichen, sei noch ein rascher Überblick gestattet.

Den Urgrund der griechischen Religion bilden wie in allen Religionen die Vorstellungen von der Kraft und dem Heiligen, den Tabus und der Reinheit, von der Naturbeseelung und dem Totenglauben. Diese sind immer da, wenn auch verschieden gefärbt und abgetönt. Aus diesem Boden sprossen die Götter auf und wuchsen; sie wurzelten immer in ihm, wenn sie auch zum Eigenleben gelangten. Die griechische Religion der geschichtlichen Zeit ist aus einer Verschmelzung der Religion zweier rasseverschiedenen Völker entstanden, die wir beide leider nur allzuwenig kennen. Fühlbar ist jedoch der tiefgehende Unterschied zwischen der emotionalen Religion der vorgriechischen Bevölkerung, die durch mystische Neigungen geprägt gewesen zu sein scheint, und der nüchternen Religion der indogermanischen Einwanderer, die ihren Göttern den Schutz der ungeschriebenen Gesetze der patriarchalischen Ordnung anvertrauten. Das selbstherrliche Kriegervolk der mykenischen Heldenzeit hat die Götter nach seiner Art gebildet. Jene Helden trotzten zwar auf ihre eigene Kraft, glaubten aber zugleich an das Schicksal; mit dem Tod war alles aus. Die Götter waren eine oberste Herrschicht, die sich kaum anders als durch größere Kraft und Unsterblichkeit von den Menschen unterschieden; sie regierten im Zeichen der Macht, nicht in dem der Moral.

Mit dem Ausklang der Heldenzeit und dem geschichtlich notwendigen Übergang zu einem mehr seßhaften Leben im Lande selbst kam das unterdrückte vorgriechische Element, das allmählich auch rassisch mit den Griechen verschmolz, zur stärkeren Geltung. Die Spannung zwischen den grundverschiedenen Rassen und ihren Gedankenwelten wirkte sich im Verein mit der Not der Zeit auch auf dem religiösen Gebiet aus. Denn die beginnende geschichtliche Zeit war voll Not, die durch die Enge des Lebensraums und durch eine gewisse Übervölkerung entstand, bis allmählich Auswanderung und Entwicklung der Gewerbe und des Handels etwas Luft schafften. Die alte Ritterschaft war zu einer nur auf eigene Vorteile bedachten Aristokratie verknöchert, gegen die das niedere Volk mit dem Schlachtruf der Gerechtigkeit aufstand. Es erhob das Gesetz zu seinem Palladium. Das Pathos der Kämpfenden war sozial, nicht religiös. Obgleich die Götter als Schützer der Gerechtigkeit angerufen wurden – eine Funktion, die ihnen nicht immer gut stand –, konnten sie doch nur wenig Gewinn aus den Zeitverhältnissen ziehen. Zeus trat zurück im Kult, nur Apollon hat sich damals eine überragende Stellung erworben durch das Ansehen seines Orakels und dadurch, daß er das religiöse Gesetz als Ritualgesetz auf den Schild hob. Denn auch in der Religion verlangte man nach Gesetzen. Manche suchten freilich Trost gegen die Not der Zeit in einer ekstatischen und mystischen Religion. Diesen Charakter hatte jene, die sich eine Zeitlang unter dem Zeichen des Dionysos wie ein Lauffeuer verbreitete. Wundermänner und Sühnepriester zogen umher, Staunen und Aufsehen erregend. Die Orphiker kehrten die Bewertung des Körperlichen und des Seelischen um und predigten das Heil in Enthalt-

samkeit und Reinigungen und das Glück in einem zweiten Leben. Sie zogen die Kosmologie in die Religion hinein, die bei den Griechen sonst der Mythologie angehörte. Sie blieben jedoch Sonderlinge, mehr angestaunt als einflußreich. Nur in einem setzten sie sich einigermaßen durch. Ging doch der Kampf um die Gerechtigkeit weiter, und Gerechtigkeit war für die Griechen vergeltende Gerechtigkeit. Da der Augenschein lehrte, daß der Übertreter nicht immer in diesem Leben gestraft wurde, verbreitete sich der Glaube an die Strafen in der Unterwelt. Sie wurden aber nicht von den Göttern verhängt, und als man einen Gerichtshof schuf, der die Verstorbenen nach ihren Taten in diesem Leben aburteilen sollte, wurde er aus Heroen des Mythos zusammengesetzt. Es war dies eine Zeit, die reich an Not, aber auch reich an neuen Gedanken und Kampf war. Durch die wirtschaftliche Entwicklung und den Sieg der Hoplitentaktik im 7. Jahrhundert v. Chr. gewann der Mittelstand an Wucht und Einfluß. Er wünschte Ruhe und gemäß seiner Stellung Vermittlung, Ausgleich der Gegensätze. Aus ihm sind die weisen Männer hervorgegangen, welche den Grundsatz des *μηδὲν ἄγαν* aufgestellt haben, den sich die apollinische Frömmigkeit angeeignet hat, die lehrte, daß der Mensch sich seiner Kleinheit und der Größe der Götter bewußt sein solle – *γῶσι σεαυτὸν* – und daß er sich nichts auf seine Frömmigkeit einbilden dürfe.

Das Problem der ausgleichenden Gerechtigkeit wurde erweitert. Die Forderung der sozialen Gerechtigkeit im Leben trat auf den Plan, die Forderung, daß ein Bürger den anderen nicht an Macht und Reichtum übertreffen solle. Die Wechselfälle des Lebens zeigten: Je höher ein Mensch stieg, desto jäh und größer wurde sein Sturz. Darin wollte man die Hand der ausgleichenden Gerechtigkeit spüren, und so ließ sich ein Sinn in der Willkürherrschaft der Götter finden, welche (nicht ein einzelner Gott, sondern die Kollektivität, *οἱ θεοί*, oder das Abstrakt, *τὸ θεῖον*) das Schicksal verhängten. So entstand die Lehre von der Hybris der Menschen, die nicht einfach Übermut, sondern das Gefühl ist, von Glück getragen zu sein, und der Nemesis der Götter, welche alles Überragende niederschlagen; die geläufige Übersetzung „Neid“ stellt die Sache etwas zu gefühlsmäßig und kleinlich dar. Diese Lehre herrschte besonders in der Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr. Diese abstrakte, mitleidlose Macht ruhte wie ein dunkler Schatten über dem Leben der Menschen; sie war taub für das Bedürfnis der Menschheit, bei einer höheren Macht Zuflucht und Ruhe, Hilfe und Trost zu finden. Die großen Götter lebten zwar noch im Kult, der immer mehr eine Angelegenheit des Staats und verweltlicht und sogar zum Ausdruck des Gefühls von der Macht und Größe des Staats wurde, sie waren aber den kleinen Leuten in Wirklichkeit zu vornehm und zu fremd. Die kleinen Leute wandten sich daher in alter, schlichter Weise an die kleinen Götter und Heroen, die ihnen nahe waren, oder an neue Götter, die das Bedürfnis des Einzelnen nach Erbauung und Hilfe befriedigten. Bald trat Asklepios seinen Siegeszug an. Auch der Aberglaube machte sich breit.

Der religiöse Glaube war trotz äußeren Prunks geschwächt, und der entscheidende Wendepunkt kam mit der Kritik der Sophisten, die auch ins Volk hinab sickerte. Zum Konflikt zwischen dem alten Glauben und seinen Gegnern kam es auf dem Gebiet der praktischen Betätigung der Religion, in der

Kunst der Seher, die für das Volk im ganzen und für einen und jeden von weitreichendster Bedeutung war. Die naturphilosophischen Erklärungen entzogen dieser Kunst den Boden. Die Seher, die sich überall umhertrieben und von denen einige sehr einflußreiche Leute waren, waren die Vorkämpfer der alten Religion. Auf die Dauer halfen die Religionsprozesse, die man anstellte, nicht. Der Unglaube und sein ihn stets begleitender Schatten, der Aberglaube, und der Glaube an fremde Götter, breiteten sich aus. Als der große Philosoph Platon die Verteidigung des Götterglaubens aufnahm, war die alte Religion ihm nur ein Mittel, den Staat aufzubauen, die wirklichen Götter fand er in seinen alten Jahren in den Himmelskörpern, deren Göttlichkeit ihre gesetzmäßigen Eigenbewegungen bewiesen. Die alte Religion der Griechen hatte tatsächlich abgewirtschaftet, wenn sie auch lange noch in der Routine des Staatskults und in der Mythologie fortbestand, welche für die Kunst und die Literatur den Stoff abgab, und auch noch in dem schlichten, an dem Urgrund haftenden Glauben der einfältigen Landbevölkerung ihr Leben fristete.

Nun wird man gegen diese Darstellung der Entwicklung des religiösen Glaubens der Griechen einwenden, daß sie nicht den Götterglauben selbst, sondern die Abhängigkeit der Entwicklung von dem gesellschaftlichen, staatlichen und geistigen Leben zu stark in den Vordergrund stellt. Dem entgegen sei aber daran erinnert, daß die griechische Religion von Anfang an an die Gesellschaft und an den Staat gebunden war. Sie stand diesen Gebilden nicht als eine selbständige Macht gegenüber, wie dies das Christentum von jeher getan hat, das daher Staat und Gesellschaft seinen Bindungen unterwerfen konnte. Die Entwicklung der griechischen Religion und des religiösen Glaubens ist tatsächlich von den Wandlungen des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens und von den auf anderem Boden entstehenden Geistesrichtungen stark bestimmt worden. Man wird wohl auch sagen, daß die höheren Formen des Götterglaubens zu wenig beachtet worden sind. Die Religion, wie sie in der griechischen Literatur zu uns spricht, hat viele und ausgezeichnete Darstellungen gefunden. Als meine Aufgabe betrachtete ich es jedoch, vor allem die bisher etwas beiseite geschobene Religion des griechischen Durchschnittsmenschen zu behandeln, die Volksreligion. Letzten Endes wird die religiöse Entwicklung durch die Masse bestimmt. Sie kann sehr wohl für große religiöse Ideen empfänglich sein, sie kann sie erfassen, und wenn sie dazu gelangt, führt sie sie zum Sieg. Dazu muß sie aber von einem großen religiösen Genie hingerissen werden. Ein solches Genie erschien aber in Griechenland nicht. Platon freilich war ein religiöses Genie. Er wußte es aber selbst nicht, noch wollte er Religionsstifter oder Reformator sein, sondern er fühlte sich als Philosoph, Wahrheitssucher, und wie er sich selbst verstand, so haben auch seine Zeitgenossen ihn verstanden. Der religiöse Gehalt seiner Gedanken wurde erst später entdeckt, ein halbes Jahrtausend nach seinem Tod. Dann zeigte er sich freilich als einen der größten Religionsstifter der Welt, dessen Spuren in jeder Religion sichtbar sind.

NACHTRÄGE

- S. 12 Z. 1 v. u. K. Kerényi, Selbstbericht über die Arbeiten der Jahre 1939–1948, *La nouvelle Clio* I–II, 1949–50, S. 23 ff.
- S. 23. Es sollte eine französische Schule erwähnt werden, welche die Mythen auf Riten zurückführt, und zwar besonders auf die Initiationsriten der Männerbünde, die H. Jeanmaire (zitiert S. 64 A. 2) unter den Griechen aufzuspüren versucht hat. So deutet F. Vian (zitiert S. 15 A. 2) den Mythos von den Giganten. Auf Proben für das Erreichen des Königtums wird der Argonautenmythos gedeutet von R. Roux, *Le problème des Argonautes*, 1949. M. Delcourt, *Oedipe, ou la légende du héros conquérant* (Bibl. de la Faculté de philosophie et des lettres, Liège, CIV, 1944) deutet den ganzen Oidipusmythos aus solchen Motiven; die Aussetzung eines Kindes sei Ordalien.
- S. 78. Hausaltäre, die in der hellenistischen und römischen Zeit zahlreich vorkommen, finden sich auch in der archaischen Zeit; besonders sind sie durch die Fundumstände in Kaulonia nachweislich. Auch sonst findet man sie in Süditalien und auf Sizilien und vielleicht in Korinth. Sie sind klein, aus Terrakotta gemacht und im korinthischen Stil bemalt. Siehe Nilsson, *Griechische Hausaltäre* in der Festschrift für B. Schweitzer (im Druck).
- S. 80 A. 6. Spendende Götter kommen öfters auf attischen Vasenbildern vor; sie werden behandelt von Erika Simon, *Opfernde Götter*, 1953. Der Titel ist insofern nicht zutreffend, als die Gedanken auf einen Opferempfänger geleitet werden; ein solcher erscheint niemals. Ich komme auf das Problem zurück in einem Aufsatz *New Evidence for the Dionysiac Mysteries*, der im *Eranos* 1955 gedruckt werden wird.
- S. 90. L. Moulinier, *Le pur et l'impure dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, 1952, eine besonders sprachliche Untersuchung mit z. T. negativen Ergebnissen; ausführlich besprochen von J. Defradas, *Rev. ét. anc.* LVI, 1954, S. 180 ff., und H. Jeanmaire, *Rev. hist. rel.* CXLV, 1954, S. 99 ff.
- S. 174 A. 4 (am Ende S. 175) *Kerameikos*, hinzuzufügen V: 2, K. Kübler, *Die Nekropole des 10. bis 8. Jahrhunderts*, Text u. Tafeln.
- S. 179. Nach B. Hemberg, *Τριπάτωρ* und *Τρισήρωρ*, *Eranos* LII, 1954, S. 172 ff., waren die Tritopatores eigentlich die Urgroßväter; das Wort bekam aber die Bedeutung 'Stammväter' schlechthin. Der Bezirk auf dem Begräbnisplatz im äußeren *Kerameikos*, der nach dem Grenzstein unbetretbar und den Tritopatores geheiligt war, gehörte dem allgemeinen Totenkult an. Über die Tritopatores als Windgeister siehe S. 655 A. 1.
- S. 194 A. 1. Siehe weiter Nilsson, *Astrale Unsterblichkeit und kosmische Mystik*, *Numen* I, 1954, S. 110 ff.
- S. 221 A. 1 (S. 222). Siehe meine Besprechung in *Gnomon* XXVI, 1954, S. 481.
- S. 225 ff. Thalia Ph. Howe, *The Origin and the Function of the Gorgon-Head*, *Amer. J. Arch.* LVIII, 1954, S. 209 ff., meint, daß die Gorgo aus der Furcht vor wilden Tieren entstanden sei, behandelt ausführlich ältere Erklärungsversuche und lehnt die angeblichen orientalischen Beziehungen (Humbaba) ab.
- S. 248. Vgl. Latte, *Philol.* XCVII, 1948, S. 47 ff., bes. S. 54 f.

- S. 254 A. 5. G. Roux, *Le val des Muses et les musées chez les auteurs anciens* BCH, LXXVIII, 1954, S. 22 ff., behandelt die Baulichkeiten im Musental bei Thespiai. Die Heiligtümer der Musen hatten (außer in der Stadt Thespiai) keinen Tempel, nur Altäre. Er bespricht darauf die Museen der Philosophen. Diese sind in der hellenistischen Zeit ausgebaut, der Kult im Musental geht aber in die archaische Zeit zurück.
- S. 256 A. 1. Siehe jetzt den wichtigen Artikel von A. J. B. Wace, *The History of Greece in the third and second Millenium B. C.*, *Historia* II, 1953, S. 74 ff.
- S. 279. In dem sog. „Haus der Schilde“ in Mykenai wurde u. a. eine schöne Elfenbeinschnitzerei gefunden, welche zwei antithetisch aufgestellte Sphinxen darstellt, die ihre Vorderfüße auf das Kapitell einer Säule setzen, von der nur der Oberteil sichtbar ist, *Archaeology* VII, 1954, Abb. S. 151.
- S. 301 A. 5. In dem sog. „Haus der Schilde“ in Mykenai wurde eine große Menge kleiner elfenbeinernen Schilde gefunden, *Archaeology* VII, 1954, Abb. S. 150 u. 154.
- S. 337 A. 5. L. Deroy, *Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne*, *Rev. hist. rel.* CXXXVII, 1950, S. 32 ff., tritt in ausführlicher Erörterung für die etymologische Verbindung von ἑστία mit Vesta ein, schreibt den Herdkult der mykenischen Zeit zu und behauptet, die Etrusker hätten ihn von den Mykenäern entlehnt und an Rom vermittelt, eine unwahrscheinliche Hypothese.
- S. 356 A. 1. Vgl. Luisa Banti, *Myth in Pre-classical Art*, *Amer. J. Arch.* LVIII, 1954, S. 307 ff., die weitgehend mit meinen Ausführungen übereinstimmt.
- S. 404 A. 8. Altar zu Herakleia Salbake mit der Inschrift Ζεὺς Κτήσις (sic!) Πάτριος, auf der Vorderseite Büste des Zeus, auf der rechten Blitz, auf der linken springender Hund, *MAMA* VI 87 u. Taf. K; J. et L. Robert, *La Carie* II, 1954, S. 165 Nr. 42.
- S. 413. In den Grabungen auf der Agora zu Athen wurde eine Weihung gefunden mit der Inschrift Δι Μω[υ]ῶνι und einem Relief, von dem der Kopf einer bärtigen Schlange erhalten ist, *Hesperia* XXI, 1952, S. 342 ff. Nr. 33.
- S. 423 A. 2. Neue Ausgrabungen in Dodona und Orakelinschriften ders., *Prakt.* 1954 S. 279 ff.; eine Inschrift besonders behandelt, *Eph. arch.* 1954, S. 99 ff.
- S. 469 A. 5. Ders. deutet allzu kurz hin auf eine sehr interessante Vase aus dem Schatzfund in Lokroi, jetzt im Museum zu Reggio di Calabria. Sie ist herausgegeben von G. Procopio, *Archeologia classica* IV, 1952, S. 153 ff., mit guten Abbildungen, Taf. XXX 1, XXXI, XXXII. Nur Fragmente sind übrig, aber das Wesentliche ist erhalten. Links besteigt Demeter den Wagen, das Gesicht und die Hände, weiß bemalt, sind erhalten; sie hält die Zügel, ein Szepter oder κέντρον und Ähren; darauf der bärtige Triptolemos (beschriftet) mit Ähren in der linken Hand; dann von den Pferden verdeckt die Stadtgöttin Athena und der πρωτομύστης Herakles; vor dem Gespann der Götterbote Hermes und der reich bekleidete Πλουτοδότης. Die Vase, die mit denen des Exekias verwandt ist, stammt aus der Mitte des 6. Jh., sie ist also nur um ein halbes Jahrhundert jünger als der homerische Hymnus, fast eine Illustration der Verse 486 ff. Demeter selbst fährt aus, um das Getreide zu schenken, nicht wie bald später Triptolemos; er steht neben ihr, der Anfang seiner Mission. Plutos ist das geborgene Getreide, der vorhandene Reichtum, also passiv; der Maler war von der Idee der Schenkung des Getreides so erfüllt, daß er die Gestalt aktiv machte: „der Geber des Reichtums“; das Wort mag er von Hesiod, *Op.* V. 126, haben. Die Vase bekräftigt aufs beste den agrarischen Charakter des eleusinischen Kultes und zeigt die allmähliche Entwicklung des Mythos von der Verbreitung des Ackerbaus, der dieser Zeit lieb war.

- S. 475 A. 1. Nach I. Τραυλός, Τὸ ἀνάκτορον τῆς Ἐλευσίνας, Eph. arch. 1950-51. S. 1 ff. zeigt eine neue Untersuchung des Ausgrabungsbefundes, daß das ἀνάκτορον ein länglich-schmaler, viereckiger Bau innerhalb des Telesterions war, an dessen Eingang der Thron des Hierophanten aufgestellt war; dadurch sei auch die Identität des Telesterions und des Demetertempels erwiesen.
- S. 517. Die Kulte des Ares, des Enyalios und des Pan, auch in der vorhellenistischen Zeit, werden aufgezählt von M. Launey, Recherches sur les armées hellénistiques (Bibl. éc. franç. 169) II, 1950, S. 928 ff.
- S. 509. Um einem vielleicht naheliegenden Mißverständnis vorzubeugen, bemerke ich, daß das Buch von J. H. Croon, *The Herdsman of the Dead*, Utrecht 1952, nicht von Hermes handelt. Der Verf. will nachweisen, daß Herakles, der selbst nicht chthonisch war, chthonische Vorgänger, Inhaber heißer Quellen, überwunden und sich jene Quellen angeeignet hat. Siehe die Besprechung Herters, *Gnomon* XXVI, 1954, S. 158 ff.
- S. 548 f. J. Tréheux, *La réalité historique des offrandes hyperboréennes*, Studies presented to D. M. Robinson II, 1953, S. 758 ff., mit Anführung der inschriftlichen Erwähnungen.
- S. 636 A. 4. Oliver, *Jacoby's Treatment of the Exegetes*, Amer. J. Philol. LXXV, 1954, S. 160 ff., verteidigt nochmals seine Ansicht.
- S. 660 A. 3. Siehe Nachtrag zu S. 475 A. 1.
- S. 691 A. 3. Eine neue Katabasis, M. Treu, *Hermes* LXXXII, 1954, S. 24 ff.
- S. 732. F. Sokolowski, *Fees and Taxes in Greek Cults*, HThR XLVII, 1954, S. 153 f., nützliche Materialsammlung ohne Unterscheidung von Staats- und Vereinskulten.
- S. 783. Über die Redner des 4. Jhdts s. Bd. II, S. 191 u. 201. E. Mikkola, *Isokrates, seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, Abh. Akad. Helsingfors 89, 1954, behandelt seine Anschauungen von der *psyche* und seine Religion S. 34 ff. bzw. 107 ff.; er war Agnostiker und Anhänger der überlieferten Religion.
- S. 826. Über das Heiligtum der Tritopatores in Athen siehe Nachtrag zu S. 179.
- S. 829 A. 11. In Kameiros wurde es, freilich in der römischen Zeit, verboten, Feuer in dem Hierothyteion und in der nahe liegenden Stoa aufzumachen. M. Segré e G. Pugliese Carratelli, *Tituli Camirenses*, *Annuario d. scuola ital. di Atene* XXVII-XXIX, 1952, Nr. 112.

INDICES

I. NAMEN

GESCHICHTLICHE, MYTHOLOGISCHE, GEOGRAPHISCHE NAMEN, FESTE, MONATE (MT)

Hauptstellen kursiv

- Abai 544
 Abarbaree 245
 Abaris 616 f., 621
 Abdera 108, 718
 Abdos 261
 Absyrtos 20
 Achäer 330
 Acheloos 236 ff., 245, 247, 249, 450, 451, 503
 Acheron 817, 821
 Achill 91, 136, 139, 178, 180, 187, 195, 196, 209, 219, 222, 224, 237, 366, 371, 439, 540, 776
 Adada 546
 Admetos, der Molosser 79 A. 1
 – der Thessaler 536
 Adonia 727 A. 5
 Adonis 727 f., 783
 Adrasteia 545
 Adrastos v. Argos 187, 627, 628, 631, 720, 777
 – v. Sardes 416, 760
 Aedon 31
 Aequitas 367 A. 1
 Agamemnon 139, 140, 169, 209, 219, 347, 372, 422, 454, 546, 676, 750, 751, 776, 786
 Aganippe 242
 Agathe Tyche 509
 Agathokles 72 A. 1
 Agathos Daimon 144, 214, 404, 414, 586
 Agerranios (Mt) 598
 Agesilaos 209, 786
 Aggelia 748
 Agias 785
 Aglaos 650
 Aglauros 317, 442, 713
 Agrai 668 f.
 Agrianien 598
 Agrianios (Mt) 598
 Agrionien 580, 598
 Agrionios (Mt) 598
 Agylla 628
 Ahhijava 333
 Aiakeion 202 A. 4
 Aiakiden 717
 Aiakos 33, 717, 781, 817, 822, 824
 Aias 83, 217, 452, 541, 677, 716 f., 755, 757, 816
 Aidoneus (s. auch Hades) 462
 Aigai 545
 Aigeira 76, 171 A. 8
 Aigina 717, 806
 Aigisthos 74, 249, 501, 750, 776
 Aineias 195, 522, 541
 Ainiania 202
 Ainos (Berg) 87
 Aion 684
 Aiora 28, 585
 Aipyrtos 77
 Aischines 144, 836
 Aischylos 92, 99, 181, 719, 749 ff.
 Aisepos 245
 Aison 21
 Aitolos 189
 Aix 172 A. 1
 Akakallis 320
 Akanthos 190
 Akastos 24
 Akko 226
 Akragas 88
 Aktaion 83, 184
 Aktorione 356 A. 1
 Alala 748
 Alatheia 748
 Alekrone 98
 Alexander d. Große 82
 Alexandria 659
 Alexandros-Paris 139, 475 f., 476 A. 1
 – v. Pherai 209
 Alexanor 538
 Alkamenes 811
 Alkathoos 20
 Alke 227
 Alkestis 776
 Alkibiades 771, 785, 793, 832, 835
 Alkinoos 526
 Alkmaion 24
 – v. Kroton 791
 Alkmene 202, 209
 Alkyonische See 600
 Aloaden 541
 Alon 754
 Alpheios 237, 492
 Alphito 226
 Althaia 453
 Alyattes 625, 627
 Amaltheia 321
 Amanyndriden 709
 Amasis 736
 Amathus 190, 526
 Ameinokles 761
 Ammon 351, 640, 747, 785, 832
 Amnisos 73, 248, 262, 307
 Amor 19, 22
 Amphiaraios 169, 538, 547, 626
 Amphidromien 95 A. 8, 115
 Amphikleia 569
 Amphilochos 546
 Amphilytos 165
 Amphinomos 220
 Amphion 410 A. 1
 Amphione 141
 Amphipolis 631, 718
 Amphitrite 242, 451
 Amphitryon 773
 Amyklaion 86, 316, 340
 Amymone 450
 Amynos 538, 754
 Anacharsis 649
 Anahita 497
 Anakeion 407
 – in Elateia 828
 Anaktes 407
 Anaphe 545
 Anaxagoras v. Argos 613, 615
 – der Philosoph 743
 Anchises 523
 Andania 90, 98, 114, 478 A. 5
 Andromache 377
 Andromeda 19
 Andros 589
 Anigros 103
 Anna 251
 Antaios 19, 184
 Antalkidas 832

- Anthedon 671
 Antheia 182
 Anthela 551
 Antheserien 115, 181, 225, 582 f., 594 ff., 803, 828
 Antipoinos 400
 Anu 515
 Apaturien 137, 493, 556
 Apellai 493 A. 11, 556
 Aphaia 73, 312, 342
 Aphidna 475
 Aphrodite 141, 210, 438, 519 ff., 783; Geburtsmythen 21 f.; Grotte 73; Verbindung mit Hermes 503; mit Kypros 517; metonymisch 775; mykenisch 300 f.; orientalischer Ursprung 519 ff., 602; bei Pindar 747; unbetretbarer Tempel 76
 - Areia 521 A. 5
 - Euploia 521
 - Hera 524
 - ἐν κήποις 441, 524, 526 f.
 - Kypris 520
 - Limenia 521
 - Morpho 82, 524
 - Nymphia 525
 - Olympia 207 A. 1
 - Pandemos 521, 524
 - Paphia 304
 - Pontia 521
 - Urania 76, 520, 522
 Aphytis 832
 Apollon 159, 195, 219, 390, 436, 438, 529 ff.; und Artemis 500; und Dionysos 614; in Dreros 305; und die Eiresione 125; bei Euripides 773, 776; Grotten 74; Heilgott 538 ff.; Heiligtum 115; Hirtengott 536 ff.; bei Homer 370, 373, 716; Vater der Kyrbanten 671; Kultverbreitung 547 ff.; und der Legalismus 602, 625; und die Mantik 599; Orakelgott 544 ff.; Orientalische Beziehungen 359 ff.; und Orpheus 682; Säule 208; Sonnengott 529 f.; Sühnegott 112, 416, 542 ff.; Theoxenien 135; im Vegetationskult 529 ff.
 - Agyieus 203, 533, 544, 551, 562 f.
 - Akesios 546
 - Aktios 213
 - Alexikakos 540, 544
 - Apotropaios 544
 - Archegetes 638
 - Arnokomes 536
 - Arotrios 530
 Apollon Asgelatas 545
 - Chalazios 126, 531
 - Chresterios 545
 - Deiradiotes 171 A. 8, 544 f.
 - Delios 553, 830
 - Delphidios 555
 - Delphinios 141, 305, 554 f.
 - Dionysodotos 669
 - Eikadios 645
 - Enagros 530
 - Epikurios 540
 - Epimelios 536
 - Erethimios 535
 - Eriphyllos 530
 - Erythibios 535
 - Horios 205
 - Hyakinthios 388, 552
 - Iatros 538, 540
 - Ismenios 126, 531, 545, 626
 - Karinos 204
 - Karneios 76, 532, 552
 - Kereatas 536
 - Kynneios 709
 - Lithesios 204
 - Loimios 540
 - Loxias 203
 - Lykegenes 562
 - Lykeios 215, 536 ff., 545, 562
 - Lykios 215, 537
 - Maleatas 342, 539, 829
 - Medicus 540
 - Nomios 248, 536, 799
 - Numenios 644
 - οὐλῖος 540
 - Paion 540
 - Parnopios 213, 535
 - Parrhasios 560
 - Patroos 443, 556 f., 711 A. 1
 - Phytalmios 530
 - Poimnios 536
 - Prostaterios 544
 - Ptoios 545, 626
 - Pythios 141, 249, 552
 - Sarpedonios 546
 - Selinuntios 545
 - Sitalkas 535
 - Smintheus, -ios 213 mit A. 6, 534 f.
 - Spodios 87, 153
 - Theoxenios 560
 - in Thermos 342
 - Thyrxenus 546
 Apollonios (Mt) 646
 Apulunas 559
 Ara 756
 Arachnaion 394
 Arachne 31
 Araxa 562
 Archedemos 248, 250, 251, 805
 Archelaos 822
 Archemoros 319
 Areion 29, 214, 447 A. 5, 448, 479
 Areopag 517
 Ares 141, 219, 371, 429, 435, 517 ff., 601, 716, 799
 - Gynaikothoinas 518
 - Thereitas 517 A. 8, 519
 Arethusa 492
 Arexias 788
 Arge 124 A. 2, 380, 534, 548
 Argo 347
 Argos 711
 Ariadne 314 f., 356 A. 1, 487, 613
 - Aphrodite 314
 Arimaspen 617
 Arion s. Areion
 Aristaios 395
 Ariste 494
 Aristetas 617, 694
 Aristides 718
 Aristion 801
 Aristogeiton 719
 Aristomache 809
 Aristomachos 538
 Aristomenes 167
 Aristophanes 143
 - v. Byzanz 99
 Aristoteles 802, 844
 Arkalochori 262, 275, 307
 Arkas 485 f.
 Arkesilas II. 643
 Arkesine 829
 Aroe 711
 Arrephorien 441
 Artabanos 760, 761, 763
 Artachaios 190
 Artamitios (Mt) 481
 Artayktes 763, 765
 Artemis 206, 307 ff., 354, 428, 441 ff.; tötet Ariadne 314; im Baum- und Fruchtbarkeitskult 486 ff.; und Bendis 566; Bild der tau-rischen A. 29, 82; in Dreros 305; bei Euripides 773; Fruchtbarkeitsgöttin 161; Geburtshelferin 188; Haaropfer 137; Heilgöttin 138; 539; und Hekate 723; bei Homer 482 f.; und die Jagd 88, 483 f.; die Letoide 500; in Lykosura 479; und Kottytto 835; πότνια θηρῶν 227, bei Prodikos 770; und die Tiere 483 ff.; sendet den Tod 541; und das Wasser 492 ff.; Xoanon 208
 - Agoria 498
 - Agrotera 484
 - Alpheia 492
 - Amarysia 484 A. 5

- Artemis Apanchomene 315,
 - Aristobule 400, 512
 - Basileie 833
 - Brauronia 215, 485, 674
 - Bulaia 498
 - Bulephoros 498
 - Chesias 492
 - Chitonia 491
 - Daphnaia 491
 - Dereatis 161
 - Elaphia 491
 - Ephesia 77, 85, 138, 497f.,
 790
 - Eukleia 493 f.
 - Eupraxis 80 A. 6
 - Eurynome 75, 83, 486
 - Hagemo, Hegemone 499
 - Heleia 493
 - Hymnia 90
 - Iakynthotrophos 317
 - Imbrasia 492
 - Issora 493
 - Kalliste 214
 - Karyatis 161, 486, 491
 - Kedreatis 210, 486
 - Kithone 494 A. 3
 - Kolainis 484 A. 5
 - Kolias 783
 - Kondyleatis 487
 - Kordaka 161, 490
 - Korythalia 123, 161, 490,
 493
 - Kurotrophos 493, 494
 - Laphria 28, 484
 - Lecho 494
 - Leukophrylene 154, 497
 - Limnaia 493
 - Limnatis 161, 490, 493, 499
 - Lochia 249, 494
 - Lusia 492
 - Lyaia 491
 - Lygodesma 430, 487
 - Munychia 485
 - Orthia 82, 86, 122 A. 4,
 162, 310, 487 ff., 499, 571
 - Paidotrophos 493
 - Pergaia 497
 - Phakelitis 487, 491
 - Phosphoros 495
 - Polo 483 A. 3
 - Potamia 492
 - Saronia 483, 492
 - Selasphoros 495, 669
 - Soteira 76, 210, 480
 - Tauria 83
 - Tauropolos 482
 - Toxia 483 A. 3
 - Triklaria 492
 Artemision (Mt) 154, 481
 Artemisios (Mt) 481
 Artimis 481
 Aschtolet 520
 Asine 202, 288, 305, 343 f.
 Asios 184
 Askabalos 31
 Asklepios 114, 137, 213 A. 6,
 214, 390, 404, 538 ff., 719,
 754, 806 ff.
 Äsop 22, 633
 Aspasia 767
 Assur 351
 Asterios 122
 Astrabakos 184
 Astydameia 106
 Atalante 20
 Ate 101, 223
 Athamas 397
 Athanasia 812 A. 5
 Athena 346 ff., 433 ff., 796;
 persönliche Beschützerin
 347, 371 f.; Geburt 22, 684;
 Beschützerin der Gewerbe
 219, 226, 439 ff.; Herme
 206 A. 4; bei Homer 195,
 369; Leiterin des Kampfes
 347 f.; Muttergöttin 442
 ff.; Palastgöttin, myke-
 nisch 308, 346 f., 560;
 Säule 208; Schlange 214,
 405; Sitzbild 81; Stadt-
 göttin 354, 433 ff., 716;
 bei Sophokles 755; Tem-
 pel 75
 - Aithyia 228 A. 2, 349
 - Alea 340, 388, 434, 552
 - Amaria 391 A. 3
 - Areia 517, 518 A. 7
 - Atrytone 347
 - Ergane 439
 - Horia 205
 - Hygieia 440, 539, 784
 - Itonia 388, 434, 552, 716, 786
 - Krania 90, 341 f.
 - Lindia 434
 - Meter 443
 - Moria 442
 - Phratia 418 A. 4, 434,
 556, 711 A. 1
 - Polias 418, 433, 438
 - Poliouchos 141, 433, 438
 - Pronaia 86
 - Skiras 125, 586, 713
 - Tithrone 406, 669
 - Tritogeneia 347
 Attis 163
 Augeias 19
 Aulis 74, 211
 Autolykos 507, 648
 Autonoo 717
 Auxesia 628, 764
 Avdu Pediados 261, 307
 Babylonien 562
 Bakcheion 783
 Bakchion (Mt) 575
 Bakchos 578, 581, 664
 Bakis 620, 669, 763, 782
 Basias 788
 Basilai 511
 Basile 80, 249, 453 A. 5
 Basileia 453 A. 5
 Batromios (Mt) 154
 Battos I. 627, 638, 643
 - III. 642
 Baubo 120, 657 f.
 Bellerophon 19
 Bendis 566, 567, 602, 833 ff.,
 839
 Berbati 288, 344, 375
 Bessen 566
 Bias 613
 Bisalten 566
 Bistonien 565
 Bithyner 579, 594
 Biton 737
 Bitys 83
 Bootes 32
 Boreas 117 A. 3, 449, 764
 Branchidai 546
 Brasiai 407
 Brasidas 718
 Brauron 485, 712
 Brauronien 485
 Brea 613
 Briseis 139, 541
 Britomartis 141, 312, 314 f.
 Bryseai 75
 Bukatios (Mt) 158
 Bukoleion 583 A. 8
 Buphonien 28, 152 ff., 375,
 401, 783
 Buphonion (Mt) 153
 Bura 168
 Busiris 765
 Buzygen 393 A. 1, 709
 Chairephon 792
 Chaironeia 209
 Chalkeia 440, 528
 Chalkis 550
 Chaon 401
 Chaos 34, 621, 684, 685
 Charila 646
 Charis 524
 Chariten 201, 523
 Charon 177, 196, 197, 328,
 817
 Charondas 714
 Charos 454
 Charybdis 228, 244
 Cheirisophos 789
 Chelidon 31
 Chimaira 356 A. 1
 Chiron 230, 232, 396, 540
 Chloa 467
 Choen 27, 122, 137, 181,
 583, 587 ff., 596
 Choreia 613
 Chronos 684, 748
 Chrysafa 198
 Chryse 213, 835
 Chryses 541

Chrysothemis 618
 Chytren 129, 181, 583, 594 ff.
 Cypern 332, 520, 524
 Dadaphorios (Mt) 573
 Daeira 151, 458
 Daidala 130 f., 429, 431 f.
 Dalios (Mt) 553
 Damaratos 141, 184, 403, 627
 Damarchos 399 A. 6
 Damia 628, 764
 Damophon 236
 Danaiden 19, 196, 690, 825
 Daphnephorien 126
 Dardaniden 522
 Dardanos 435
 Dareios 217, 761, 764
 Dares 528
 Datis 763
 Deianeira 24
 Deimos 227, 518
 Deiokes 764
 Deipatyros 336 A. 3
 Delos 96, 137, 141, 189, 210, 380 f., 468, 500 A. 3, 545, 548, 592, 763,
 Delphi 86, 98, 167, 170 ff., 339 f., 546, 548, 569, 625 ff., 807, 828
 Delphyne 554 A. 4
 Demainetos 399 u. A. 6., 399
 Demeas 802
 Demeter 188, 207, 317, 438, 452, 461 ff., 512, 606; u. Askabalos 31; Ausschluß d. Männer 75; Erntegöttin 127; u. Ge 456; u. die arkadischen Großen Göttinnen 448; bei Hesiod 622; im Hom. Hymnus 656 ff.; *μεγαρίζειν* 119; Pferdgestalt 29; u. Plutos 121; u. Plutodotas 849; trachtige Opfertiere 151; Saatgöttin 461 ff.; Säule 208; Gattin d. Zeus 122; Zorn des D. 432
 - Achaia 466
 - Anesidora 406, 466, 609
 - Chloe 151, 451, 457, 467
 - Chthonia 401, 466,
 - Eleusinia 313, 475, 477
 - Erinyes 214, 479
 - Kabeiraie 671
 - Karpophoros 478
 - Kidaria 163 A. 1, 477 f., 479
 - Lusia 479
 - Malophoros 192, 412
 - Melaina 214, 479
 - Mysia 466
 - Thesmia 477

Demeter Thesmophoros 476
 Demeteres 151, 463, 480
 Demetrios v. Phaleron 505 A. 2, 714
 Demokrateia 733 A. 2
 Demokrates 802
 Demokrit 769, 816, 840
 Demonax 609, 642
 Demophilos 802
 Demophon 659, 777
 Demos 733 A. 2
 Demosthenes 141 A. 5, 802
 Dendra s. Midea
 Despoina 29, 90, 98, 236, 448, 479, 480
 Despoinai 480
 Deukalion 33, 181, 215
 Dexion 719, 754
 Dia (Insel) 314, 565
 Dia (Fest) 803
 Diagoras v. Melos 771, 791
 Diana v. Aricia 8
 Diasien 411, 412
 Didyma 514, 87, 151,
 Dikaio-syne 367 A. 1
 Dike 622, 753, 756, 824
 Diktäische Grotte 86
 Dikte 312, 322
 Diktynna 311 f., 483
 Diktynnaion 311 f.
 Dindymene 75, 726 A. 8
 Dine 237 A. 1
 Diokles 191, 660
 Diombria 395
 Diomedes 371, 433, 435, 522, 526
 Dione 425, 522
 Dionysien 713, 721, 731
 Dionysos 564 ff.; läßt Ariadne töten 314; bei Aristophanes 780 f., 817; Aufzüge 162; Bild 82, 210; in d. eleus. Mysterien 318; Fruchtbarkeitgott 119, 126; Heros 186 A. 1; Hochzeit m. d. Basiliinna 121, 583 ff.; Holzsäule 207 f.; u. Iakchos 664; Kind 579 ff.; Liknon 128; Lydische Beziehungen 578 ff.; Maske 571 f.; u. d. Musik 113; Mysterien 599 f.; Orgiastischer Kult 588 ff., 611 ff., 694; Phallos 590 ff., 765; bei Prodikos 770; Seelen, Herr d. 594 ff.; Stier 215; Thrakische Heimat 564 ff.; Tragische Chöre 187, 720; Vegetationsgott 582 ff.; Weinbau 125, 452, 467; Weltalter 685 f.
 - Aisymnetes 492, 600, 711
 - Antheus 711
 - Anthios 583, 669

Dionysos Anthister 583
 - Anthororraistes 156, 575
 - Aroeus 711
 - Bakcheios 574, 575, 576
 - Bakcheus 575
 - Braites 585 A. 9
 - Bromios 585 A. 3
 - Dendritis 572 A. 5, 584
 - Eleuthereus 234, 712, 720
 - Endendros 585 A. 3
 - Enorchos 593
 - Eriphios 571
 - Kadmos 207, 572 A. 5, 599 A. 3
 - Kephallen 82, 593 A. 6
 - Leneus 584, 600
 - Liknites 573, 580
 - Limnaios 75, 122, 544, 587
 - Lysios 75, 574
 - Melanaigis 234, 570, 613
 - Mesateus 711
 - Pelagios 582
 - Perikionios 208
 - Phallen 593
 - Phleas, Phleus, Phloios 584
 - Skyllitas 584
 - Tauros 571
 - Theoinos 589
 - Thylophoros 584
 Diopethes 767, 782, 786, 793 f.
 Dioskuren 135, 214, 290, 318, 406 ff., 665, 686, 717
 Dipolien 152, 154
 Dirke 24
 Dodona 168, 210, 423 ff., 640, 765, 793, 849
 Dorer 330 f., 606
 Doreus 638
 Dreros 131 A. 7, 141, 305
 Drimakos 190
 Dryaden 246
 Dyaus 5, 336
 Earu 328
 Echelos 249, 453 A. 5
 Echelos, Echelaios 716
 Echidna 817
 Edonen 565
 Eetion 245, 627
 Eidothea 370
 Eileithyia 73, 75, 114, 248, 249, 262, 307, 312 ff., 326, 343, 432, 458
 Eilioneia 95 A. 6
 Eirene 319
 Elaphebolien 28, 130, 483 f.
 Elaphebolion (Mt) 481
 Elateia 828
 Eleuhynia 313, 475
 Eleusinia 140
 Eleusinion in Athen 664, 712

- Eleusis 73, 75, 76, 86, 313,
 339 f., 474, 476, 712
 Eleuther 612 f.
 Eleutherai 712 A. 2
 Elias, H. 74
 Elis 573
 Elpenor 220, 816
 Elyros 320
 Elysiion 313, 325 f., 477, 673
 Empedokles 111, 615, 621,
 743 ff., 818, 822
 Empusa 725, 817
 Endymion 20
 Enodia 723
 Enyalios 83, 519
 Enyo 519, 716
 Eos 370
 Epameinondas 673
 Epaphos 116
 Epeios 82, 439
 Eperitos 220
 Ephesos 77
 Ephialtes 226
 Epidaurien 664, 806
 Epidauros 86, 342, 711,
 807 f.
 Epikaste 101
 Epimenides 74, 97 A. 1,
 554, 588, 621, 618 f., 621
 Er 822, 828
 Erasinos 237
 Erebus 34
 Erechtheion 442, 449, 527
 Erechtheus 317, 442, 443,
 449
 – Töchter d. 133, 400
 Eresos 97
 Erichthonios 317
 Erigone 585
 Erinyen 21, 100 f., 139, 141,
 352, 365, 447 A. 5, 601,
 671 A. 4, 756, 818, 825
 Eriphyle 101
 Eris 223, 227, 518
 Eros 35, 202, 525, 621, 685
 Errephorien 441
 Eteobutaden 709
 Eteokles 752, 776, 777
 Eteonos 188 A. 4
 Euangelidai 546
 Eubuleus 119, 402, 463 f.;
 663
 Eudoxos 646 A. 2
 Euergos 635
 Eukleia 493 f.
 Eukleides 787, 789, 795
 Eumaios 145, 245, 419, 503
 Eumelos 536
 Eumeniden 101, 151, 826
 Eumolpiden 664, 667
 Eumolpos 660, 688 A. 4
 Eunomia 748
 Eupatriden 636
 Eupheres 802
 Euphrosyne 748
 Euripides 27, 28, 771 ff.
 Europa 121, 211, 323, 356
 A. 1
 Eurykleia 150
 Eurynomos 183
 Eurysakes 742
 Eurystheus 19, 775
 Eurytion 835
 Eurytos 19, 541
 Euthemon 802
 Euthymos 183
 Eutresis 545
 Gaia s. Ge
 Gamelion (Mt) 575, 576
 Gargaron 393
 Gazi 266 f., 270, 289
 Ge 34, 87, 139, 141, 149,
 151, 171, 284 A. 1, 317 f.,
 456 ff., 513, 621, 662, 669
 – Chthonia 458, 584
 – Kurotrophos 457
 – Olympia 237, 457
 – Themis 457
 Gela 82, 719
 Gello 95
 Gelon 681, 714
 Genetyllis 783
 Gephyraioi 436
 Geraistios (Mt) 513
 Gergis 545
 Giganten 21, 244
 Glaukos, Meergott 240, 241
 – v. Lykien 540
 – v. Sparta 627, 647, 764
 Gorgasos 538
 Gorge 24
 Gorgias 744
 Gorgo 29, 121, 211, 225 f.,
 437, 455
 Gortyn 121, 211, 323
 Grinnos 638
 Große Göttin 298f.
 Große Göttinnen 477 ff., 492
 Große Mutter 257, 284,
 298 f., 522, 523, 630,
 725 ff., 747, 778, 838
 Gryllos 127
 Gryneia 545
 Gurnia 266, 269, 289
 Gyges 592, 650
 Gytheion 202, 241
 Hades 34, 75, 325, 328, 351,
 377, 452 ff., 660, 748, 816,
 823, 824, 825
 – Pylartes 454
 Hagno 117, 400, 425
 Hagnon 718
 ἡλαδε μύσαι 102
 Halai 485, 487
 Halimus 712
 ἥλιος γέρων 241 ff. 249, 246
 Haloen 119, 452 f., 466 f.,
 585, 658
 Halos 396
 Hamadryaden 217
 Hamaxitos 213
 Harmodios 719
 Harpyien 224, 226, 228
 Hebe 429
 Hekabe 433
 Hekate 722 ff., 778; All-
 herrscherin 309 A. 1, 722;
 ἑκτατα 184; bei Aristot-
 phanes 783, 800; ἐπιβουλαί
 724, 799; Hund 104 A. 4,
 724; Zauber 796
 – Chthonie 802
 Hekatombaion (Mt) 512, 514
 Hektor 91, 92, 166, 188,
 196, 217, 222, 366, 433,
 436, 541, 716
 Helena 22, 104 A. 1, 211,
 315, 340, 406, 408, 475,
 489, 523, 775
 – Dendritis 315, 487
 Helenephorien 315
 Helikon 254, 447
 Helios 34, 139, 141, 204,
 370, 626, 723, 839
 Helle 397
 Hellopes 427 A. 2
 Hellotis 835
 Hephaistias 528
 Hephaistos 43, 526 ff.;
 u. Aphrodite 524; Athena,
 Liebeswerbung 443; ein-
 gewandert 601; Erdfeuer
 528 f.; mißgestaltet 29,
 527; bei Prodigien 770;
 Tempel 734; Schmied 437,
 439, 440; Vater d. Kabiren
 670
 Hephästien 440, 528
 Hera 19, 370, 427 ff., 560;
 Aschenaltar 87; Bad 103;
 Bild in Samos 429; bei
 Euripides 772; Haaropfer
 137; u. Hephaistos 29, 527;
 Hochzeit 30, 121 A. 8;
 323, 402, 430 f.; Katago-
 gion 829; Keuschlamm
 210, 429; Klotz 208; Pa-
 lastgöttin 350; Tempel in
 Tiryns 346; Xoanon 82
 – Akraia 350, 428 A. 1
 – Anthie 151
 – Argeie 428
 – Chera 429 A. 1
 – Eileithyia 432
 – Henioche 512
 – Hypercheiria 524
 – Kithaironia 208, 428, 431 f.
 – Limenia 131 A. 7, 428 A. 1
 – Melichia 412
 – Nymphneuomene 431

- Hera Pais 429 A. 1
 – Samia 82, 87, 134, 210,
 – 342, 428
 – Teleia 429 mit A. 1
 – Zygia 429
 Heräen s. auch Tonaia 430
 Heraia 574
 Heraion in Argolis 380
 – in Tiryns 346
 Heraiskos 74
 Herakleon 803,
 Herakleia in Pontos 96, 170
 – Trachinia 638
 Herakles u. Acheloos 240;
 u. Antaios 184; bei Aristophanes 780, 817; u. Athena 347; Becher d. Sonne 32; u. Busiris 765; Daktyl 683; in d. eleus. Mysterien 318, 665; bei Euripides 772; Geburt 114; u. Geryones 749; Gott 186; u. Hades 453, 454; *ἕλιος γέρων* 242; Heilgott 202; bei Leuktra 717; u. Nessos 230; Ölbaum 210, 211; Orakel 167; u. d. Pflugochs 153; Selbstverbrennung 28, 131, 660; bei Sophokles 756; u. Triton 241; in der Unterwelt 677, 816; Zyklus 15 A. 1, 343, 356, A. 1, 666
 – Alexikakos 544
 – Menytes 712
 Heraklit 105, 174, 217 f., 591, 741
 Hermaion (Mt) 501
 Hermaios (Mt) 501
 Hermes 141, 318, 350, 501 ff., 603; u. Apollon 536; bei Aristophanes 780; Fest 513; Heilgott 114; Herme 207; bei Homer 369 f., 501, 507; u. d. Nymphen 245, 247, 249; Orakel 168; Phallos 119, 506, 671; Psychostasie 224; Seelenführer 196, 197, 475, 509, 816, 825; Steinhaufen 29, 503 f.
 – Agetor 507
 – Aipyros 502
 – Akakesios 502
 – ἀργειφόντης 500 A. 4
 – Chthonios 181, 509, 562, 756, 802
 – Epimelios 502, 506
 – Hegemonios 507
 – Hodios 507
 – καταχθόνιος 509, 826
 – Kranaios 261
 – Kriophoros 502, 506
 – Kyllenios 502
 Hermes Melossoos 506
 – Nomios 503, 506
 – Perpheraios 81
 – Pompaiois 509
 – Propylaiois 508
 – Psychopompos 509
 – Strophaios 508
 Hermione 466
 Hermippos 767
 Hermotimos 618, 694
 Herodot 627 f., 736 f., 759 ff.
 Herois 573, 599, 646
 Herse 317, 442
 Hersephorien 441 f.
 Hesiod 93 f., 314, 351, 421, 620 ff., 649, 698, 705, 714, 722 f., 725, 753, 769
 Hesione 19
 Hesperiden 196 A. 3
 Hestia 78, 249, 337, 415
 – Prytaneia 141
 Hesychia 748
 Hesychiden 709
 Heudanemoi 726
 Hierakome 546
 Hierokles 794
 Hieron I. 83, 747
 – II. 830
 Hipparchos 165, 207 A. 3, 650, 683, 721, 761, 768
 Hippas 763
 Hippodameia 19, 75, 229, 574, 825
 Hippokleides 721
 Hippokrates, der Alkmäonide 747
 – der Arzt 798 f.
 Hippokrene 242, 447, 450
 Hippolytos 137, 450, 777
 Hipponax 107
 Hipponikos 802
 Hipta 579
 Homer; Aphrodite 523; Apollon 540 f., 546 f., 564; Ares 518, 716; Artemis 482; Athena 348, 716; Bestattungsgebräuche 174, 177, 178; Daimon 216 ff., 739; Demeter 476; Dionysos 565; Eidopfer 139, 141; Gebet 158; Gerechtigkeit 421; Gestirne 32; Haaropfer 136; Hades 452 f.; Hephaistos 526 f.; Hermes 501, 506, 648; Hochzeit d. Hera 323; Keren 222 f.; Mantik 166; u. d. mykenische Zeit 355 ff.; Nekyia 169; Nymphen 245; Opfer 89, 142, 144, 148; Poseidon 445 f.; Reinigung 91 f., 98; Seelenglaube 193 ff., 696; d. Toten 176; Träume 168; Zauberslieder 158, 543
 Hyakinthien 317, 531
 Hyakinthos 147, 316, 388, 531, 552, 560
 Hyampolis 28, 75, 130, 484
 Hybla 545 A. 3
 Hydroporien 181 A. 3, 560, 595
 Hyes 836
 Hyettos 202
 Hygieia 137, 138
 Hymettos 393 mit A. 5
 Hyperboreer 548
 Hyperboreische Jungfrauen 137, 189, 380 f., 493, 533, 548
 Hyperoche 380, 548
 Hypnos 365, 526
 Hysiai 168, 545
 Iakchos 318, 599, 600, 664
 Iambe 112, 657, 658
 Iasion 121, 299, 318, 462
 Iason 21, 252 A. 2, 347, 350
 Ida auf Kreta 73, 261
 Ida bei Troja 393
 Idas 245
 Ikaria 586
 Ikarios 33, 585, 591
 Ilos 382
 Ino 24, 187
 Io 116
 Iobakcheien 575, 589
 Ioke 227
 Iole 19
 Iolkos 106
 Ion 556, 776
 Ionier 330
 Iphigeneia in Aulis 104, 401
 Iphiklos 616
 Iphinoe 137
 Iphitime 195
 Iphition 245
 Iris 781
 Isagoras 709
 Isis 130 A. 6, 766
 Isopata 286
 Itanos 142
 Ithaka 25, 245
 Itys 31
 Juktas 263
 Iulis 715
 Jupiter 5, 139, 336
 Ixion 416
 Kabeiro 670
 Kabiren 406, 407, 670 ff., 765, 831
 Kabirion bei Theben 671
 Kadmos 21
 Kafizin 250 A. 2
 Kaineus 209 A. 3
 Kalamaia 468
 Kalamis 748
 Kalaureia 340, 447

- Kalchas 169, 422, 545
 Kallatis 395
 Kallias 665, 802
 Kallichoros 656 A. 7, 660
 Kallikantzaren 231
 Kallimachos 312
 Kalliphanes 862
 Kallirhoe 103, 249
 Kalliste 494
 Kallisto 29, 124, 485 f.
 Kalydon 130
 Kalypso 245, 370
 Kamares 261, 307
 Kambyzes 762
 Kamillos 670
 Kanachos 87
 Kanathos 103
 Kapaneus 72
 Kaphyai 210, 211, 315
 Karabel 260
 Karmanor 618
 Karneen 531 f., 586, 828
 Karneios 532
 Karnos 532 f., 552, 560
 Karphi 267, 273, 291
 Karyai 486
 Kassandra 174, 404, 752
 Kassotis 168
 Kastor 406
 Katagogien 576, 583
 Keb 34, 514 A. 1
 Kekrops 244, 709
 Keleos 657, 659
 Kentauren 229 f., 249
 Kephalos 649
 Kephisodot 811
 Kephisos 249
 Keren 222 ff., 228
 Kerkopen 226
 Kichyros 170
 Kikonen 77, 565
 Kilikien 332
 Kimmerier 617
 Kimon 190, 632
 Kinesias 770
 Kinyps 638
 Kinyraden 523
 Kirke 20, 22, 245, 370
 Kirrha 652 A. 1
 Kithairon 131, 211, 430
 Klaros 545
 Klea 573
 Kleanor 787
 Klearchos 649, 787, 788, 790
 Kleisthenes v. Athen 171, 643, 711
 Kleisthenes v. Sikyon 187, 627, 628, 631, 711 A. 1, 720
 Kleobis 737
 Kleomedes 190, 632
 Kleomenes v. Sparta 75 A. 3, 83, 237, 542, 713, 721
 Kleon 782
 Kleostratos 19 A. 2
 – v. Tenedos 646 A. 2
 Klodones 567
 Klothes 363 A. 3
 Klytaimestra 356 A. 1, 404, 406, 750, 751
 Knidos 119, 463, 628
 Knossos 25
 – Central Palace Sanctuary 265 f., 288
 – Doppelaxtheiligtum 264, 272, 286, 288
 – Fetischheiligtum 267 f.
 Kokytos 817
 Kolophon 107, 585
 Komaitcho 21
 Koragia 478
 Kore 75, 121, 318, 402, 463 467, 469 ff.
 – Karpophoros 478
 – Protogone 658 A. 1, 669
 – Soteira 478, 617
 Korossos 395
 Korinth 28
 Korkyne 314
 Koroep 545, 547
 Korybanten 406, 778
 Kos 91 A. 2, 97, 102, 153, 394, 584, 807
 Kotyora 788, 789
 Kotyttia 835
 Kotytto 567, 687, 835
 Kranios Stemmatis 533
 Krannon 117
 Krastonia 566
 Kratea 672
 Kreon 758
 Kreusa 776
 Krios 533
 Krisa 79, 646, 652 f.
 Kritias 769, 771
 Kroisos 627, 737, 760, 762, 763
 Kronion (Mt) 512, 514
 Kronos 19, 23, 34, 205, 214, 320, 353, 462, 510 ff., 685, 692, 803
 – Agkylometes 514
 Kronoshügel 511
 Kumarbi 515
 Kumasa 266, 289
 Kureotis 493
 Kureten 131, 160 A. 3, 322, 406, 407
 Kurotrophos 103, 389
 Kybele 298
 Kychreus 717
 Kydoimos 223, 518
 Kydon 320
 Kydonia 513
 Kyklopen 419, 452
 Kyllene 119, 502
 Κυλλοῦ πῆρα 525
 Kylon 77, 81, 618, 633
 Kyme 763
 Kynaittha 106, 571, 574
 Kynniden 709
 Kynortion 539, 829
 Κυνός κεφαλαί 30
 Kynthos 830
 Kynuria 330
 Kypselos, Kasten d. 223
 Kyrbanten 671
 Kyrene 537
 – (Stadt) 80, 94, 102, 192, 638, 642, 826, 830
 Kythera 522
 Labdakiden 752
 Ladon 479
 Laertes 220
 Laios 356 A. 1, 763
 Lakonien 330
 Lamia 95, 225, 228, 725
 Lampetie 245
 Lampon 79 A. 6, 768, 782, 794
 Lampsakos 719
 Laodameia 184
 Laodike 381, 548
 Laomedon 189, 536
 Laphrien 28, 130, 484
 Laphrios (Mt) 130
 Laphystion 397 A. 1
 Lapiithen 229, 231
 Larissa bei Argos 131 A. 5
 Lasos 683
 Latmos 202 A. 4
 Lebadeia 412, 414
 Leda 406
 Leimon 533
 Lemnos 97 A. 6, 528, 550, 627
 Lenäen 576, 582, 584, 599, 669
 Lenaion (Mt) 575, 644
 Leotychides, König 688, 760
 – S. des Agis 780
 Lerna 600
 Leto 141, 210, 249, 305, 312, 500, 537, 554, 562
 Leukad. Felsen 109
 Leukippiden 22, 215 A. 5, 410 A. 1, 476
 Leukothea 370
 Ligyreer 566
 Limnaion in Sparta 490
 Lindos 153
 Litai 223
 Luvier 260
 Lychnospelaion 248, 343
 Lyder 578
 Λυδῶν πομπή 488
 Lykaion 21, 76, 87, 394, 398
 Lykaon 21, 220, 399
 Lykeios (Mt) 538
 Lykomiden 669, 709
 Lykos 669
 Lykosura 29, 90, 98, 114, 214, 236, 448, 479 f.

- Lykurgos v. Athen 732 A. 4, 802
 – v. Sparta 72, 641, 714
 – der Thraker 565, 580
 Lymax 103
 Lynkeia 131 A. 5
 Lysandreia 786
 Lysandros 785 f., 832
 *
 Ma 497
 Machaon 540
 Magnesia a. M. 153, 210, 575, 630, 719
 Maimakteres 388
 Maimakteria 111, 396
 Maimakterion (Mt) 111, 396
 Mallia 266
 Mallos 546
 Mandrokles 134
 Mantinea 76, 448
 Marathon 375, 550
 Marathos 133, 400
 Marduk 351
 Marmaria 86, 87, 340
 Marpessa 245
 Massilia 108
 Maza 263
 Medea 20, 21, 28, 187, 778, 800
 – Kinder der, 28, 187
 Medusa 227, 229 A. 5
 Megakles 77
 Μεγάλοι θεαί 76, 478 ff.
 Megalartia 469
 Μεγάλοι θεοί 406, 478 A. 1
 Megalopolis 75, 711
 Megara (Heroine) 825
 – (Stadt) 189
 Meilanion 20
 Melichioi 412
 Melichios 412
 Mekone 27
 Melampus 103, 492, 591, 613, 615, 765
 Melangeia 574
 Melanippos 631, 720
 Meleagros 21, 364, 816
 Meletos 771
 μελίσσι 246
 Melissa 179
 Memnon 196
 Men 838
 Menelaion 315, 340
 Menelais 211
 Menelaos 22, 139, 211, 237, 240, 325, 340, 369, 401, 420, 773
 Menidi 380
 Menoikeus 104, 400
 Mentor 369
 Mesatis 711
 Metageitnion (Mt) 512
 Metaneira 659
 Metapontum 617
 Μητρη θεῶν 726
 Methana 106, 114
 Methapos 669, 672
 Methymna 242
 Metis 19, 438, 684
 Metreon in Agrai 668 A. 10
 – in Athen 725
 Midas 737
 Midea 191, 375, 379
 Migonion 584
 Milatos 320
 Milet 156, 204, 332, 576, 722
 Miliche 412
 Miltiades d. ä. 680
 – d. j. 76, 594, 718
 Mimallones 567
 Μινώα κρήνη 247
 Minoer 331 f.
 Minos 256, 312, 454, 677, 822, 823
 Minotauros 227 A. 1, 297, 356 A. 1
 Minthe 452
 Minyas 612
 Mise 657 A. 2
 Mitos 672
 Mitys 83
 Mnemosyne 254
 Mnesibulos 635
 Moira 361 ff.
 Moiren 114, 137, 364, 524, 760, 775
 Mormo 226
 Mostellaria 182
 Mosychlos 528
 Munychion (Mt) 481
 Musaios 619, 669, 688 A. 4, 696, 763
 Musen 253 ff., 458, 849
 Mutter Erde 10, 100 A. 8, 120, 456 ff.
 Myiagros 213, 388
 Mykenai 25, 26, 175 A. 5, 345 f., 379, 428
 Mykene 349
 Mykonos 237, 401, 458, 464, 584
 Mylasa 332
 Myrmidonen 33, 215
 Myrtilos 825
 Mys 546, 626
 Myson 649
 Naia 425
 Nais 246
 Nana 497
 Naupaktos 73, 524
 Nauplia 73
 Naxos 314
 Neandria 87, 192 A. 3
 Neleus 80, 447
 Neoptolemos 198, 758
 Nephele 397
 Neraiden 252
 Nereiden 237, 240, 241, 246
 Nereus 240 f., 241, 242 f.
 Nessos 230
 Nestea 94, 464
 Nikias 784 f., 792, 796
 Nikomachos 538
 Ninos 630, 836
 Niobe 29, 260, 541
 Nirou Chani 269, 270, 275
 Nisos 21, 136 A. 3
 Noemon 369
 Nut 34, 514 A. 1
 Nymphen 21, 137, 206, 232, 244 ff., 370, 499, 503
 – anigritische 104
 – geraistoi 249
 – ismenische 669
 – kabirische 635
 – meliai 246
 Nysa 581, 590
 Nysai 567
 Nyseion 581
 Nyx 34, 223
 Odrysen 566
 Odysseus 25, 78, 91, 92, 144, 169, 220, 245, 369, 370, 419, 436, 453, 506, 507, 543, 644 A. 3, 711, 755, 758, 816
 Oidipus 19, 24, 26, 30, 101, 103, 188, 356 A. 1, 756, 758
 Oineus 24, 482
 Oinoe 550
 Oinomaos 19, 71 A. 5, 72
 Oite 28, 87, 131
 Okeaninen 246
 Okeanos 34, 526, 685
 Oknos 196, 690 A. 3
 Olen 548
 Olymp 353 f.
 – in Lykien 528
 Olympia (Ort) 86, 87, 150, 168, 171 A. 8, 422 A. 1, 626
 – (Spiele) 646
 Olympias 567
 Olympiodoros 809
 – der Neuplatoniker 686 A. 3
 Onchestos 446
 Onesilos 190
 Onomakritos 683, 687, 721
 Opis s. Arge
 Orestes 24, 27, 101, 103, 105, 180, 183, 189, 202 A. 9, 628, 631, 633, 750, 773, 776
 Oresthasion 718
 Orion 32, 454, 677
 Orobiai 545
 Oroites 763
 Oropos 85
 Oros auf Aigina 393
 Orpheus 393, 669, 681 f., 696, 825
 Ortygia 492

- Oschophorien 125, 586, 713
 Osiris 765, 766
 Ossa 248

 Paieon 159, 543
 Paionios 761
 Palaikastro 86, 160 A. 3, 263, 322
 Palamedes 33, 816
 Pallas 348, 433, 438, 716
 Pallene 19
 Pamisos 237, 238 A. 4
 Pan 235 ff.; bei Aristophanes 783; bei Euripides 778; gepeitscht 82; am Lykaion 398 A. 1; in Lykosura 480; u. die Nymphen 247, 248, 252, 503; Panes 234; be gegnet Philippiades 764; bei Pindar 726
 Panathenäen 123, 713, 721, 731
 Pandareos 31, 439
 Pandaros 371, 435
 Pandion 27
 Pandroseion 340
 Pandrosos 173, 442, 713
 Panopeus 573
 Papa 34, 514 A. 1
 Paphos 524, 526
 Parentalien 597
 Parion 545
 Paris s. Alexandros
 Parnass 570, 573, 614
 Paros 76, 137
 Parthenios (Mt) 646
 – (Brunnen) 656 mit A. 7
 Parthenon 74
 Parthenopaios 209 A. 3
 Pasion 802
 Pataikion 673
 Patara 546
 Patrai 130, 168, 484, 711
 Patroklos 169, 180, 195, 196, 222, 370, 376
 Patso 261, 307
 Pausanias v. Sparta 77, 170, 633
 Pedasos 245
 Pegasos 591
 – das Pferd 447, 451
 Peirithoos 229, 476, 816, 825
 Peisandros 420
 Peisistratos 96, 161
 Pelarge 151
 Pelargikon 79, 793
 Peleus 20, 22, 106, 230, 237
 Pelias 21, 447
 Pellene 76, 82, 466
 Pelopia 24
 Pelops 186, 189, 501
 Pelorien 513
 Penaten 337
 Penelope 19, 91, 149, 150, 195, 220, 369
 Pentheus 211, 612
 Pephnos 407
 Pergamon 87, 807
 Periallos 173 A. 4, 763
 Perianthos 179
 Perikles 85, 200, 730, 763, 767, 784
 Permessos 254
 Persephone: Anodos 234; im Hom. Hymnus an Demeter 723; identifiziert mit Hekate 724; bei Pindar 692; Raub 119, 462, 470, 655; Unterweltskönigin 453, 455, 816, 825; zurückge sandt 660
 Perses 621
 Perseus 20, 21, 22, 29, 613
 Petsofa 86, 138, 263
 Phaethusa 245
 Phaidra 775, 778
 Phaistos 202, 211, 267 ff., 269
 Phalanthos 717, 718
 Phales 592
 Phaneromeni 262
 Phanes 34, 685, 722
 Phanodemos 587
 Pharai 168, 206
 Phegos 426 A. 7
 Pheneos 163 A. 1, 202 A. 4, 477
 Pherekydes v. Athen 682
 – v. Syros 619, 692
 Phertime 761
 Phigalia 29, 75, 170, 214, 479, 486
 Philammon 600
 Philandros 320
 Philia 809
 Philippiades 764
 Philippos v. Kroton 190
 – der Orpheotelest 688
 Philoktetes 758
 Philomele 30 f.
 Phlya 406, 458, 466, 495 A. 3, 669
 Phobos 227, 517, 518
 Phoiobos 559 m. A. 2
 Phoinix 141
 – v. Kolophon 124 A. 2
 Phokion 802
 Phokos 188, 215
 Pholos 230
 Phorbas 506
 Phorkys 240, 241
 Phrixos 397
 Phrygien 578 f.
 Phylakides 320
 Phylakos 717
 Physkoa 574
 Phytaliden 709
 Piera 254
 Pieria 254
 Pindar 704 ff.
 Pindaros v. Ephesos 77
 Pithoigien 583, 586 f.
 Pitsa 248
 Plataiai 90, 186, 187, 191, 763, 764, 829
 Platon 819 f.; gegen Aischylos 754; Daimones 217; d. delphische Orakel 629, 631, Geburtslegende 248; Feste 819 f.; Körper Grab der Seele 687; Mythen 820; Städtegründung 640; Strafrecht 635; Unterwelt, Lohn und Strafe 821 f.; Unterweltsfurcht 816 f.; Verurteilung des Zaubers 800
 Plejaden 32
 Plerosien 468
 Plutodotes 849
 Pluton 73, 453, 457, 471, 817, 820
 Plutos 121, 318, 323, 462, 471 f., 473, 475, 662, 780
 Plynterien 102, 430
 Pnyx 464
 Podaleirios 540
 Pohoidaia 448
 Poimeniden 709
 Poinai 825
 Polemokrates 538
 Polemos 832
 Polyektos 802
 Polygnot 690, 716, 815
 Polykrates 736, 760, 763
 Polyneikes 223, 777
 Polyphoides 547
 Polyphron 209
 Polytechnos 31
 Polyxena 101, 178, 196, 198
 Pompaia 111, 396
 Poseidon (Mt) 446
 Poseidon 442, 444 ff.; und Artemis 492; Dreizack 451; Dreizackmal 72; Erdbeben 448, 764, 786; tötet Eri chthonios 317; in d. Haloen 120; Heilgott 539; Herme 207; der höchste Gott 394; bei Homer 351, 353, 369, 445 f.; Meeresgott 219; verursacht Krankheit 799; Opfer an P. 237; schafft das Pferd 33, 447; Pferdegestalt 29, 214, 242, 448, 479; bei Prodikos 770; Stier 449 f.; Tempel, un betretbar 76, 77; verstei nert d. Schiff d. Phäaken 30
 – Asphalios 448, 449
 – Enosichthon 446

- Poseidon Enosigaios 446
 – Gaiaochos 448 mit A. 3
 – Genesios 452
 – Genethlios 452
 – Helikonios 446
 – Hippios 29, 214, 448, 479
 – Pater 452
 – Patrigenios 452
 – Pelagios 449
 – Petraios 447
 – Phratios 452, 556
 – Phykios 451
 – Phytalmios 449, 451
 – Porthmios 452
 – Taureios 238, 449
 Potiphar 24
 πότνια θηρῶν 227, 252, 264,
 296, 479, 480, 486, 497
 Potniai 119, 151, 463
 Potnieus 151
 πότνιος θηρῶν 227, 252, 296,
 309 f., 500
 Praisos 213, 321, 330
 Prasiai 550
 Pratinas 234
 Pratolaos 672
 Praxiergiden 709
 Praxiteles 811
 Priamos 139, 403, 501
 Priapos 594
 Prinia 131, 289, 304 A. 1
 Procharisterien 440, 472
 Prodikos 770, 841
 Proerosien 617
 Proitiden 492, 613, 615
 Proitos 103, 613
 Prokne 30 f.
 Prokonnesos 617
 Prokris 198
 Prometheus 27, 33, 143,
 686, 751 m. A. 7, 817
 Proschaireterien 440
 Prosymna 374
 Prosymnos 591, 600
 Protagoras 769, 791, 804
 Protesilaos 184
 Proteus 22, 240 f., 671
 Protrygaia 452
 Psamathe 215
 Psyche 19, 20, 22
 Psychosabbaton 129, 182
 Psychro 86, 262 f., 270, 272,
 280, 307
 Ptoios 560
 Ptolemaios Philadelphos
 591
 Pyanopsien 124 A. 7, 125,
 128, 530
 Pyanopsion (Mt) 463, 530
 Pylos 332, 360 A. 1, 375 A. 4
 Pyrrha 33, 215
 Pyrrhos 72, 424
 Pythagoras 699, 702, 707
 Pythais 550
 Pythia 168, 172 f.
 Python 633
 Rangi 34, 514 A. 1
 Regillus 410
 Rhadamanthys 325 m. A. 3,
 692, 822, 824
 Rhapsos 249
 Rharisches Feld 80, 97
 Rhea 73, 76, 151, 214, 298,
 448, 462, 512 A. 9, 513, 727
 Rhesos 566, 631
 Rhetia 671
 Rhodos 332
 Rhoikos 343
 Rome 404
 Rudra 541
 Sabazios 232, 566, 578 A. 2,
 567, 579, 581, 585 A. 3,
 602, 630, 836
 Sabos 232
 Sagra 410
 Salaminioi 187 f., 713
 Salamis 189, 712
 Salmoneus 117
 Samos 123, 208, 210, 332,
 343 f., 428, 429, 530
 Samothrake 670
 Sanchuniaton 515
 Sappho 109
 Sardes 760
 Saron 483
 Sarpedon 546
 Satnios 245
 Satren 566
 Saturnalien 512
 Satyrn 232 ff., 249, 250
 Satyros 233
 Segesta 190
 Selene 34, 841
 Seleukia in Kilikien 546
 Selinus 88, 413 f.
 Selloi 427
 Semachiden 709
 Semele 72 A. 1, 565, 568,
 584, 600
 Σεμωλ θεαί 77, 406, 620,
 669, 709
 Sibylle 174, 561, 620, 782
 Sidero 24
 Sikelia bei Athen 793
 Sikyon 76, 525, 574, 806
 Silanos (Seher) 788, 789
 Silenen 232 ff., 249
 Silenos 235, 499, 737
 – aus Pontos 785
 Simoeisios 238
 Simonides 411
 Simson 21
 Sinon 401
 Siphnos 628
 Sipylos 30, 245
 Sirenen 228 f.
 Sirius 32, 395
 Sisyphos 196, 197, 454, 677,
 825
 Skamandrios 238, 462
 Skamandros 237, 238
 Skephros 533
 Skepsis 522
 Skiereia 585
 Skillus 790
 Skira, Skirophorien 94, 111
 f., 119, 441, 468, 469, 474,
 783
 Skiron 168
 Skirophorion (Mt) 154, 514
 Skopas 243, 811, 832
 Skoteino 262
 Skyles 575
 Skylla 21, 136 A. 3, 228,
 244, 356 A. 1
 Skyphios 447
 Skyros 189
 Skythen 573, 617
 Smerdes 762
 Sminthien 534
 Sminthios (Mt) 213, 534
 Smyrna 582
 Sokrates 770, 771, 780, 788,
 792
 Solon 189, 643, 644 A. 1,
 689, 710, 714, 737, 739,
 753, 762
 Sopatros 152, 155
 Sophokles 461, 538, 719,
 752, 754 ff., 806
 Sosipolis 76, 415
 Spartacus 566
 Spercheios 136, 237, 238
 Sphinx 224, 228
 Sphyros 538
 Stenien 783
 Stepterion 646
 Sthenobolia 24
 Stilbides 785, 792
 Strabon 386
 Strinx 95, 229 A. 2
 Strombichos 802
 Stymphalos 483
 Styx 22, 141 A. 6, 817
 Sura 546
 Sybaris 633, 638
 Syrakus 74, 785, 830
 Tainaron 73, 103 A. 5, 168,
 170, 447
 Talthybios 761
 Tanagra 114, 506
 Tane Mahute 34
 Tantalos 21, 454, 677, 748,
 825
 Taras 717
 Taraxippos 226, 389
 Tarent 72, 116, 162, 189,
 408, 490
 Tarsos 332

- Tartaros 516, 685, 702, 821, 822
 Tauria 450
 Taurokathapsien 447
 Tauropolien 485
 Ta-urt 259, 296
 Taygetos 117
 Tegea 189, 206, 518
 Tegyra 168, 545
 Teiresias 169, 455
 Telamon 716
 Telemachos 91, 369
 – v. Acharnai 806
 Telephos 79 A. 1
 Telesilla 518
 Telete 458
 Telmessos 546
 Temesa 183
 Tempe 210, 550
 Tenedos 153, 277
 Teos 589
 Tereus 31
 Terpon 525
 Teschub 276, 515
 Tethys 34, 685
 Thalamai 168
 Thalysien 127, 462, 468
 Thamyris 254
 Thargelien 107 ff., 125, 128
 Thargelion (Mt) 154, 534
 Thasos 73
 Thauloniden 709
 Thaumasion 73
 Theagenes 83
 Theiodamas 153
 Thelpusa 29, 448
 Themis 171, 172
 Themistokles 79 A. 1, 716, 719, 761, 762 A. 2
 – der Daduch 205
 Theoinien 589
 Theoklymenos 91, 166
 Theophrast 796 f.
 Theoris 809
 Theoxenien 135 m. A. 2, 409, 471
 Thera 72, 175, 206
 Theren 323, 430
 Thermon 86, 131 A. 7
 Theron 747
 Thersites 334, 361
 Theseion, sog. 527
 Theseus 100, 128, 189, 314, 356 A. 1, 411, 450, 475 f., 489, 631, 665 f., 713, 716, 733 A. 2, 776, 777, 816, 825
 Thesmophorien 94, 120, 415, 463 ff., 658 m. A. 3, 783
 Thesmophorion 468
 – in Alexandria 75
 Thespiiai 203, 254
 Thetis 22 f., 222, 240, 241, 246, 527, 565
 Thisbe, Schatz von 284 A. 1
 Thoosa 245
 Thraker 566, 568
 Thukydidēs 734 A. 4, 770
 Thuriōi 639
 Thyestes 21, 24, 30
 Thyia 573 f.
 Timesios 718
 Tiryns 346, 350
 Tisamenos 792
 Titane 117
 Titanen 510 ff., 685 f.
 Tithenidien 123, 490
 Tithorea 130 A. 6
 Tityos 454, 677, 817
 Tityros 233
 Tmaros 424
 Tmolos 578
 Tomaros 424
 Tonaia 82 A. 2, 103, 121 A. 8, 429
 Trapeza 261 A. 1, 262
 Trapezus 116
 Triada, Hagia 86, 266, 269
 – Heiligtum 266
 – Nekropole 286
 – Sarkophagē s. Taf. 10
 Triikka 539
 Trikolonoι 214
 Triptolemos 32, 317, 415, 471, 474, 660, 664, 805, 824
 Triton 241, 242, 243, 692 A. 2
 Tritopatores 76, 244, 692 A. 2, 848
 Troja 25, 189, 358, 433, 562 m. A. 5
 Troizen 599
 Tronis 188
 Trophonios 115, 169, 214, 512, 626
 Tyche 404, 495 A. 3, 714 u. A. 3, 756, 787
 – Soteira 748
 Tychon 209
 Tydeus 812 A. 5
 Tylissos 262
 Tyndareos 406
 Tyndariden 406, 409
 Typhoeus, Typhon 244, 432
 Tyro 444
 Tyrsener 528
 Tyrtaios 100 f.
 Ugarit 332
 Ullikummi 515
 Uraniones 354
 Uranos 21, 34, 141, 513, 516, 521, 685
 Vari 248, 250
 Venus 19, 22
 Vespasian 116
 Vesta 337
 Vrokastro 175
 Vrulia 305 f.
 Xanthias 663
 Xanthippos 188
 Xenokles 802
 Xenophanes 701, 742
 Xenophon 116, 126, 160, 203, 630, 639, 787 ff.
 – v. Korinth 747
 Xerxes 107, 737, 760, 763
 Zafer Papura 286
 Zagreus 679 A. 1, 686 A. 1
 Zaleukos 642
 Zalmoxis 616, 702
 Zeleia 545
 Zemyna 568
 Zethos 410 A. 1
 Zeus 16, 389 ff.; bei Aischylos 753; allgemein für d. göttliche Macht 216, 364; Altar 151; verwandelt Ameisen in Menschen 215; Vater d. Aphrodite 522; u. Ares 518; bei Aristophanes 780; Beilager 30, 121, 211, 430; Beschützer d. Königs 334; Delphi Sprachrohr d. Z. 627; Eiche 210; Eidopfer 139, 141; in d. eleus. Mysterien 662; Etymologie 5, 390 ff.; bei Euripides 773, 777; Fruchtbarkeitsgott 401 ff.; Hausgott 402 ff.; schleudert Hephaistos hinab 527; Herme 207; bei Hesiod 627; jüngster Sohn 23; Kindheitsmythologie 319 ff.; König d. Götter 60, 351; u. Kronos 511; u. Metis 19, 684; in mykenischer Zeit 33 f.; Vater d. Nymphen 245; im Palaikastrohymnus 160 A. 3; sendet Persephone zurück 660; bei Pindar 748; u. Prometheus 27, 143; Psychostasie 222; Beschützer d. Rechts 417 ff., 738; Regengott 32, 394 f.; u. das Schicksal 364 ff.; bei Sophokles 756, 757; Spenden an Z. 91; Sühnegott 416; Totenrichter 823; Wettergott 116, 391 ff., 769
 – Agoraios 141, 458
 – Aigiochos 436
 – Ainesios 87
 – Akraios 111 f., 396
 – Amarios 391 m. A. 3
 – Apaturios 418 u. A. 5
 – Apemios 393
 – Apomyios 213, 388
 – Areus 518 A. 7
 – Asteropetes 389
 – Basileus 512, 789

Zeus Bulaios 418
 - Buleus 402, 464, 584
 - Chthonios 401, 423, 458, 462, 466, 584, 622
 - Eleutherios 418
 - Epiteleios 809
 - Eubuleus 402 A. 3, 584
 - Exakester 417
 - Georgos 401
 - Hellenios 393
 - Herkeios 403, 557
 - Hetareios 416
 - Hikesios 417, 419
 - Horios 205
 - Horkios 421
 - Hyetios 392 f., 395
 - Idaios 96, 97, 686 A. 1
 - Ikmaios 395
 - Kapetolios 404
 - Kappotas 202
 - Karios 709
 - Kataibates 71 u. A. 4 u. 5, 72 f., 392

Zeus Katharsios 416
 - Keraunos 202
 - Klarios 131 A. 5
 - Kretagenes 320
 - Kronion 516
 - Ktesios 112, 214, 289, 403 f., 409, 416 A. 1, 669, 849
 - Labrandeus 276
 - Laphystios 397, 400
 - Lykaos 21, 76, 117, 397 ff.
 - Maimaktes 111, 388, 396, 411
 - Meilichios 112, 192, 206, 214, 388, 396, 411 ff., 789, 849
 - Melosios 395, 396
 - Morios 442
 - Naios 423 ff.
 - Olbios 406 A. 1
 - Olympios 457, 512 A. 9
 - Ombrios 392
 - Oratrios 418
 - Panamaros 137, 391 u. A. 3

Zeus Pasios 206 A. 4, 403
 - Pater 345, 403, 417
 - Patroos 142, 206 A. 4, 404, 417, 556
 - Pelorios 513
 - Phegonaios 426 A. 7
 - Philios 135 A. 7, 289 f., 414, 416 m. A. 5, 808 ff.
 - Phratrios 556, 711 A. 1
 - Plutodotes 406 A. 1
 - Plusios 406 A. 1
 - Polieus 153 f., 401, 417
 - Poliuchos 417
 - Prostropaios 419
 - Semaleos 393
 - Sosipolis 117, 154, 415
 - Soter 414 ff., 790
 - Storpaos 206 A. 4
 - Tallaios 141
 - Teleios 206, 429
 - Velchanos 211, 323
 - Xenios 419 f.
 Zeuxippos 453 A. 5

II. SACHEN

Auf den Tafeln sind die Stellen, wo die abgebildeten Gegenstände besprochen sind, mit der Seitenzahl angegeben

min. = minoisch, myk. = mykenisch

Abaton 72, 76, 398, 435
 Abenteuer 18 f.
 Abschaben 103, 542
 Abstrakte Gottheiten 748, 775, 812 ff.
 Abwehr s. ἀποτροπή
 Ackerarbeiten 462
 Ackerbau 57, 64, 665
 Adel 557, 604, 746 f.
 Adelsethik 748, 749
 Adler 323, 392, 398
 Adonisgärten 727 f.
 ἄδρυον 75, 81
 Ägis 370, 436 f.
 Agon, mythischer 19 f.
 ἄγος 70
 ἄγχιον 204
 Ahnenkult 40, 179, 381, 715
 Ähre 662, 664, 675
 αἶσα 361 ff.
 Aither 194 A. 1
 Aitien 17 ff., 22, 26 ff.
 ἀκούσματα 703 ff.
 ἀκροθίνια 131
 Akusmatiker 700
 Allerseelentag (s. a. Chytren, Index I) 181, 596 ff., 826
 Allgöttin 722
 Alptraum 229

Altar 78, 830
 - min. 269 f.
 - hethitisch 559
 Ambivalenz 40, 42, 50
 Ameisen 213, 215
 Ammen d. Dionysos 565, 570, 580
 Amphiktyonie 554, 653
 ἀμφιθαλεῖς 117 f., 124, 126
 Amulette 53, 199 f.
 ἀνάκτορον 475, 850
 Ancilia 348, 435
 ἀνεμοκοῖται 117
 Animatismus 49 f., 59, 216, 252
 Animismus 43 f., 58, 59, 192
 ankh 278, 283
 ἀνοδος 440, 472 f., 477, 600, 674
 ἀνταῖος 184, 724
 Anthropogonie s. Schöpfungsmymen
 Anthropomorphismus 34 f., 50, 216, 252, 368, 373, 780, 782
 ἀντίρρινον 798
 Anu 515
 ἀπαρχή 134
 ἀπέλλα 556

ἀφίδρυμα 584, 639 u. A. 5
 Apotheose des Toten 328
 ἀποτρόπαιον 200, 227
 ἀποτροπή 44, 69, 110 ff., 544
 ἀρά 158
 ἀρά βουζύγειοι 421 A. 1
 Archon König 664
 - Gemahlin des 583, 587
 Ἀριμάσπεια ἔπη 617
 ἄρκτοι s. Bärinnen
 Asche 86 f.
 Aschenaltäre 86 f.
 Asebieprozesse 767, 771
 791 f., 794, 820
 Askese 90, 92, 94, 427, 696, 744
 Assoziation 38 f., 51, 81, 96, 99, 193, 200
 Astrologie 842 f.
 Asyle 77 f., 773
 Atem 41, 194
 Atheismus 770, 785, 820
 Auferstehung 675
 Aufhängen 487
 Aufklärung 767 ff., 771
 Auge 292 u. A. 3
 Augenblicksgötter 9, 217, 220
 auguria 56

- Ausgleich 761
 Aussaat 463, 466, 473
 Aussatz 104, 613 A. 2

 Bad der Braut 103, 429
 - in Eleusis 663
 - der Götterbilder 102 f.
 - im Heroenkult 187
 - im Totenkult 180
 Badezimmer, sog. 267, 269
 βάκχος 126
 Bankettsaal 89, 830
 Barfüßigkeit 98
 Bärin 214, 485
 Bärinnen 29, 214, 485, 494
 Basilinna 121 f.; s. auch
 Archon König, Gemahlin
 βασκανία 736, 751, 757
 βασκανίων 200
 Bätülen 280
 Bäume, heilige 30, 209 ff.
 Baumheiligtum 209 f., 585
 - min. 281 f.
 Baumkult 209 ff., 486 ff.
 584
 - min. 280 ff.
 Baumstamm 584
 Bauopfer 404 A. 9
 Beerdigung 175, 375
 Beflügelung d. πότνια θη-
 ρῶν 308
 - d. Seele 197
 Begräbnisplatz 413, 697,
 826
 Beischlaf 93 f., 705
 Bernstein 331
 Beschneiden der Weinstöcke
 467, 585
 Bestattungsbräuche 97,
 174 ff., 374 ff., 675
 - Einschränkungen d. 97
 A. 5, 618, 714 f.
 Bettelzug 534, 548
 Biene 321
 Bilder (s. a. Götterbilder)
 80 f.
 - zauberkräftige 83
 Bildseele 42, 192, 194, 454,
 676.
 Binde 148
 Binden 114
 Bittgang f. Regen 394 f.
 Bittzweig 126 f.
 Blitz 71 ff., 202, 369
 - altäre 72 f.
 - axt 276
 - gott 276, 391 f
 - mal, -schlag 71 ff., 635
 Blitzstein 202
 - waffe 392
 Blut 105, 140, 150 f., 117 A. 8,
 - 180, 545
 - auf den Altar gestrichen
 151
 Blutrache 23, 24, 101, 634,
 750, 773
 - schuld 91, 105, 618, 633,
 790
 - seele 41, 192
 - sühne 92, 98, 105, 416,
 632 ff.
 Bocksgestalt 232 f., 235
 Bogen 370, 482, 509, 541
 Bogengerät, sog. 295 f.
 Bohne 171 m. A. 5, 204
 βολοκοπεῖν 233
 Boot 282, 327
 βόθρος 78, 88 A. 2, 180, 186
 βουφόνος 152
 Brandgräber 174 u. A. 1
 Brandsuren in myk. Grä-
 bern 375
 Brautlager auf dem Acker
 57, 121
 Brautmai 123
 Bronzezeit 256 ff.
 Brot 468 f., 705
 βρυλλίχισταί 162, 489
 Bücher, heilige 680
 Bukliasten 129, 484, 491
 Bukrania 88, 145
 Büßer 677, 690 f., 825

 Caducäus 29, 509 f.
 χαριστήριον 134
 χέρνιψ 148
 Chresmologen s. Orakel
 χρηστήρια 133
 cunnus 120, 464, 658

 daemon meridianus 229,
 252 A. 1
 δαίμων 216 ff., 364, 372,
 739, 740, 756
 δαμόνιος 218
 Dämonen 44, 58, 59
 - min. 294 f., 296
 Deckel v. Grabpithos 597
 δεισιδαίμων 796 f.
 Deisidaimonie 619, 796 ff.
 Delphin 555
 Demen 710
 Deposita 85
 Determinismus 752, 761
 deus otiosus 34
 devotio 46 f.
 Dialekte 330
 Dickbauchtänzer 233 A. 2
 Diebstahl 507, 508
 διοσημία 393, 789
 Διὸς κώδιον 110 ff., 396, 411,
 657
 Dithyramb 614
 δόκνα 408
 Donner 702
 Doppelaxt, min. 275 ff.
 - zeichen 276, 278 f.
 Dreifuß, min. 270

 Dreiweg 724
 Dreizack 446 u. A. 1, 449
 Dreizackmal 72
 δρώμενα 661
 Durchquerung 113
 Dynamismus 47 ff.

 ἐγκτήσις 838
 Ehe 429, 432, 493, 524
 Ehebräuche 429
 Ehegattin 429
 Ei 94, 598, 685
 Eiche 424 f.
 Eid 46, 91, 139 ff., 418, 421,
 518 A. 7, 556, 840
 εἰδωλον 195 f.
 Eidopfer 46, 139 ff.
 Eigenbeweglichkeit 41, 193
 Einwanderung d. Griechen
 329 ff.
 Eiresione 123 ff., 530
 ἐκφορά s. οὐκ ἐκφορά
 Ekstase 53, 161, 164, 571,
 619
 Ekstatische Strömung
 611 ff., 678 f.
 ἐλειόχρυσος 798
 Elemente 743
 ἐνάγισμα 186
 ἐνατα, τὰ 179
 ἐνηλύσια 71 ff.
 ἐναυτὸς δαίμων 11, 321
 ἐνθεος 218
 ἐνθουσιασμός 577
 Epen, nachhomerische 13 f.
 Epheben 709
 ἐφοδοί 183, 724, 799
 Epilepsie 797, 799, 805
 Epiphanie d. Apollon 548
 - d. Dionysos 576, 583, 589
 - d. Dioskuren 410
 - min. 283, 288, 292 f.
 - in Vogelgestalt
 - - bei Homer 349
 - - min. 291
 ἐπωδαί 158, 543
 Eponymen 179, 185, 245,
 251, 710 f., 715, 717, 718
 Epoptie 655, 659, 661
 Epos 332, 335, 356 ff.
 Erdbeben 448, 450, 702
 Erde s. Mutter Erde, In-
 dex I
 Erdfeuer 528
 Erhängen 96, 315
 Erntefest 125, 127, 468
 Erntegarten, hyperbor.
 548 f.
 Erntemai 124, 530
 Erstlinge 127, 129
 Erwecken d. Dionysos 579 f.
 ἐσχαρά 78
 Etesien 111, 395

- Ethnologische Methode 36 f.
 – Schule 7 f.
 εὐχὴ 134
 Euhemerismus 24, 185
 Eule 349
 Exegeten 629, 635, 536 f., 794, 819
 – d. Eumolpiden 667
 – in Telmessos 546
 External soul 21, 43

 Fackel 495, 570, 574, 656, 723
 Fackelwettlauf 833
 Faden 200, 663
 fascinum 118
 Fasten 94 f., 464, 657
 Fatalismus 363, 367, 372, 377, 740
 Feigenbaum 584
 Fell (s. a. Διὸς κώδιον) 111, 396, 570
 – als Schild 437
 Felltracht, min. 271
 Ferkel 104, 119, 663
 Festgesandtschafts s. Theorie
 Fetisch 53, 201
 Feuer 32, 97, 566
 Feuerbock 274
 Feuergruben 78, 829
 Feuerläuterung 659
 Fische, nicht gespeist 837
 Fischerei 451
 Fischgestalt 241, 243
 Fischorakel 546
 flamen Dialis 89, 114
 Fliege 213
 Fluch 158, 802 f.
 Fluchtafeln 114, 800 ff.
 Fluß 102, 139, 236 f., 492
 Flußgötter 236 ff., 225, 451
 Flut 595
 Frauen, Religion der 783
 Freiseele 42, 192
 Friede 651
 Frömmigkeit 622, 623, 647 ff., 734, 764 f., 772, 784, 786
 – eleusinische 666 f.
 Fruchtbarkeitsgöttin, orientalische 285, 520
 Frühlingsorgien 579
 Füllhorn 471, 472
 Funktionsgötter 49, 59 f., 185, 226, 388
 Furcht 49, 68 f.

 Gabenopfer 45 f., 136
 γαμήλια 137
 Garbe 471
 Garten 526
 Gastfreundschaft 420
 Gasthäuser 89, 829
 Gebet 55, 139, 159 f.
 – beim Eid 139
 Gebet beim Opfer 145
 Geburt 93, 95, 114, 494 f., 524, 725, 773
 – d. Aphrodite 521 f.
 – d. Apollon 547, 624
 – d. Athena 438
 – d. Dionysos 581
 – in Eleusis 562
 – d. Hermes 505
 – jährliche 321
 – eines Kindes 317 ff.
 – wunderbare 21 f., 438
 – d. Zeus 319 ff.
 Geburtsgöttinnen 248 f., 313, 494 f.
 Geburtstag 624
 – d. Apollon 547
 – d. Hermes 505
 Gedichte 619
 – Argonauten 681, 683
 – κατάβασις εἰς "Αἴδου 681, 683
 – Orakel 817, 619 f.
 – orphische 619, 672, 680 f.
 – Reinigungen 617, 619, 744
 – Theogonien s. d. W.
 Gefäße, röhrenförmige 266, 267, 289
 – sakrale, min. 270 f.
 Geheimbünde 63 f.
 Geißelung, in Alea 589 f.
 – in Sparta 487 f.
 Geld 609
 Gemeinde 63 f.
 γεφυρισμοί 657 A. 2, 658
 Gerären 122, 587, 588
 Gerechtigkeit 621 f., 644
 A. 1, 648, 689, 738, 846
 – b. Aischylos 753
 – b. Euripides 772
 – b. Herodot 762
 – b. Platon 821 ff.
 Geschichtliche Bestandteile des Mythos 24 ff.
 Geschlechter 709, 710 f.
 – künstliche 711
 Geschlechtergötter 556 f.
 Geschlechterkult 654, 709
 Geschlechtsschuld 752
 Gesetze 607, 622, 648
 – ungeschriebene 418
 Gesetzgebung 640 ff.
 Gespensterglaube 41, 176, 182
 Gespensterheer 182 A. 7
 Getreiderost 535
 Gipfelheiligtum 263
 Glieder, Abbildungen von 138, 263
 γυνή σκαυτόν 561, 736
 Goldblätter, orphische 680
 Gorgone 226 f., 308, 436
 Gorgoneion 226 f., 848
 Götter, allgemeine 390, 552
 Götter chthonische 4, 10, 324
 – eingewanderte 641 ff.
 – erhängte 315, 487
 – Genealogien d. 603 f.
 – gesunkene 185
 – lokal begrenzt 552
 – minoische 293 ff., 307 ff.
 – – bewaffnete 294
 – – Haus- 288 ff., 300
 – – nackte 301
 – – schildtragende 301
 – olympische 10, 147, 324
 – sterbende 58, 314 ff., 321, 475
 – Ursprung und Bedeutung 385 f.
 Götterapparat 219, 368
 Götterbilder im Baum 210, 576, 584
 – gefesselt 82 f., 486, 524
 – gereinigt 102 f.
 – herumgetragen 82
 – Wahrzeichen d. 83
 – wunderwirkend 82
 Götterbote 501, 508
 Götterburleske 779
 Göttermahl (s. a. Theoxenien) 138
 Götterstaat 60, 350 ff.
 Götterversammlung 352 f.
 Gottesvorstellungen, Ursprung der 840 f.
 Göttin, Große 62 f.
 – in Cambridge 289 A. 5
 Göttinnen, mütterliche 443, 498
 Gottkönig 54
 Grab 96 f., 178
 – d. Dionysos 580
 Grabbeigaben 40, 178 f.
 Grabfund 209
 Grabhügel 374, 377, 508
 Grabluxus 176, 180, 377
 – Einschränkung d. 186, 714
 Grabmal 41, 191 f., 504
 Grabstein 191 f., 374
 Grenzstein 205, 505
 Grotte (s. a. Höhle) 73
 – min. 261 f., 343
 – d. Nymphen 245, 247 f.
 – d. Zeus 307, 320.
 Grundlegungsdeposita 404 A. 9
 γυλλοί 204
 Gürtel d. Aphrodite 523 f.

 Haare, Abschneiden d.
 – – d. Epheben 136, 238
 – – beim Opfer 144, 150
 – – im Totenkult 180
 – aufgelöste 114
 – beim Eidopfer 140
 Haaropfer 46, 136 f., 381, 493
 – im Totenkult 136 f., 180 f.

- Hadith 700
 ἄγιος, ἄγιός 70 f.
 Hahn 106, 323
 αἰμακκουρά 186
 Hain 210
 Halluzinationen 42
 ἄλως 467
 Handauflegung 77, 115 f.
 Handwerk 439, 527
 Harfenspieler 285
 Haus 402
 Hausaltäre 72 f., 848
 Hausgötter 135, 402 f.
 Hauskapellchen, min. 264 ff.
 – myk. 344 f.
 Hauskult 337, 403 ff.
 – min. 289 f.
 – myk. 286 f., 343 f., 348
 Hausvater 337
 Häute d. Opfertiere 89, 97, 732
 Hautgelderrechnungen 732
 A. 4, 832
 Heer, Reinigung d. 23, 106 f. 519
 Heilgötter 46, 116, 137, 538 f.
 – Apollon 538 ff.
 – Asklepios 806 ff.
 – Athena 440
 – Dionysos 569
 – Heroen 188, 538 f.
 – Poseidon 452
 Heilige, das 49, 63, 69 ff., 73, 117
 Heiligenkult 189
 Heiligkeit 84
 – der Stätte 73 f.
 εἰμαμένη 363
 Heldensage 15, 343
 – myk. Ursprung 25
 Henotheismus 60
 Herd 78 f., 144, 337, 338, 420, 709, 849
 ἔρκος 402
 Hermaphroditismus 521
 A. 7
 Hermen 29, 80, 119, 192, 205 ff., 413 f., 502, 503, 508
 Heroen 183, 184 ff., 715 ff.
 – Entstehung 181, 187
 – Eponymen 188, 245, 710, 718
 – Gespenster 183 f.
 – Krankenheiler 188, 538 f.
 – Kriegshelfer 716 ff.
 – Sanktion d. 186, 189 f., 632
 Heroenkult 28, 137, 186, 715 f.
 Heroenorakel 170
 Heroisierung 72, 73, 179, 190, 717 f., 719
 – d. Sophokles 754
 Herold 508
 ἥρωας 185, 382
 Herrscherkult 719, 733
 Heurematographie 33
 Heuschrecke 213, 535
 ἱερὰ ὀργὰς 79, 171
 Hieronymität 470 f.
 Hierophant 470, 661, 664
 ἱερός 70
 ἱερός γάμος s. Hochzeit, heilige
 Hieroskopie 167
 ἱεστηρία 126
 Himmel 34, 354, 391, 393, 402, 460, 513
 Himmelskörper 31 f., 799, 820, 839 ff.
 – min. 301 f.
 Hirsch 484
 Hirtengott
 – Apollon 536 ff., 556
 – Hermes 505 f.
 – Pan s. Index I
 Hochgott 60 ff.
 Hochzeit, heilige 121 ff., 323, 402, 459, 661 f.
 – d. Hera 430
 Hochzeitsriten 342 A. 7, 443 A. 4
 Höhlen (s. a. Grotten), min. 248, 261 ff., 307
 Homerische Religion 360
 Hoplitentaktik 610
 Hörner, heilige 272 ff.
 Hund 95, 104, 105, 724, 797
 Hundstage 395 f.
 Hybris 733, 735 ff.
 – bei Aischylos 751
 – bei Euripides 775 f.
 – bei Herodot 761 f.
 – bei Pindar 748
 – bei Sophokles 757
 ὕδρυνός 663
 ὕλητα 127 A. 7, 129
 Hymnus an Demeter 654 ff.
 Hypostase 389
 Jagd 294, 311 f., 482, 499
 – d. wilde 499
 Jäger, d. wilde 483
 Jahresfeuer 28, 46, 57, 130 ff., 431, 484
 Jahreszeiten 473
 Jahrmarkt 781, 831
 Iakchosruf 664
 Ideenassoziation s. Assoziation
 Idol d. Dionysos 208, 572
 Idole, glockenförmige 267, 286 ff.
 – in Gräbern 286
 – Insel- 28, 285
 – min. 264, 267, 285 ff., 292
 Idole, myk. 178, 286 f.
 – neolithische 285
 Jenseitsglaube 672 ff., 815 ff.
 – min. 324 ff.
 Impetratio boni 110, 115 ff.
 Import, ägyptischer 605
 Individualismus 804 ff.
 Inkubation 169, 569
 Insel d. Seligen 325, 328 f., 353, 516, 695
 Inspirationsmantik 170 ff., 546, 547, 560, 569
 Iteration 454, 674, 676 f., 690
 Jungfräulichkeit der Götinnen 438, 498
 Junghistorische Schule 6 f., 15
 Jüngstenrecht 23
 ius talionis 690
 Kalathos 658
 Kalbsoffer 153, 156, 575
 Kalender 54, 561 f., 624, 644 ff.
 Kamel 578
 Karneaten 532
 Käse 488 f.
 καταχύσματα 129, 149
 καταδέω 802
 καταδέσεις 114, 800
 Katagogion 829
 Kathartik s. Reinigung
 Kathenotheismus 60
 κἀθόδος 472 f.
 Kausalität 39
 Kenotaph 379
 Keren 222 ff.
 Kernos 128, 270 f., 726
 – min. 270 f.
 Kerostasie 222, 224, 366
 Kerykeion s. Caducäus
 Keuschheit 90, 94
 Keuschlamm 429 f., 487, 509
 Kiltgang 121 A. 8, 430
 Kind, ausgesetztes 320
 – Dionysos 579 f.
 – göttliches 315 ff.
 Kinder, beerdigt 175, 459
 – Beschützer d. 493
 Kiste 658
 Klagefrauen 714
 – sog., min. 286
 Klagerecht 634
 κληδόνες 166, 168
 Kleider, reine 93
 – weiße 93, 97
 – wollene 687
 Kleidertausch 55, 521 A. 7
 Klötze 207 f.
 Knien 159, 796
 Knoten 114, 200
 – min. 271
 κῶλυβα 129, 182

- Kolonisation 608, 637 ff.
 Kommunion 47, 156, 157
 κοινάειν 151
 König 709
 Königtum 352, 418, 607
 – in Kyrene 643
 Kontinuität des Kults
 – Höhlen 307
 – Geräte 304
 – min. 303 f.
 – myk. 338 ff.
 – Orte 74, 306
 – Tempelform 305 f.
 κοπίς 531
 κοπῶ 126, 531
 Kornmädchen 58, 471
 Kornmutter 58, 471
 Körper, böse 687, 694
 – Grab d. Seele 687
 Körperseele 41
 κορυθαίλη 123, 490
 κορυθαίστεραι 161, 490
 Kosmogonie 351, 461
 – Hesiod 621
 – orphisch 684 ff.
 Kosmogonische Mythen
 21 f., 34 f., 513 ff.
 Kosmopolitismus 705
 κοῦρειον 137
 κύρος 322
 Kraft 48 f., 52, 68 ff.,
 81, 138 f., 220
 Kraftträger 69, 199 ff., 216 f.
 Kraftübertragung 50 f., 77,
 115
 Krähe 124
 Krankheiten 44, 103 f.,
 200, 538 ff.
 Kranz 125, 145, 148, 212,
 705
 Kreislauf 658
 Kreuz 265, 302
 Kriegsgeschrei 519
 Kritik d. Religion
 – Euripides 772 f.
 – Heraklit 741
 – Herodot 564
 – Sophisten 768 f.
 – Sophokles 758
 – Xenophanes 742
 Kuckuck 323, 430
 Kuh 433,
 Kultaitien 27 ff.
 Kulte, Gründungen u. Än-
 derungen 630, 639
 Kultplatz 74
 Kultübertragung 711 f.
 Kulturheroen 32 f.
 Kulturmythen 32 f.
 Kultvereine 837
 Kunst, religiöse 810 ff.
 Kykeon 657
 Kynozephalusaffe 259, 297
 κυριτωί 161, 657 f.
- λάβρος 276
 Labyrinth 277
 lada 562
 Lallformen 461
 Lampe 480
 Ländereien d. Götter 79 f.
 Landschaft, sakrale 386 f.
 Laubhütte 464, 531
 Lebensbaum 210
 Lebensfaden 363 A. 3
 Lebenskraft (vgl. Eigen-
 beweglichkeit) 192
 Lebensregeln, bei Hesiod
 623, 705
 – pythagoreische 704 ff.
 Legalismus 564, 602, 611
 A. 1, 625, 651, 708
 Leiche 91, 96
 Leichenschmaus 179
 Leichenverbrennung 174 u.
 A. 1, 705
 Leichnam, lebender 41, 182,
 λῆναι 575
 Libationskanne, min. 271,
 272, 281, 293
 Liknon 128, 130, 579, 588,
 657
 Lokalisierung d. Mythen 3,
 7, 30
 Losorakel 167, 168, 173,
 546, 625
- Macht, Mächte 9, 11, 51 f.,
 59
 Magie (s. a. Zauber) 51 f.,
 164
 Mahl (s. a. Totenmahl)
 47, 144, 145, 420
 – im Hauskult 337 f.
 – im Heroenkult 186 f.
 Mai(-zweig) 57, 122 ff., 200 f.,
 212, 490, 526, 530, 534,
 542, 584, 835
 Maibrautpaar 57, 315 A. 2
 μάκαρες 325
 Malve 704
 Mana 48, 49, 221
 Mänaden 156, 569, 588, 612
 Manitu 48
 Männerbund 63, 231, 848
 Männerweihe 63
 Mannstier 239
 Mantik (s. a. Orakel u.
 Seher) 56, 164 ff.
 – Apollon 543 ff.
 – Dionysos 566, 569
 – ekstatische 56, 170 ff.
 – Zeus 422
 μάντις 174
 Märchen 17 ff., 371
 μασχαλισμός 92, 99
 Maske 162, 208, 477, 489,
 571 f.
 Maskenfiguren 231, 571 f.
- Maskenidol 208, 572
 Maskentänze 53, 161 f.,
 480, 491
 Maskierung 53, 571
 Maus 213, 534 f.
 μηδὲν ἄγαν 650, 846
 Meerdämonen 290 ff.
 Meeressprung 109
 μεγαρίζειν 119, 441, 463, 466,
 469, 474
 Meineid 507, 647, 689
 Menagyrt 838
 Menhir 191, 379
 Menschenopfer 21, 23, 104,
 117, 133, 178, 376, 397 ff.,
 485, 512, 575
 – am Grab 178, 376
 Menschenvogel 228 f.
 Menstruation 94
 Mentalität, myk. 333, 367 f.
 – primitive 37 ff.
 Meteorstein 201, 785
 Metragyrt 630, 725, 727, 838
 μαινόμεναι 97
 μακράι ἡμέραι 596
 μάισμα 91, 93, 542
 Mischen d. Weines 58 ff.
 Mischgestalten 242 f., 479
 – min. 233, 297
 μοῖρα 222, 361 ff.
 – bei Aischylos 751
 – bei Euripides 775
 Molpen 722
 Monatliche Begehungen 624,
 649
 Monatsaberglaube 624, 645
 Monatsnamen 644, 645
 Mond 31, 703, 830
 – min. 293, 301 f.
 – als Zeitmesser 644
 Mondfinsternis 785
 Monotheismus 4, 58, 60,
 220, 767
 – dualistischer 300
 – min. 300
 – Zeus 421
 Moral 418, 647 ff., 690, 737
 – eleusinische 666 f., 673
 – pythagoreische 706
 Moralische Motive im My-
 thus 24
 Mord 98 ff., 633 f.
 Mörder 418, 773
 Mordklage 634 f.
 μόρος 363
 Muscheltrompete 272, 281
 Musik 163
 Mutterrecht 456
 μύησις 655, 657, 663
 Myk. Ursprung d. Helden-
 sage 26
 Mysterien 653 ff.
 – in Andania 90, 478
 – d. Aphrodite 524

- Mysterien d. Dionysos 599 f.
 – eleusinische 42 f. 120, 122, 318, 465, 469 ff., 653 ff., 747, 804 f.
 – d. Großen Göttinnen 478
 – d. Kabiren 670 ff.
 – kleine, in Agrai 668 ff.
 – in Lykosura 480
 – in Phlya 669
 Mythen, primitive 55
 Mythenmärchen 17, 371
 Mythische Götter 34
 Mythographie 14 f.
 Mythologie 3, 13 ff.
 – politische 711
 – Ummodelung 748
 – vergleichende 4 f., 8
 Mythologische Darstellungen d. myk. Zeit 356 A. 1

 Nachtigall 31
 Nacktheit 115, 351, 520
 Nägelabschneiden 623, 705
 Name 41 f., 55, 81, 158, 159
 Naturaitien 29 f.
 Naturdämonen 229 ff.
 Naturgefühl 387 A. 1
 Naturheiligtümer, min. 261 ff.
 Naturmythologie 4 f.
 Naturphilosophie 35, 620, 741 ff., 767 f., 777, 780, 791, 840 f.
 Nebris 570
 Nemesis 735 ff.
 νηφάλια 180
 Netz 311
 Neumondstag 644, 649
 Niesen 56, 790
 νόμος 736, 738, 768
 Notfeuer 132
 numina 59
 νυμφόληπτος 248, 251

 Obstlese 128
 Odyssee 25 f., 369 f.
 Ohr 292
 Oikist 189, 638, 717, 718, 794
 Oktaeteris 645, 646 A. 2
 Ölbaum 442
 – auf d. Akropolis 210, 349
 – d. Herakles 211
 ὀλοσύγῃ 142, 157
 Olympiade 646 u. A. 2
 Omina 56, 165, 166 f., 790
 Omophagie 45, 156, 572 f.
 ὀμοφάγιον 156, 573, 576
 Omphalos 204
 Opfer (s. a. Eid-, Gaben-, Reinigungs-, Speise-, Sühne-, Totenopfer u. σφάγια) 27, 45 ff., 132 ff.
 – ἄγευστοι 132
 Opfer, Braten d. 629 f.
 – holokaustische 132
 – kommunikative 46, 138
 – Massen- 89 f., 731
 – min. 278, 327
 – sakramentale 47, 143, 155 ff., 577
 – im Wasser 110, 236 f.
 Opfergerste 149
 Opfergrube s. βέδρος
 Opferkorb 834 A. 1
 Opfermahl 143
 Opfernde Götter 80 A. 6
 Opferquellen 236
 Opferreste 86 f., 144
 Opferschau 56, 167 f., 545, 626, 788 f.
 Opferschichte 86, 339, 398
 Opfertisch, min. 263, 266 268, 270
 Opferzeichen 167 f.
 Orakel, Anfragen 627 f.
 – Antworten 628
 – Arten 626
 – d. Apollon (s. a. Delphi, Index I) 170 ff., 544 ff.
 – d. Chresmologen 627, 640, 782, 793
 – auf Delos 545
 – d. Dionysos 566, 569
 – Formen 627 f.
 – d. Nymphen 249
 – in Olympia 422 A. 1
 – Orte 544 ff.
 – in der politischen Agitation 793
 Orakelglaube
 – Aristophanes 782
 – Euripides 776 f.
 – Herodot 763 f.
 – Sophokles 758 f.
 Orakelquellen s. Quellorakel
 Orakelsammlungen 619 f., 682, 721, 782
 Orenda 48, 49
 Orendismus 48
 Orgeonen 710
 Orgien, dionysische 156, 565 f., 567, 568 ff., 601, 611 ff.
 Orpheotelesten 696 f., 797
 Orphischer Einfluß
 – bez. Hekate 722, 725
 – Kabiren b. Theben 672
 – in Phlya 669
 – bei Pindar 747
 – bei Platon 684, 686, 687
 – im Totenglauben 825
 Orphizismus 673 ff., 721, 722
 Ortsaitien 30
 οὐκ ἐκφορά 79, 88 f., 143, 338
 οὐλοχύται 149
 Páan 159, 543, 614
 Paläolithikum 40
 Palastgöttinnen 345 ff., 428
 Palladium 29, 80, 83, 348, 433, 407 f.
 Panegyris 826 ff.
 Pankarpie 127, 401
 Panspermie 125, 127 ff., 149, 181, 404, 410, 530, 591
 – im Totenkult 129, 181 f., 595
 Pantheismus 753
 Panzer, sog. min. 271
 Paredros d. Großen Göttin 284, 290, 324
 participation, loi de 38
 pater patratus 139
 πάτριος τῶν Εὐμολπίδων 667
 Patriarchalische Ordnung 337, 417, 456, 460
 Patriotismus 731
 πενταπλόα 586
 περίδειπνον 179
 περίφημα 103, 110
 Personifikation 50, 58, 216, 218, 227, 518, 812 ff., 818
 Pessimismus 575, 774
 Pfähle 207
 Pfeil d. Abaris 616
 – d. Apollon 541
 Pfeilerkult 278 ff.
 Pferd 242, 447, 448, 479
 – auf Grabreliefs 382
 – Herr d. 310
 Pferdegestalt 214, 229 ff., 242
 Pflugkultur 56, 64, 459, 465
 Pflügen 459
 Pflugochs 152 f., 788
 Phallophoren 162, 592
 Phallos 118 ff., 162, 200 f., 490, 491, 496, 506, 525, 572, 590 ff., 615, 658, 671, 791
 – Grabphallos 506 A. 7
 Phallosprozession 591 ff.
 Phänomenologie 39 f.
 Pharmakos 107 ff., 133, 534, 542
 Phratrien 711
 Phratriengötter 434, 452, 556 f.
 φρένες 193
 φθόνος 708, 762, 776
 Phylen 643, 709, 710, 729
 Pithoi 475, 597
 Planeten 703, 842 A. 6
 Platane d. Helena 211
 – immergrüne 211, 323
 – d. Menelaos 211
 Polydämonismus 58
 Polytheismus 58, 423, 742, 753, 764
 Präanimismus 48
 Prälogik 38

- Priester 52, 54, 90
 Priesterkönig 523
 Priestertümer, Verkauf d.
 732
 πρόσφρησις 663, 664, 667
 Prozession 829, 833
 ψύχη 194 f.
 Psychostasie 222, 224
 puteal 71
- Quellen 103, 236, 247, 450,
 480
 – d. Artemis 492
 – in Dodona 425, 426
 Quellorakel 168, 545 f., 546
 Quietismus 737
- Rationalismus 18, 20, 35, 81,
 368, 765
 Rätsel 628
 Raub 23
 – d. Kore 472, 655
 – d. Vegetationsgöttin 475 f.
 Regen 32, 392 f., 457
 Regenbittgänge 395
 Regenzauber 117, 400
 Reinheit 90, 848
 Reinheitsvorschriften 89 ff.
 – pythagoreische 705
 Reinigung 51, 91 ff., 96, 102
 ff., 112, 542, 689, 696, 799
 – d. Heeres s. Heer
 – d. Volksversammlung 105
 Reinigungsoffer 46, 91,
 104 ff.
 Religionsprozesse s. Asebie-
 prozesse
 Reliquien 175
 Rhapsodenagone 720, 721
 Rhyta 271, 339
 Ritualismus 560, 564, 622
 ritual pattern 62
 rock shelters 73, 263 f.
 Ruf 157
 Rundgang 113 f.
- Sacer 51, 63, 69 f.
 Sakralgesetze
 – aus Kos 96, 464 A. 4
 – aus Kyrene 90, 91 A. 2,
 94, 102, 413 f.
 Saturnalienkönig 513
 Satyr drama 234 f.
 Säuglinge 123, 490
 Säule d. Aigyieus 203
 Säule, min. 278 ff.
 Säulenkult 278 ff.
 Schädel 88, 145, 274
 Schadendämonen 216, 224,
 225, 226, 228
 Schadenzauber 52
 Schaltzyklus 645
 Schamanentum 54, 164 A.
 5, 617 f.
- Schatten 41, 43, 398
 Schaukeln 585
 Scheinkampf 488, 660
 Schicksal 217, 221, 361 ff.,
 377, 740
 Schicksal bei Aischylos 751
 – bei Euripides 774
 – bei Herodot 760
 – bei Pindar 748
 – bei Sophokles 756
 Schiffskarren 572, 583
 Schild 209
 – min. 301
 – myk. 347 f., 849
 Schildzeichen 260
 Schlaf 618
 Schlafgott 365, 509
 Schlamm 648, 689, 817
 Schlange 41, 198 f., 441, 796
 – d. Ägis 437
 – d. Athena 348 f.
 – d. Dioskuren 408 f.
 – in Eleusis 319, 406, 415, 474
 – im Hauskult 198, 214,
 404 ff.
 – min. 288, 289, 405
 – d. Sabazios 836
 – im Totenglauben 198 f.
 – Zerreißen von 579
 – d. Zeus 405, 414
 Schlangengöttin 288 f.
 Schlängennymphen 244
 Schmetterling 198
 Schmied 29, 526
 Schmiedekunst 439, 526
 Schmuck 200
 Schmutz (s. a. Schlamm) 91,
 92 f.
 Schöpfungsmythen 33 ff.
 – d. Menschen 686, 698.
 Schreien 150, 157
 Schrift 360 A. 1
 Schuhe 97 f.
 Schuldbewußtsein 422
 Schutzflehende 78 f., 126 f.,
 419
 Schutzverhältnis 347, 371 f.
 Schwalbe 31, 124
 Schwalbenjungen 124
 Schwein (s. a. Ferkel) 51,
 213, 321
 Sechzehn Frauen in Elis
 573 f., 614
 Seefahrt 452, 583, 608
 Seejungfrau 22
 Seele 21, 41 ff., 192 ff., 687,
 695
 – Emporsteigen 181, 596
 – Hinaustreten 618
 – Keren 224
 Seelenfeier 597 f.
 Seelenführer 501, 508 f.
 Seelenglaube 40 ff., 58 f.,
 174 ff., 692 f., 841
- Seelenglaube, pythagore-
 ischer 702 f.
 Seelenstoff 43
 Seelentiere 41, 43, 197 ff.
 Seelenvogel 197 f.
 Seelenwanderung 21, 691 ff.
 – bei Empedokles 745 A. 3
 – bei Pindar 692 f.
 – bei Platon 690, 821
 – bei Pythagoras 701
 Seher 56, 582, 743, 745 ff.,
 743 ff.
 Seherkunst s. Mantik und
 Orakel
 Seil 77
 Selbstmörder 96, 100, 101
 Selbstverbrennung 28, 130,
 131
 Selbstverfluchung 139
 Seligkeit in der Unterwelt
 688, 691
sibutu 561
 Sichel 489, 513, 514
 Sieb 688, 690
 Sieben Weise 650, 707
 Siebenzahl 561 f.
 Siegelzylinder 259 f.
 σιροί 473
 Sistrum 259, 328
 σκηναῖν 828
 Sondergötter 9, 59 f., 388
 Sonne 31, 50, 301 f., 388,
 639, 703
 – min. 293, 301 f.
 Sonnenfinsternis 784
 Sonnenzauber 57, 132
 Sophisten 768 ff.
 Soziale Beziehungen 63 f.
 Soziale Motive im Mythos 23
 Speer 209
 – min. 294
 Speiseopfer 47, 137, 142 ff.
 Speiseverbote 95
 – pythagoreische 704
 Spenden 705
 – Blut- 140, 177
 – am Mahl 415
 – Toten- 179, 180
 – Wasser- 148, 180, 506
 – Wein- 140, 144, 180
 Spezialisierung der Götter
 250, 388 f.
 σφάγια 96, 113, 133, 167,
 177, 180, 186, 790
 σπλάγχνα 140, 145
 Springen 322
 Spruchweisheit 650
 Spukerscheinungen 182 ff.,
 723
 Staat und Religion 708 ff.,
 732 ff.
 Stab 509
 Stadtgöttinnen 434
 Stalaktiten 262, 275, 280

- Stammesmythologie 3 f.
 Staphylodromen 532
 Steine in Troja 562
 Steinaxt 202, 344 f., 392
 Steinhäufen 29, 205, 387, 504, 508
 Steinigung 108, 635
 Steinkult (vgl. Bätülen) 201f.
 Steinmetzzeichen 278f.
 Steinsäule 203
 Sternmythen 32
 Stiefmutter 24
 Stier 215, 237, 323, 449 f.
 – Aufheben d. 574
 Stierblut 171 A. 8
 Stiergestalt d. Dionysos 571, 573
 – d. Flußgötter 238 f.
 Stiergott, min. 297
 Stierspiele 297
 Strafen s. Unterwelt
 Sturm s. Wind
 Sühneopfer 104, 133
 Sühnepriester 615
 Sühnungen 112, 411, 541 f., 632 ff.
 Sümpfe 492
 Sündenbekenntnis 832
 Sündenbock 46, 108
 Sündhaftigkeit 698
 σύβακχοι 107
 Symbola Pythagorea 703 ff.
 σύμμεις 121, 122 A. 1
 Symposiongott 809
 Synkretismus 602, 670, 722
 Synoikismos 711, 839
 σύνθημα 658

 Tabu 20, 22, 48, 50 f., 69, 73, 79 f., 89 f., 93, 96
 – Aufheben d. 128, 144, 530
 – bez. Heiligtümer 75 f.
 – bez. Tiere 212 f.
 Tabu-Mana-Formel 69
 Tagewählerei 561, 624
 Tagos 352
 Tanz 160 f., 486, 489 f., 543, 570, 574, 615, 662 f., 835
 – min. 283 f., 292
 Tarnkappe 29, 453
 Tauben 291 f.
 Telesterion in Eleusis 340, 475, 660, 662
 τελετή 655, 659
 Tempel 74
 – min. 273, 281
 – myk. Ursprung 360 A. 1
 Tempelbauten 713 f., 721, 794
 Tempelfassaden, min. 272 f.
 Tempelprostitution 521, 747
 Thalophoren 123
 θάλλοισιν 468
 θάργηλος 127, 534
 θείον, τὸ 739, 760
 Theodizee 363, 764
 Theogonie 619
 – d. Aristas 617
 – d. Epimenides 618 f.
 – d. Hesiod 621
 – d. Musaios 682
 – rhapsodische 680, 684 f.
 θεοί 216, 219, 364, 739 f., 755, 760, 775
 – ἐσσιούχοι 78
 Theologie 844
 θεῶν ἀγορά 206
 θεοπρόποι 636
 Theorien 549 f., 827
 θεός τις, θεός (vgl. θεοί) 216, 219
 θεὸς χσενικός 837
 Theoxenien 135, 409
 θεραπεία 44, 69
 Theriomorphismus 8, 28 f., 212 ff., 235 f.
 θεσμός 435 A. 4
 Theten 607
 θνασίδια 97
 Tholosgräber 285, 286
 θρίαυ 171
 Thyiaden 570, 573, 580, 614
 Thyrsos 126
 Tiefenpsychologie 12, 39
 Tiere in Mythen 22
 Tiere und Säule, min. 280 f.
 Tierfabel 22
 Tierkreis 32
 Tierkult 45, 212 ff.
 Tieropfer, min. 278
 Tierprozesse 635
 Tierv Verwandlung 18, 22, 29, 31, 212
 Tischgemeinschaft 47, 144
 Tod 93, 95 ff., 222, 482
 – der zweite 176
 Todeslos 222
 τόμα 140
 Töpferei 439
 Töpferlied 226, 439
 Tor des Hades 454
 Tote, d. wiederkehrende 41, 99, 100, 184
 Totemismus 22, 37, 44 f., 143, 215
 Totenbeigaben 40, 178 f.
 Totengericht 822, 823 f., 825
 Totenglaube 176 f.
 – bei Aischylos 750
 – bei Sophokles 756
 Totenklage 714
 – im Heroenkult 28, 187
 Totenkult 181, 186, 374, 378 ff., 595 f., 826
 – Einschränkungen d. 714 f.
 Totenmahl 179, 187
 Totenmahlreliefs 135, 187
 Totenopfer 132, 135, 177, 178 ff.
 Totenorakel 169 f.
 Totenreich (s. u. Unterwelt) 176
 Totenrichter 367 A. 1, 822, 823 f.
 Totenschlange 198 f., 414
 Totschlag 23, 98 ff., 636
 Tracht, sakrale, min. 274
 Trächtige Opfertiere 151 f.
 traditio per terram 23
 Tragische Chöre 720
 Tragödie, Ursprung d. 294, 720
 τραγωδοί 162, 572
 Translation 189, 631
 Traube 584, 590
 Traum 42, 56, 169, 422, 694, 760, 763, 789, 795
 Trieteris 573
 τριπόλιον 798
 τρίτα, τὰ 179
 Tropaion 134
 Trunkenheit 688
 Tympana 490
 Tyrannen 609, 720
 – u. Delphi 650

 Umhegung v. Räumen, min. 282
 Umkreisen 106, 113 f., 148
 Unreine, das 51, 69 f., 90, 96
 Unsterblichkeitsglaube 594
 – als Fortleben des Geschlechts 675 f.
 – pythagoreischer 702 f.
 Untertauchen 835
 Unterwelt 452 ff., 475, 673, 815 f.
 – orphische 688 f.
 – pythagoreische 702
 – als Strafort 677 f., 688 ff., 815 ff., 820 ff.
 Unterweltdarstellungen 906, 815 f., 824 f.
 Unterweltsflüsse 328
 Unterweltsgottheiten, Kult d. 826
 Unterweltsmythen bei Platon 820 ff.
 Urheber 34
 Urwasser 32, 685

 Vasallen 352
 Vegetarismus 687 f., 704
 Vegetationsgeister 58, 108, 152, 155
 Vegetationskult 56 f., 322, 324, 529 f., 579, 581 f.
 – min. 283, 299
 Vegetationsmagie 57
 Vendetta 750, 751
 Verbrennung 109

- Vereinsgötter 809
 Verfassung, spartanische 641 f.
 Verwandlungsfähigkeit 240
 Vision 166
 Vließ, d. goldene 112, 397
 Vogel, menschenköpfig 228
 Vogelepiphanie 349
 – min. 290 ff.
 Vogelzeichen 56, 166 f., 789
 Volkskunde 5 f.
 Volksversammlung 105
 Vollmondzeit 532, 624
 Vorerntefest 128, 534
 Vorgriechische Zeit 256 ff.
 Voropfer 146 ff.
 Vorratskammer 404
 Vorsehung 764
 Vorzeichen s. Omina
 Votivgeschenke 84 ff., 134
 Votivopfer 46
 vulva s. cunnus

 Waage 367 A. 1
 Waffenkult 208 f., 347 f.
 Wakanda 48, 49
 Waldfrau 236
 Wallfahrtsorte 539, 551 f.
 Wappenschema 279, 294 f., 308
 Waschen 102, 148, 542
 Wasser 34, 103, 132
 Wegezeichen 505, 507
 Wegfahrer 507

 Weihgeschenke 84 ff., 134
 Weihung d. Opfertieres 148
 Weihwasser 102, 103
 Wein 467, 570, 585 ff.
 – Mischen d. 587 f.
 Weinlese 125, 452, 532, 586
 Weinwunder 589 f.
 Weltalter, orphische 685
 Weltbild 325 A. 1
 Weltei 685
 Wergeld 92, 634
 Werwolf 399 f.
 Wetterberg 353, 393
 Wettergott 354, 391 ff., 511
 Wetterzauber 111 f., 116 f., 396
 Wettlauf 532, 586
 Wettrinken 587
 Widder 532 f.
 Wiedergeburt 659, 674 ff.
 Wiesel 213
 Wilde Leute 231
 Wind 32, 116 f., 446, 745, 790
 – u. Seele 692 A. 2
 Windei 685, 692 A. 2
 Windstille 400
 Winkelpriester 688, 696
 Wirbel 685
 Witterungswechsel 843
 Wöchnerin 91, 97, 137
 Wolf 212, 398 f., 536 f.
 Wort 55, 158
 Wundererscheinungen d. Dionysos 612

 Wundergeschichten 762
 Wundermänner 560, 615 ff., 744
 Wunderwirkungen 81 f.
 Wunschdinge 20
 Würfelorakel 167, 168

 Xoana 80 u. A. 6, 82, 434, 486, 521, 524, 574, 712, 723, 811

 Zauber (s. a. Magie) 20, 54 f. 84, 509, 723, 838
 Zauberer 52, 54, 799
 Zaubergerösche 541
 Zauberkönig 117
 Zauberved 158 f., 540, 543
 Zauberved 509
 Zaubervede 55
 Zehnten 471, 473, 631, 734
 Zelt 828
 Zepter 209, 345, 501
 Zerreißung d. Dionysos 686
 – d. Orpheus 681, 687
 Zerstückelung 21
 Zervanismus 684
 Zeugung 93, 459
 Zorn d. Hera 430
 – d. Demeter 479
 Zoroastrianismus 1
 Zwerg 527
 Zwillinge 406 A. 6
 Zwölfgötter 154, 819
 Zylinderved 177
 Zypresse 705

III. MODERNE AUTOREN

Alle in dem laufenden Text vorkommenden Namen sind verzeichnet, die in den Anmerkungen erwähnten nur, wenn eine besondere Ausführung daran geknüpft ist.

- Aall, B.S.A. 283 A. 3
 Adler, F. 279
 Adrados, F. R. 441 A. 9
 Ahrens, H. L. 445, 549
 Albright, F. 289 A. 3
 Amandry, P. 172 f.

 Bather, A. G. 612 A. 2
 Belknap, G. 577 A. 1
 Berry, E. G. 361 A. 2
 Bertholet, A. 48
 Bethe, E. 7
 Bianchi, U. 221 A. 2, 361 A. 2
 Bickel, E. 194
 Blegen, C. W. 230, 287 A. 5, 290, 380
 Blinkenberg, C. 446 A. 1, 597

 Boehme, J. 194
 Bötticher, C. 209
 Bouché-Leclercq 164
 Boyancé, P. 679 A. 1, 697 A. 1
 von Brauchitsch, G. 436
 Brown, N. O. 507 A. 2
 Brugmann, K. 386
 Büchner, W. 576 A. 3
 Busch, G. 774 A. 5
 Buschor, E. 229, 242, 593
 Buttmann, Ph. 3

 Capelle, P. 325 A. 3, 326
 Cassirer, E. 13 A. 1
 Charbonneau, J. 310 m. A. 6
 Chittenden, J. 506 A. 6
 Codrington, R. 48

 Cook, A. B. 11, 111, 327, 389 A. 2
 Cornford, F. M. 11
 Coste Messelière, P. de la 173
 Creuzer F. 3
 Crome, F. 207 A. 3
 Croon, J. N. 850
 Crusius, O. 222, 224, 225
 Curtius, L. 811

 Daux, G. 593 A. 6
 Delatte, M. 284 A. 2
 Deichmann, F. W. 74 A. 5
 Demargne, P. 280 A. 3
 Deubner, L. 10, 107 f., 111, 113, 119, 125, 152 f., 156, 441, 464, 467, 469, 475, 485 A. 6, 506 A. 7, 587, 659, 662

- Diels, H. 390
 Dieterich, A. 175, 456, 459, 658
 Dilthey, K. 499
 Dörpfeld, W. 25
 Drachmann, A. B. 693 A. 2, 749 A. 4
 Dugas, Ch. 349 A. 5
 von Duhn, F. 327
 Dumézil, G. 5, 231
 Dümmler, F. 100, 432, 443
 Durkheim, E. 63 f.
- Edelstein, E. 539 A. 7
 Ehnmark, E. 368 A. 1 u. 2
 Eitrem, S. 143, 147, 148, 427, 514 A. 2
 Evans, A. 25, 198, 256, 259, 269, 271, 274, 279, 281, 282, 284, 286, 289, 296, 297, 298, 299, 324, 331, 375
- Farnell, L. R. 11 f., 25, 65, 152, 185, 385, 443, 446
 Ferguson, W. S. 834 A. 2
 Festugière, A. J. 60
 Finsler, G. 352 A. 1
 Forsberg, N. 660 A. 2
 Fotheringham, J. K. 646 A. 2
 Foucart, P. 25
 Frazer, J. G. 8, 51 f., 54, 56, 108, 155, 200, 425, 464, 513, 514
 Freud, S. 12
 Frickenhaus, A. 436
 Frisk, Hj. 71 A. 1, 255 A. 2, 445 A. 4, 462 A. 1, 501 A. 1
 Furtwängler, A. 227
- Gaerte, W. 274
 von Gaertringen, F. Hiller 806
 Gebhard, V. 108
 van Gennep, A. 147
 Georgiev, V. 257 A. 2
 Gernet, L. 66
 Gerogiannis, K. 212 A. 1
 Gjerstad, E. 111 f., 128
 Greene, W. Ch. 361 A. 2
 Gruppe, O. 3, 65
 Guarducci, M. 5, 494 A. 2
 Güntert, H. 5
 Guthrie, W. K. C. 66, 194 A. 1, 696 A. 2
- Halliday, W. R. 12, 165
 Harrison, J. E. 11, 64, 69, 111, 155, 204, 224, 321, 327, 465, 585 A. 3, 597
 Hartwig, P. 834
 Hauer, J. W. 49
 Hauser, F. 728
 Haußleiter, J. 688 A. 1, 704 A. 6
- Herkenrath, E. 293 A. 3
 Hermann, G. 357
 Hirzel, R. 651
 Holland, L. B. 172 A. 3
 Hoorn, G. van 587 A. 3
 Howald, E. 13 A. 1
 Hrozny, B. 569
- Jaeger, W. 644 A. 1, 741 ff.
 Jeanmaire, H. 398 A. 2, 489 A. 2, 569 A. 4
 Jørgensen, O. 218
 Jung, C. G. 12
- Kaibel, G. 407
 Kalinka, E. 541 A. 2
 Karo, G. 298, 355
 Karsten, R. 221
 Kerényi, K. 12
 Kern, O. 556, 672, 681, 831
 Kerschensteiner, J. 841 A. 9
 Kirchhoff, A. 357
 Körte, A. 196 A. 3, 197, 658
 Kranz, W. 234 A. 5, 744
 Krappe, A. H. 5
 Krause, W. 364 A. 4
 Kretschmer, P. 231, 257, 558, 567
 Krüger, A. 681 A. 7
 Kuhn, A. 4
 Kuruniotis, K. 241, 474 A. 2, 656 A. 6
- Lagrange, M. J. 658 A. 4
 Lang, A. 61, 62
 Langlotz, E. 601 A. 2
 Latte, K. 161 A. 12, 173 A. 4, 204, 229, 641
 van der Leeuw, G. 48
 Legrand, E. 173
 Lévy-Bruhl, L. 37 f.
 Linforth, I. M. 679 A. 1, 680
 Lobeck, C. A. 3, 169
 van der Loeff, R. 313, 314
- Malten, L. 224, 225, 313, 326, 382, 453, 526, 527
 Mannhardt, W. 5 f., 8, 30, 56 f., 108, 118, 121, 122, 152, 209, 211, 231, 249, 471, 533, 577
 Marett, R. R. 48
 Marinatos, S. 262
 Marot, K. 514
 Mayer, M. 277 A. 1
 Meerdink, J. 315 A. 2
 Metzger, H. 598 A. 6
 Meuhl, K. 145 A. 2, 152, 164 A. 5, 180 A. 4, 617
 Meyer, E. H. 446
 Mitscherlich, K. 499
 Möbius, H. 668 A. 10
 von der Mühl, P. 676 A. 3
 Müllenhoff, K. 6
- Müller, H. D. 4
 Müller, K. O. 3, 4, 6, 7, 499, 504, 531, 550, 568
 Müller, M. 4, 50
 Murray, G. 11
 Mylonas, G. 378 A. 3, 381 A. 2, 655 A. 1, 656 A. 7
- Nestle, W. 66, 770 A. 2, 784
 Noack, F. 662
- Olck, W. 426
 Oldenberg, H. 8
 Orgogozo, J. J. 507 A. 2
 Otto, R. 49
 Otto, W. F. 66, 192, 194, 373, 456, 564 A. 1
- Paribeni, R. 327, 328
 Parke, H. W. 626 A. 1
 Patroni, G. 257 A. 3
 Pernice, E. 226 A. 5
 Persson, A. W. 191, 283, 284 A. 2, 345, 375, 444
 Pestalozza, U. 465 A. 4
 Peterich, E. 66
 Petersen, E. 327
 Pettazzoni, R. 12, 61
 Pfister, F. 65 f., 70 A. 3, 189, 577 A. 3
 Philippson, P. 450 A. 4
 Picard, Ch. 192, 381, 413 f., 430 A. 11, 657
 Platon, N. 264
 Pohlenz, M. 511, 514
 Preisendanz, K. 541 A. 2
 Preller, L. 5, 504, 677
 von Prott, H. 152
 Przyłuski, J. 62 f.
- Radin, P. 53 f.
 Ranulf, S. 735 A. 1
 Rathmann, Gu. 701
 Regnaud, P. 220
 Rhomaïos, K. 205
 Robert, C. 5, 7, 24 A. 1, 556
 Rodenwaldt, G. 346 A. 1, 360 A. 1, 811 f.
 Rohde, E. 8 f., 74, 100, 119, 178, 192, 194, 224, 361, 543, 578, 594, 611, 615
 Roscher, W. 5, 204, 428, 430
 Rose, H. J. 12, 680 A. 4
 Rouse, H. D. 138
 Ruiperez, M. S. 496 A. 1
- Schachermeyr, F. 444 A. 2
 Scheurleer, L. 834 A. 1
 Schliemann, H. 25, 379
 Schmidt, W. 61
 Schrade, H. 360 A. 2
 Schuhl, P. M. 66
 Schulze, W. 313
 Schwartz, W. 4

- Schweitzer, B. 810
 Schwenn, F. 152
 Segerstedt, T. 426
 Seltman, C. T. 497 A. 2
 Sieveking, J. 435
 Simon, E. 848
 Sittig, E. 526, 558, 562
 Smith, W. Robertson 45, 47, 143 f., 152
 Söderblom, N. 33, 62
 Solders, S. 204, 558
 Speiser, F. 658 A. 4
 Spencer, H. 40, 43
 Srebrny, S. 835
 Stengel, P. 140, 141, 145, 146 f., 148 f., 152
 Staudacher, W. 514 A. 1, 685 A. 2
 Studniczka, F. 308
 Theander, C. 157
 Thomas, H. W. 822
 Thomsen, A. 144, 488
 Tsountas, Chr. 287
 Tylor, E. 6, 8, 43, 47 f.
- Untersteiner, M. 13 A. 1
 Usener, H. 7, 9, 57, 59, 72, 217, 220, 241, 388, 392, 395
 Vallois, R. 547 A. 4
 Ventris, M. 343 A. 3, 444
 Verrall, A. W. 597
 Vian, F. 15 A. 2
 de Visser, M. W. 201, 211
 Vollgraff, W. 96 A. 1
 Vürtheim, J. 488
 Wace, A. 375
 Wackernagel, J. 313, 444 A. 2, 455, 470 A. 7
 Wade-Gery H. T. 637 A. 3
 Walzer, R. 791 A. 1
 Weicker, G. 196 A. 3, 197
 Welcker, F. G. 4, 402, 421, 428, 430
 Welter, G. 723 A. 5
 Wendland, P. 182
 Wernicke, K. 552
 Wide, S. 8, 65, 289
 Wiesner, J. 287 A. 5
 Wifstrand, A. 594 A. 7
 Wikén, E. 325 A. 1
 von Wilamowitz-Moellendorff, U. 7, 11, 66, 157, 184, 210, 218, 227, 233, 330 A. 3, 357, 385, 456, 478 A. 5, 482, 498, 511, 514, 526, 527, 536, 555, 558, 559, 562, 623, 647 A. 1, 675, 680, 744
 Wilhelm, A. 801, 833
 Wolters, P. 187, 244 A. 3, 309, 675
 Wuillemier, P. 532 A. 5
 Wundt, W. 16, 37, 41
 Wünsch, R. 802, 803
 Wüst, E. 367 A. 1
 Yaluris, N. 310 A. 6
 Ziebarth, E. 802, 803
 Ziehen, L. 147, 478 A. 5, 659

BERICHTIGUNGEN ZU BAND II

- S. 180 Z. 4, Apollodoros: Artemidoros
 S. 241 Z. 10, physischer: psychischer
 S. 259 Z. 8 v. u., zwischen Mars und Jupiter: zwischen Venus und Mars
 Ebd. Z. 6 v. u. ist in der Aufzählung der altbabylonischen Planetenreihe Mars vergessen: er steht am Ende: . . . Merkur, Mars.
 S. 355 Z. 13, zwei: drei. Die dritte ist Lindos, II, Inscriptions Nr. 487 mit dem Kommentar Blinkenbergs.
 S. 481 Z. 7 v. u., 472 A. 1: S. 479 A. 1
 S. 559 A. 3, XXXIV 4: XIV 4.
 S. 567 Z. 6 v. u., die aus der feuchten Natur entstand: aus der die feuchte Natur entstand.
 S. 603 A. 1, Vandebek: Vanderbek.

In den Indices

Berichtigungen

Geburtslegenden 131 f.
 Mysterien d. Dea Syria 613 f.
 paganus 286 A. 1
 de Jong, K. 507 A. 6

Hinzuzufügen:

Artemis Ephesia, 340 f.: 350 f.
 Julius Africanus, 609: 669
 Pantheon, Pantheos, 554: 551



Inhalt des Heiligtums in Gurnia S. 266, 288, 289, 291



1



2



3

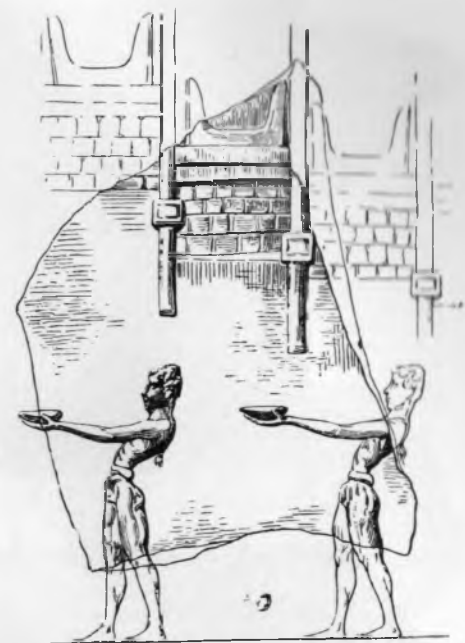


4

1. Gefäße aus einem Heiligtum in Kumasa S. 266, 289 / 2. Opferkanne zwischen heiligen Hörnern, Gemme im British Museum S. 272 / 3. Hörnerpaar, Mochlos S. 274 / 4. Fayenceknoten, Mykenai, Grab IV S. 271



1



2



3



4

1. Altar mit heiligen Hörnern, eingefriedigter Baum. Fragment eines Steatitgefäßes, Knossos S. 269
A. 3, 272 / 2. Treppe mit Hörnerpaaren, Fragment eines Steatitgefäßes, Knossos S. 273 / 3. Basis einer
Doppelaxt, Mykenai S. 276 / 4. Steinfetische, Knossos S. 267



1



2



3

1. Opfertisch, Phaistos S. 268, 270 / 2. Opfertisch mit Kännchen, Phaistos S. 269
3. Altar auf dem Zentralhof, Phaistos S. 269



1



2



4



3



5



6



7

1. Sog. Salz- und Pfeffergefäß, Kumasa S. 270 A. 7 / 2. Sog. Kernos, Pyrgos S. 270 / 3. Sog. Opfertruch aus Mallia S. 270 / 4. Sog. Kernos, Kumasa S. 270 / 5. Sog. Kernos, Melos S. 270 f. / 6. Silberkanne, Mykenai, Grab IV S. 271 / 7. Bemaltes Hörnerpaar, Grotte bei Patso S. 272



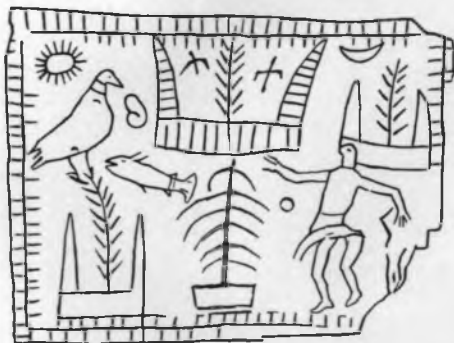
Wandgemälde, Knossos rekonstruiert S. 273, 279



1



2



3



4



5

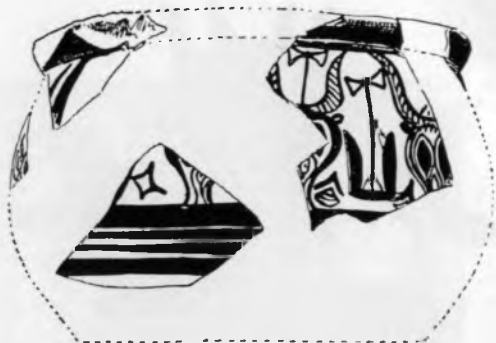


6

1. Tempel mit Hörnerpaaren, Goldblech, Mykenai, Grab IV S. 273, 279, 280 / 2. Bog. Altar aus Karphi S. 273 / 3. Zweige in Hörnerpaaren usw. Bronzetafelchen, Psychro S. 283, 289, 290, 291 / 4. Frau, Schnecken trompete blasend, Gemme, Idäische Höhle S. 270, 272, 281 / 5. Dämonen, heilige Zweige bewässernd, Gemme, Vaphio S. 271, 272, 280, 291, 296 / 6. Männer in Felltracht und sog. Panzer, Siegelabdruck, H. Triada S. 271



1



2



3

1. Doppelschneidige Doppeläxte, Gefäßdeckel, Pseira S. 276 / 2. Doppeläxte zwischen Hörnern von Stierköpfen und Bukranien, Vase, Salamis auf Cypern S. 274, 277 A. 5 / 3. Doppeläxte zwischen Hörnern von Stierköpfen, Amphora, Pseira S. 276, 277 A. 5



1



2



3



4



5a



5b

1. Bronzene Doppeläxte, Arkhalochori S. 275 / 2. Frau, Doppeläxte emporhaltend, Gußform, Palaikastro S. 277 A. 3 / 3. Pfeiler mit Doppelaxtzeichen, Knossos S. 276, 278 / 4. Doppeläxte mit vegetabilischen Ornamenten, Vasenfragment, Gurnia S. 276 / 5. Dekorativ ausgestaltete Doppeläxte, Vasenfragmente, Mykenai S. 276



Der Sarkophag von H. Triada, 1.-4. Opferszenen u. a. S. 269 A. 3, 271, 273, 281, 290, 291, 326 ff.



1



2

1. Tonsarg, Episkopi S. 290, 327 / 2. Fayencegegenstände aus dem sog. Taubenhellikum, Knossos S. 269 A. 3, 279, 291



1



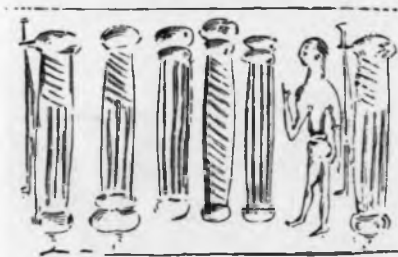
2



3



4



5



6

1. Tiere, an einer Säule angebunden, Goldring, Mykenai S. 279 / 2. Säule mit Hörnerpaaren und Tieren, Siegelabdruck, Mykenai S. 279, 280, 291 / 3. Antithetische Gruppe, Säule und Sphinxen, Gemme, Mykenai S. 279, 291 f. / 4. Antithetische Gruppe, Löwen mit gemeinsamem Kopf, Gemme, Mykenai S. 294 / 5. Säulen, anbetender Mann, Siegelzylinder, Mykenai S. 280 A. 2 / 6. Göttin in einem Boot, Goldring, Mochlos S. 282, 300



1



2



3



4



5



6

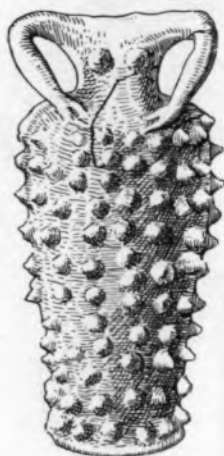


7



8

1. Baumkultszene, Goldring, Mykenai S. 280, 281 / 2. Baumheiligtum, anbetender Mann, Göttin (?). Goldring, Berlin S. 281, 283, 293, 302 / 3. Baumkultszene, Tempel, niederschwebendes Idol, Siegelabdruck, Zakro S. 273, 283, 292 / 4. Baumheiligtum, niederschwebender Gott, Goldring, Knossos S. 280, 281, 283, 292, 299 / 5. Baumkultszene, Goldring, Mykenai S. 280, 281, 283, 284, 299 / 6. Baumheiligtum, tanzende Frauen, Siegelabdruck, H. Triada S. 281, 283 / 7. Ekstatische Baumkultszene, Goldring, Phaistos S. 281, 283 / 8. Baumkultszene, Tanz, Goldring, Vaphio S. 283, 301



1



2



3



4



5

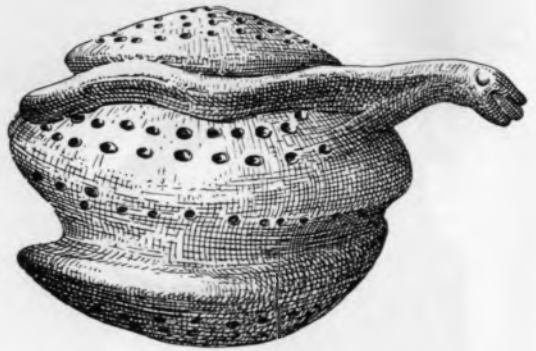
1. und 2. Glockenförmige Idole, H. Triada S. 286 / 3. Idol mit Kind, Mauro Spelio, Knossos S. 286
4. Idol mit Hörnerpaar und Vögeln auf dem Kopf, Gazi S. 267, 288, 291 / 5. Idol mit Blumen auf dem Kopf, Gazi S. 267



1. Fayencefigur, sog. Central Palace Sanctuary, Knossos S. 266, 288 / 2. Die zweite Fayencefigur, ebd. S. 266, 288 / 3. Elfenbeinstatue, Boston S. 288.



1



2



3



4



5

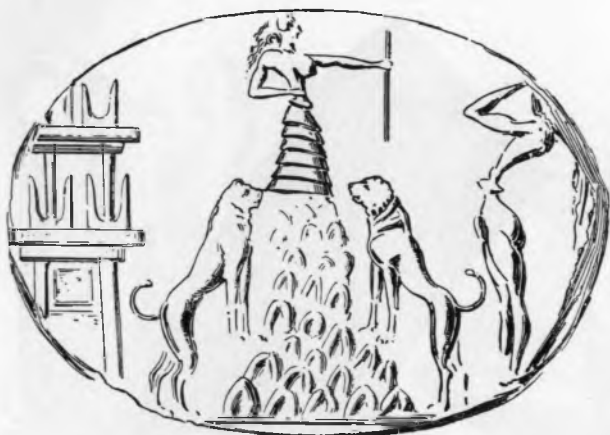


6

1. 2. Schlangenumwundene Gefäße, Knossos S. 266, 289 / 3. Nackte thronende Frau, Terrakotta, Delphi S. 287, 339 / 4. Dämonen, eine Göttin anbetend, Goldring, Tiryns S. 291, 293, 296, 301 / 5. Kultszene, Goldring, Ashmolean Museum S. 292 / 6. Mann vor einer Göttin, Siegelabdruck, H. Triada S. 293



1. Göttin unter Baum mit Anbetern usw., großer Goldring, Mykenai S. 277 und A. 3, 282 f., 292, 293, 299, 301 / 2. Bewaffneter Mann und sitzende Frau, Elektronring, Mykenai S. 299 / 3. Die sog. Schnittrvase, Steatitgefäß, H. Triada S. 259, 271, 303
4 a. b. Kultszene, Goldring aus dem sog. Grab der Königin bei Midea S. 283



1



2



3



4



5



6

1. Die sog. Bergmutter, Siegelabdruck, Knossos S. 273, 279, 293, 298, 438 A. 3 / 2. Bewaffneter Mann mit Tier, Siegelabdruck, Knossos S. 294 / 3. Tanzende Frauen, Goldring, Isopata S. 292 mit A. 3, 293 / 4. Frau mit Speer und Löwe, Siegelabdruck, Knossos S. 294 / 5. Sitzende Frau, Anbeterin, Siegelabdruck, Knossos S. 293 / 6. Mann mit Bogen und Löwen, Siegelabdruck, H. Triada S. 294



1



2



3



4



5



6



7

1. und 2. Zwei Goldringe aus Theben 1. S. 278 A. 2; 2. S. 273, 293, 301 / 3. Sog. Ring des Minos, Κηφοροια S. 282, / 4. Stier auf dem Schlachtisch, Gemme, Candia S. 278 / 5. Mann zwischen Dämonen, Gemme, Phigalia S. 296 / 6. Mann, in einem Hörnerpaar stehend, zwischen Ziege und Dämon, Gemme, Kydonia S. 274, 295, 296 / 7. Dämon zwischen Männern, Gemme, Hydra S. 296



1



2



3



4



5



6



7

1. Dämon, Hirschkalb tragend, Gemme, Phaistos S. 294, 296 A. 5 / 2. Dämon, Tiere tragend, Gemme, Kreta S. 294, 296 / 3. Frau, Tier tragend, Gemme, H. Triada S. 294 / 4. Mann, zwei Löwen haltend, Gemme, Kydonia S. 295 / 5. Frau zwischen zwei Löwen, Gemme, Mykenai S. 295 / 6. Sitzende Frau zwischen zwei Löwen, Gemme, British Museum S. 295 / 7. Dämon zwischen Löwen, Gemme, Mykenai S. 295



1



2



3



4

1. Gemme, Mykenai, Kalkani Nekropole S. 277 A. 3, 295 / 2. Goldring, Midea S. 295
3. Stierkopf und Bogen, Siegelabdruck, Zakro S. 296 / 4. Goldschmuck, Aigina S. 295



1



2



3



4



5

1. und 2. Hirschköpfige Dämonen, Gemmen, Knossos S. 297 / 3. Tierköpfige Dämonen, Perlmuttertäfchen, Phaistos S. 280, 297 / 4. Sog. junger Minotaur, Siegelabdruck, Knossos S. 297 / 5. Dämonen mit Libationskannen, Glaspaste, Mykenai S. 296



1



2



3



4

Göttinnen: 1. Frau mit Sonnenscheibe (?), Frau mit Blumen, Rad, Gußform, Palaikastro S. 302
 2. Elfenbeinstatuetten, das argivische Heraion S. 290 / 3. und 4. Sog. Aphrodite mit Tauben, Goldbleche, Mykenai, Grab III S. 291, 300, 351, 520

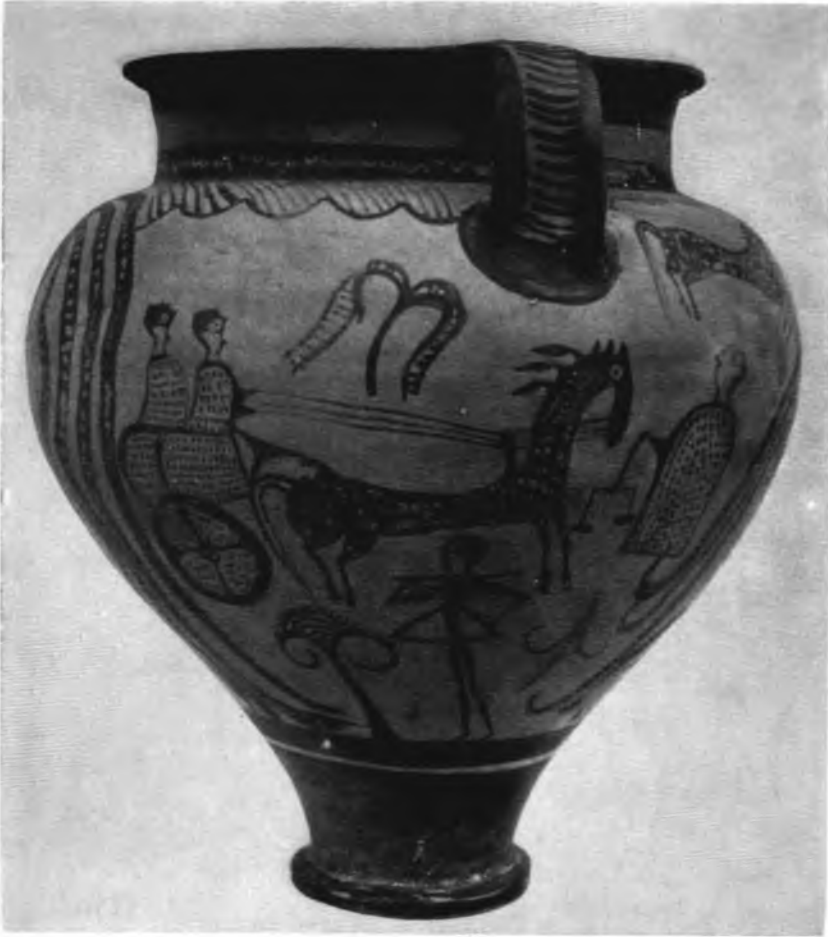


1



2

1. Göttin mit Schild, bemalte Stuckplatte, Mykenai S. 301, 347, 435 / 2. Inhalt eines Hausheiligtums.
Asine S. 288, 344 f., 392

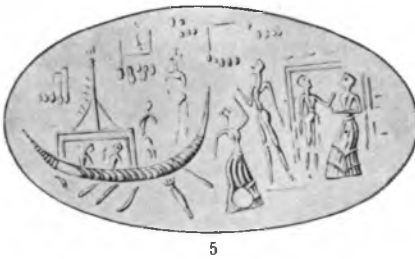
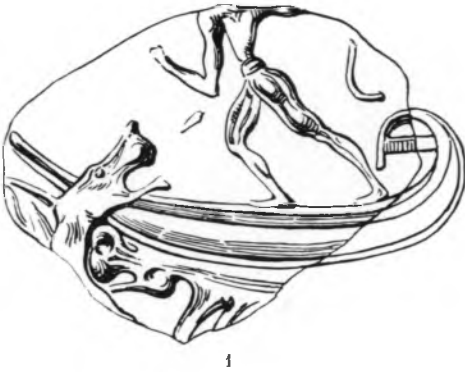


1



2

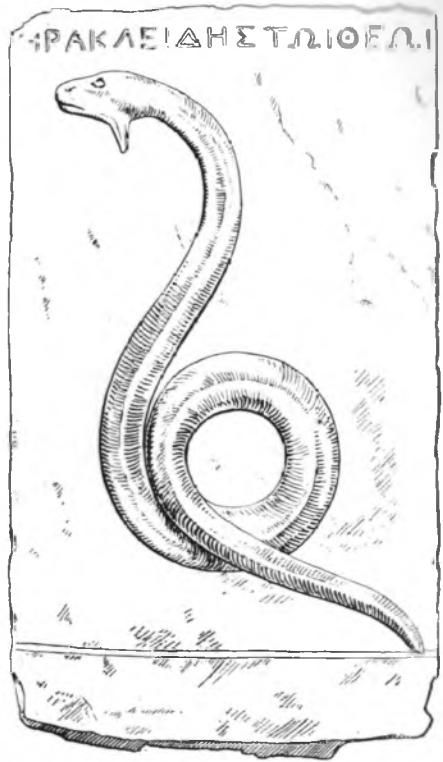
1. Zeus mit der Schicksalswaage, mykenische Vase aus Enkomi auf Cyprien S. 366 f.
2. Menhirs aus dem Kenotaph bei Midea S. 191, 379



1. Sog. Skylla, Siegelabdruck, Knossos S. 356 A. 1 / 2. Kentauren, Gemme, das argivische Heraion S. 230, 356 A. 1 / 3. Schiffsdarstellung, Goldring, Candia S. 356 A. 1 / 4. Mann, zwei Frauen führend, Goldring, Athen S. 356 A. 1 / 5. Entführungsszene (?), Goldring, Tiryns, S. 356 A. 1 / 6. Kind unter einer Ziege, Siegelabdruck, Knossos S. 321 / 7. Europa auf dem Stier, Glaspaste, Midea S. 356 A. 1



1



2



3



4



5



6

1. Schlangenstele des Zeus Ktesios, Relief aus Thespias S. 405 / 2. Zeus Melichios als Schlange, Relief aus Piräus S. 413 / 3. und 4. Sog. Europa im Baum mit Adler, Münzen aus Gortyn S. 211, 303 / 5. Zeus Velchanos im Baum, Münze aus Phaistos S. 211, 323 / 6. Kind, an einer Hündin saugend, Münze aus Kydonia S. 320



1



2

1. Zeus, thronend mit Füllhorn, Relief in Piräus S. 413 / 2. Zeus Philios, Relief in Kopenhagen S. 135 A. 7, 413 A. 4, 809



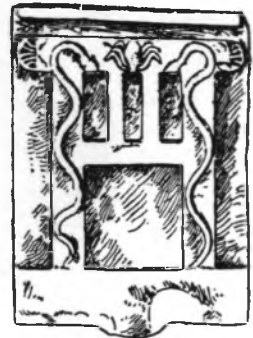
1



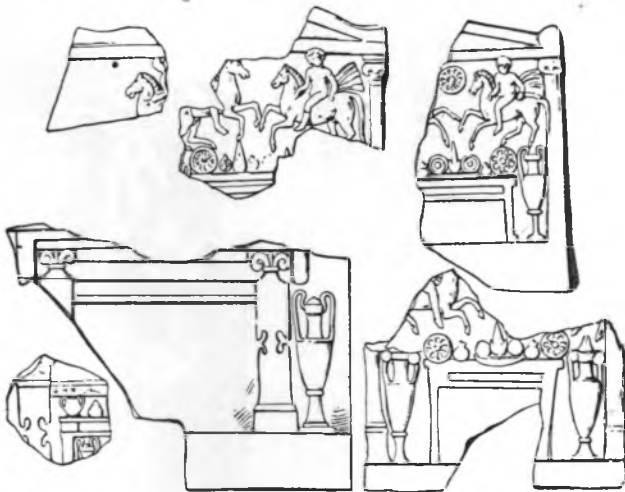
2



3



4



5

1. Dioskuren mit Helena, Relief aus Sparta S. 408 / 2. Schlangenumwundene Amphoren, Münze aus Sparta S. 409 / 3. Relief des Argenidas S. 408 / 4. „Dokana“ der Dioskuren, Relief aus Sparta S. 408 / 5. Theoxenien der Dioskuren, Terrakotten aus Tarent S. 408, 410



1

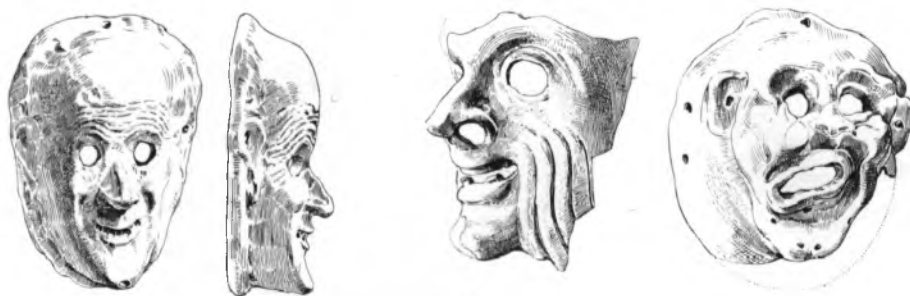


2



3

1. πότνιος θηρών, Elfenbeinrelief aus Sparta S. 310, 500 / 2. πότνια θηρών, mit Gorgokopf, rhodischer Teller S. 227, 308 / 3. πότνια θηρών, böotische geometrische Vase S. 308 f., 723 A. 1



1

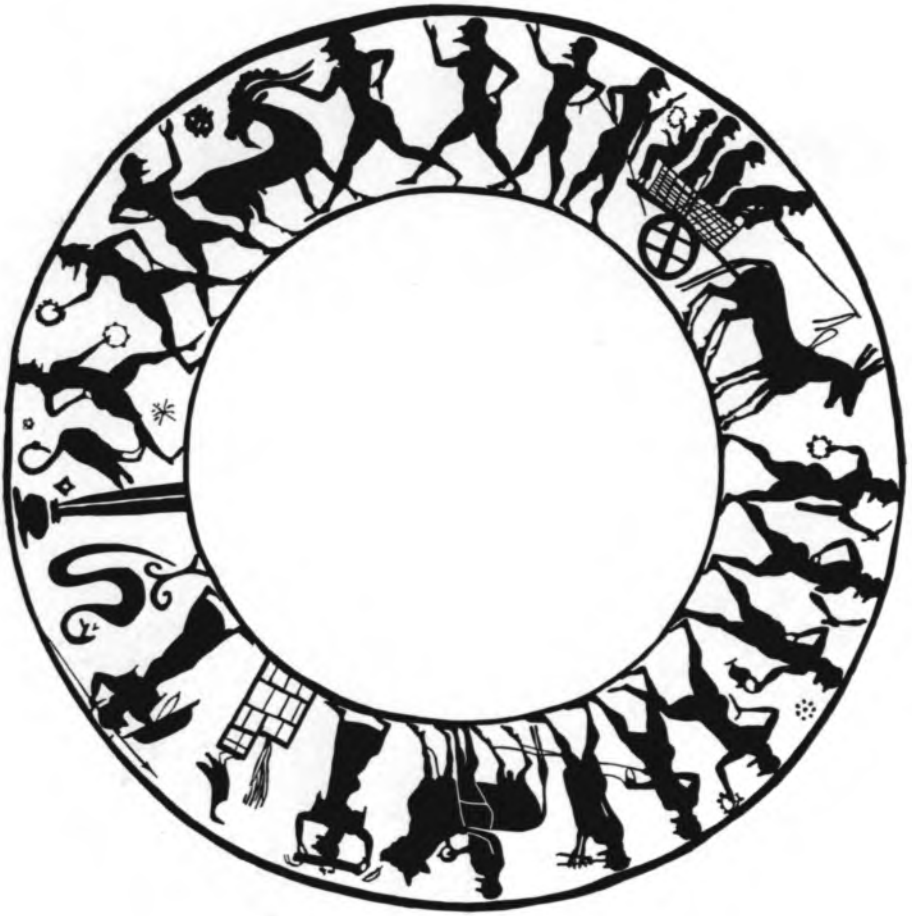


2



3

1. Masken aus dem Heiligtum der Artemis Orthia in Sparta S. 162, 489 / 2. Tierfiguren vom Schleier der Despoina in Lykosura S. 236, 479 / 3. Elfenbeinrelief aus Delphi. Der Herr der Tiere S. 310



1



2

1. Opferzug für Athena, böotische Vase S. 348 / 2. Stein des Terpon aus Antipolis, Südgallien S. 525



1



2



3



4

1. Priaposherme im Steinhaufen, böotischer Skyphos in Tübingen S. 504 A. 6, 594 A. 4 / 2. Arkadische Hermen S. 206 / 3. Hermes und die Seelen, Lekythos in Jena S. 196, 225, 475, 507 / 4. Steindeckel eines Grabpithos aus Eretria mit Inschrift S. 507



1



2



3



4

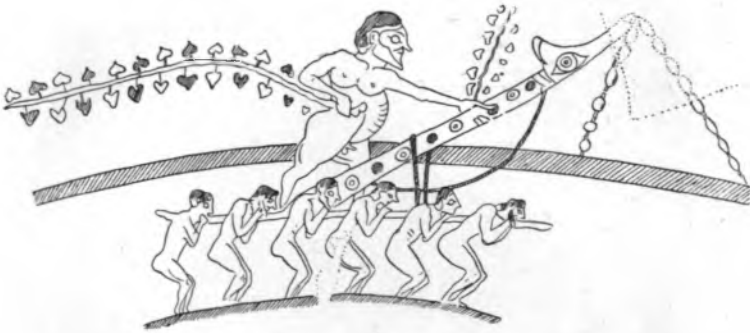


5

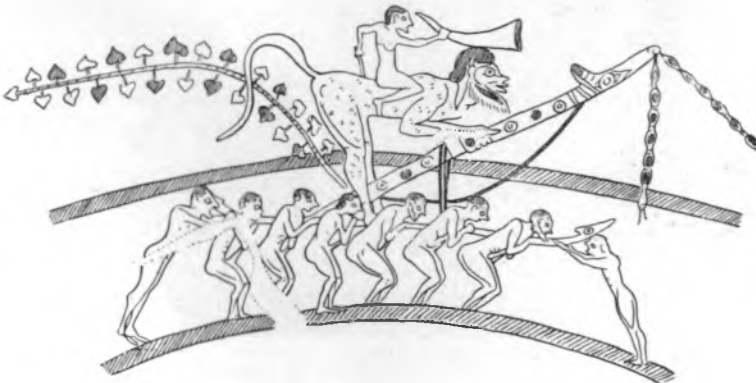
1. Steinpfeiler vor einem Tor in Troja S. 562 A. 5 / 2. Opferszene, Pelike in Leningrad S. 80 A. 6
 3. Omphalos aus Delphi S. 204 mit A. 3, 558 / 4. Säule des Agyieus, Münze aus Ambrakia S. 203,
 544, 562 / 5. Jüngling mit Elrestone, das Keltern, die Oschophorien, Ausschnitt aus dem Festkalender-
 fries am H. Eleutherios in Athen S. 125 A. 3, 530 A. 3, 586



1



2



3

1. Dionysos und Baunheiligtum, Vase aus Gela S. 210, 585 / 2. 3. Zwei Vasenbilder mit phallischem Aufzug in Bologna S. 591

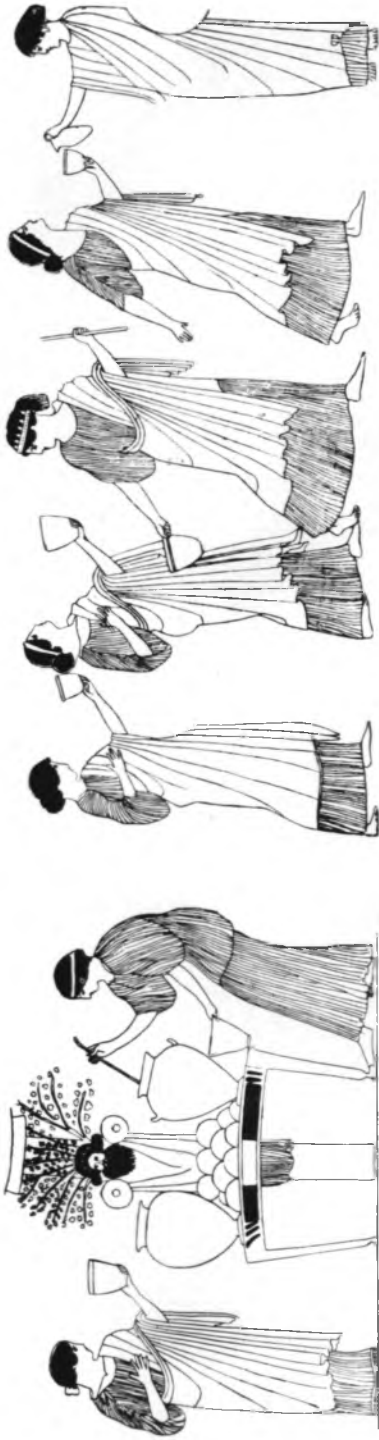


1



2

1. Dionysos im Schiffskarren, schwarzfigurige Vase in Bologna S. 572, 583 / 2. Mischen des Weines vor einem Tempel, schwarzfigurige Vase in München S. 588



1. Mischen des Weines, rotfigurige Vase im Louvre S. 208, 572, 587 / 2. Satyr, ein Mädchen schaukelnd, Skyphos der perikleischen Zeit S. 565 A. 5
3. Dionysosidol und Manadentanz, schwarzfigurige Vase in Stockholm S. 572, 588 A. 2



1



2

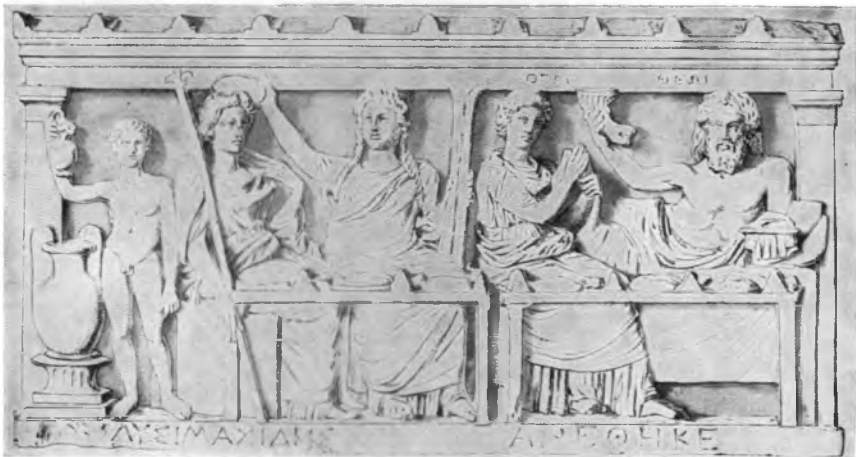
1. Choenkännchen, Dionysosmaske im Liknon S. 572, 588
 2. Dionysos und Apollon in Delphi, spätrotfigurige Vase in St. Petersburg S. 614



1



2



3

1. Anodos der Pherephatta, Vase in Dresden S. 234, 476, 503 A. 5, 509 / 2. Frauenkopf, von Satyrn mit Hämmern geschlagen, schwarzfigurige Lekythos in Paris S. 472 / 3. Relief des Lysimachides, Eleusis S. 135 A. 7, 470 A. 6



Relief des Lakrateides, Eleusis S. 470 A. 6

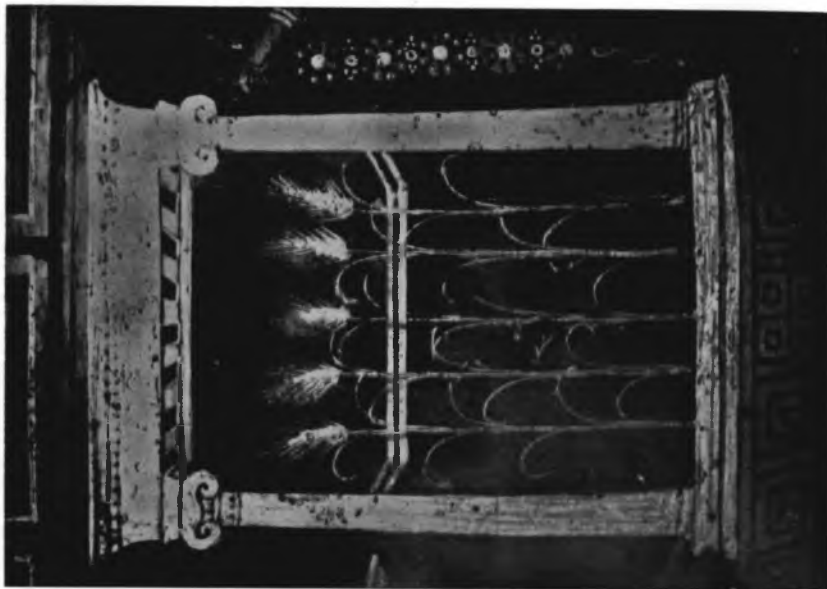
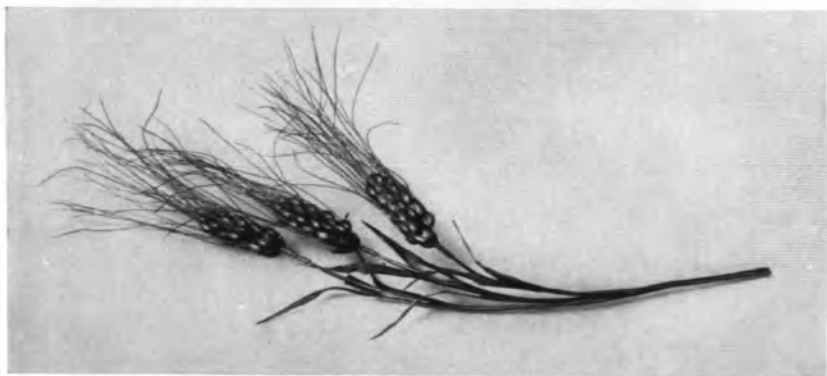


1



2

1. Tontafel aus Eleusis mit Demeter, Kore und Pluton S. 470 A. 6 / 2. Tafel der Ninnion aus Eleusis
S. 126 A. 4, 128, 474, 656 A. 6, 805



1. Pluton als Greis, Vase aus Vulci S. 319, 472 / 2. Goldene Ähren aus Sizilien S. 675 / 3. Ähren im Tempel-
chen, Mittelbild einer apulischen Vase in Petersburg S. 675



1



2



3

1. Triptolemos unter den eleusinischen Göttern und Heroen, Skyphos des Hieron *N.* 665 / 2. Mysterienweihe, Lovatellische Urne *S.* 130 *A.* 1, 654 *A.* 2, 657, 663 / 3. Demeter am Boden kauend, Relief aus Eleusis *S.* 650 *A.* 7



2

1. Kind im eleusinischen Kreis, Hydria aus Rhodos S. 317 / 2. Feuerreinigung des Demophon, Relief aus der Sammlung Este S. 660 A. 1



1



2



3

1. Das Plutoskind im eleusinischen Kreis nebst Heroen, Gefäßdeckel in Tübingen S. 318 / 2. Kore reinigt einen Mysteren mit einer Wassertaufe, Relief aus Eleusis S. 663 A. 5 / 3. Baubo, Terrakotte aus Priene S. 637 A. 2



1



2



Eleusinische Götter. Reliehydria aus Cumae S. 805



1



2



3

1. Kabeiros, παῖς u. a., Kabirionvase S. 672 / 2. Die große Mutter und Pan, Kabirionvase S. 720 A. 8
3. Adonisgärten, rotfigurischer Aryballos in Karlsruhe S. 728



1



2



3



4

1. Adonisgärten, Epinetron aus Eretria S. 728 / 2. Schwimmendes Haupt des Orpheus, rotfigurige Vase S. 682 / 3. Schwimmendes Haupt des Orpheus, Gemme S. 682 A. 1 / 4. Schlangenleibige Nymphen, schwarzfigurige Vase S. 244



1. Sakrale Landschaft, pompejanisches Wandgemälde S. 210, 386 / 2. Vier tanzende Widderdämonen, Bronze aus Methydrion S. 236 / 3. Pamiros in Stiergestalt, Relief aus seinem Heiligtum in Messenien S. 238 A. 4 / 4. Meerdämonen, sog. pontische Vase S. 243 / 5. Sog. Sirene, hellenistisches Relief S. 229, 252 A. 2



1. Der Nekyia in New York S. 816 / 2. Eumenidenrelief aus Argos S. 101



1



2



3



4



5

1. Geometrische Kanne mit Schlange S. 198 / 2. Schwarzfiguriges zylinderförmiges Gefäß aus Athen S. 177 / 3. Altar mit Schlange, Herakleion, Kreta S. 199 / 4. Geometrisches zylinderförmiges Gefäß aus Kamiros S. 177, 304 / 5. Grabbüste aus Kyrene S. 192

HANDBUCH DER ALBERTUMSWISSENSCHAFT

BEGRÜNDET VON IWAN VON MÜLLER

HERAUSGEGEBEN

VON

WALTER OTTO †

ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

FÜNFTE ABTEILUNG. ZWEITER TEIL
ZWEITER BAND



C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNCHEN MCML

GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN RELIGION

ZWEITER BAND

DIE HELLENISTISCHE UND RÖMISCHE ZEIT

VON

MARTIN P. NILSSON

PROFESSOR EMERITUS AN DER UNIVERSITÄT LUND

Mit 16 Tafeln und 5 Abbildungen im Text



C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNCHEN MCML

VORWORT

Als auch der zweite Teil dieses Buches durch den Rücktritt des Herrn Professor Weinreich im Jahre 1935 verwaiste, bemühten sich der verewigte Herausgeber des Handbuchs und der Verleger in steter Fühlung mit dem Verfasser des ersten Teiles einen geeigneten Bearbeiter zu finden. Es erwies sich dies als über Erwarten schwer, und als zuletzt der bewährteste Kenner der spätantiken Religion, Professor A. D. Nock, wegen anderer Verpflichtungen seine Mitarbeit versagen mußte, ging die Anfrage an den Unterzeichneten. Ich habe wegen der großen Schwierigkeiten und der unermesslichen Weite der Aufgabe ernste Bedenken gehegt, aber trotzdem schließlich meine Zusage gegeben, damit der zweite Band nicht auf unbestimmte Zeit vertagt würde. Ein Vorteil wird daraus entstehen, nämlich daß die beiden Bände unter einheitlichem Gesichtspunkt geschrieben sind.

Ich bin den in dem Vorwort des ersten Bandes ausgesprochenen Grundsätzen auch in diesem zweiten Band gefolgt. Vor allem war mein Bestreben, ein Hilfsmittel für Lernende und Forschende zu schaffen. Zwar verzichte ich nicht darauf, eigene Meinungen vorzutragen, auch wenn ich verbreiteten Ansichten entgegentreten muß, war aber stets bemüht, die Akten vorzulegen, um dem Leser ein eigenes Urteil zu ermöglichen. Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich gleich bemerken, daß sowohl meine begrenzte Arbeitskraft und Lebenszeit wie der vom Verlag in Aussicht genommene Umfang des Buches mich von Anfang an genötigt haben, auf Vollständigkeit zu verzichten, weil das Buch sonst ins Ungemessene gewachsen wäre; viele Kapitel würden jedes für sich jahrelange Arbeit gefordert haben und zu dickleibigen Büchern angeschwollen sein. Ich habe mich aber ernstlich bemüht, immer das Wichtige und Entscheidende vorzuführen und den Weg zu den Quellen und den einschlägigen Bearbeitungen zu weisen. Wer weiter arbeiten will, muß in den zitierten Schriften Anleitung suchen. Die beigegebenen Abbildungen beabsichtigen nicht, einen allseitigen Überblick über den Denkmälervorrat zu geben – dafür sei auf die gute und reichhaltige Auswahl Leopoldts in Haas' Bilderatlas zur Religionsgeschichte hingewiesen, sondern dienen dazu, die Besprechung von einigen wichtigen oder weniger bekannten Monumenten zu stützen.

Zu meinem Entschluß hat es viel beigetragen, daß Professor Nock im Laufe der Verhandlungen versprach, seine reichen Kenntnisse mir dadurch zur Verfügung zu stellen, daß er mein Manuskript durchlese und eigene Bemerkungen und Hinweise hinzufüge, eine große und mühevollen Arbeit, die in dankenswertester Weise meine Darstellung bereichert hat. Ebenso schulde ich den wärmsten Dank einem älteren Freund, Professor Dr. H. Hepding, der den ersten Teil meines Manuskripts, bis zum Herrscherkult einschließlich, im Winter 1943/44 durchgesehen und viele wertvolle Bemerkungen und Literaturhinweise aus seinen großen Kenntnissen, besonders der hellenistischen Zeit, beige-steuert hat. Meinem Kollegen Professor A. Wifstrand bin ich zu aufrichtigem Dank verpflichtet wegen seines stets hilfsbereiten Rates in philologischen Fragen und bei den oft schwierigen Übersetzungen. Von den Bemerkungen und Hinweisen dieser Mitarbeiter

habe ich die kleineren ohne weiteres meinem Text, hauptsächlich den Fußnoten, einverleibt, größere unter Nennung des Namens angeführt, manche habe ich jedoch nicht aufnehmen können. Schließlich ist es mir eine angenehme Pflicht, Herrn Professor H. Berve, der meine deutsche Ausdrucksweise verbessert und die Korrektur mitgelesen hat, meinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

Das Werk habe ich nach meiner Emeritierung und der Rückkehr von einer Vorlesungsreise in den Vereinigten Staaten im Winter 1939/40 begonnen und ihm dann meine ganze Kraft gewidmet. Das Manuskript wurde im Januar 1947 abgeschlossen und konnte, dank dem freundlichen Entgegenkommen der amerikanischen Behörden, im November desselben Jahres an den Verlag eingesandt werden. Einige Nachträge wurden in der Fahnenkorrektur eingefügt. Die Zeitspanne, die bis zum Erscheinen des Bandes verflossen ist, wird durch die Schwierigkeiten der Zeit erklärt und entschuldigt. Während der Kriegszeit ist diese Arbeit mir ein Trost gewesen, indem sie mir zum Bewußtsein brachte, daß es ein einigendes Band gibt, welches über den Kämpfen der Zeit besteht, die Wissenschaft, sofern sie wahre Wissenschaft ist und nicht von der Politik versklavt wird, und daß die Einheit der westeuropäischen Kultur auf dem Erbe der Antike begründet ist.

Lund, im Juni 1950

Der Verfasser

INHALT

Abkürzungen	XV
Abbildungsnachweis	XXI

EINLEITUNG

1. Kontinuität und Epochen	1
2. Anlage dieses Bandes	3
3. Die Forschung	5

Erster Abschnitt

DIE HELLENISTISCHE ZEIT

I. Die hellenistische Welt	10
1. Alexander der Große	10
<i>Anhänglichkeit an die alte Religion 10. Umschwung 13. Verbrüderungsgedanke 14</i>	
2. Die politische Zersplitterung	15
<i>Der Osten 15. Das Mutterland 17. Thrakien und der Westen 18</i>	
3. Die griechische Einheit	18
a) Verkehr, Umziehen, Auswanderung 18. – b) Die Sprache 20. – c) Die sozialen Lebensformen: <i>Die Polis 21. Die Gymnasien 22. Die Schauspiele 23.</i> – d) Verhältnis zu der eingeborenen Bevölkerung 24. – e) Technischer Charakter der hellenistischen Zivilisation 26. – f) Die religiöse Haltung bei dem Eintritt in die hellenistische Zeit 28	
4. Die einzelnen Länder	29
a) Ägypten: <i>Geschlossenheit 30. Vergleich mit dem Seleukidenreich 31. Nationalismus und Völkermischung 32.</i> – b) Der semitische Orient: <i>Kolonisation und Hellenisierung 35. Wissenschaft 37. Zersplitterung 37.</i> – c) Kleinasien: <i>Das pergamenische Reich 38. Priesterstaaten 39. Persischer Einfluß 39.</i> – d) Das Mutterland: <i>Kriege 40. Wirtschaftliche Verhältnisse 41. Die niederen Klassen 44. Umwälzungen 45. Bevölkerungsrückgang 47</i>	
II. Die Religion der altgriechischen Städte	48
1. Sakral- und Lokalgeschichte	48
2. Die Mythologie	52
<i>Die Schriftsteller 52. Mythenerrfindungen 53. Verbreitung griechischer Mythen 54. Paradoxographie 54. Sternmythen 55. Die Kunst 56. Hymnen 57</i>	
3. Die Schule	58
<i>Teilnahme am öffentlichen Leben 59. Die Gymnasien als Kultstätten 59. Teilnahme am Kult 60. Die attische Ephebeninstitution 62</i>	
4. Sakrale Regelungen	64
<i>Die Staatsmänner 64. Fasti 66. Opferordnungen 67. Rituelle Verbote 69. Reinheitsvorschriften 70. Festanordnungen 71. Finanzen 72. Verkauf der Priester-</i>	

<i>tumier 71. Qualifikationen der Priester 74. Emolumente und Abzeichen 75. Priester-</i> <i>verzeichnisse 76. συνιστάς 77</i>	
5. Neue und erneuerte Kulte, Feste, Bauten.	78
<i>Das Mutterland 78. Athen 79. Die Pythais 80. Kleinasien 81. Die Inseln 82.</i> <i>Feste 82</i>	
6. Die Asylie, die Theoren	84
<i>Die Asylie der Orte 84. Die Asylie der Theoren 85</i>	
7. Die Mysterien	85
<i>Die eleusinischen Mysterien 85. Mysterien in Alexandria 89. Mysterien auf dem</i> <i>Peloponnes 91. Mysterien in Andania 92. Mysterien des Dionysos 94. Mysterien</i> <i>der Kabiren 95. Mysterien in der Sakralschriftstellerei 97</i>	
8. Die Orakel. Die Heilstätten	97
<i>Niedergang der Orakel 97. Orakelstätten 98. Delphi, der Galliersturm 99. Klein-</i> <i>asiatische Orakel 102. Die Heilstätten 103. Umlaufende Orakel 103. Die sibyllini-</i> <i>schen Orakel 103. Wunderberichte 104. Ägyptische Orakel 105. 3. Buch der Ora-</i> <i>cula sibyllina 105</i>	
9. Stiftungen und Vereine	107
<i>Kultstiftungen 108. Seelgerätstiftungen 109. Vereine 111</i>	
10. Die fremden Kulte in den altgriechischen Ländern . .	113
<i>Athen 114. Delos 115. Rhodos 117. Die Inseln 118. Kleinasien 119. Ostgriechen-</i> <i>land 121. Die ägyptischen Götter 123. Orientalische Kultvorschriften 123. Theo-</i> <i>krasie 124</i>	
III. Die Religion im Dienst der Könige	125
Das hellenistische Königtum.	125
<i>Makedonien 125. Die Königreiche im Osten 126. Grundlage des Königtums 127</i>	
A. Anfänge des Herrscherkults	128
1. Vorstufen und Nebenerscheinungen	128
<i>Heroische Ehren 129. Gottmenschen 130. Göttliche Erzeugung 131. Lysandros 132.</i> <i>Menschen Göttern nebengeordnet 133. ἱερόθεου τύχη 133. Privatpersonen 135. Heroi-</i> <i>sierung 136. Personifikation des Staates 136</i>	
2. Alexander der Große	137
<i>Besuch des Ammonsorakels 138. Kulte 139. Die Proskynese in Baktra 140. An-</i> <i>erkennung der Göttlichkeit seitens der Griechen 142</i>	
3. Die Diadochen	142
<i>Göttliche Ehren seitens der Städte 142. Demetrios Poliorketes 142. Ptolemaios La-</i> <i>gou 144. Lysimachos 144. Seleukos I. 145</i>	
B. Königs kult und Religionspolitik	146
1. Die Ptolemäer	146
<i>Der Alexanderkult 146. Sarapis 147. Königs kult 149. Ptolemaios IV. Philopator</i> <i>152. Kirchenpolitik 153. Die späteren Ptolemäer 154. Theokrasie 155</i>	

2. Die Seleukiden	156
<i>Apollon 156. Städtischer, Königs kult 157. Reichskult 159. Andere Kulte 160. Denkmal des Antiochos I. von Kommagene 161</i>	
3. Die Attaliden	161
<i>Dionysos Kathegemon 163. Vergöttlichung nach dem Tod 163. Attalos III. 164. Andere Kulte 165. Kultpolitik 166</i>	
4. Rom und die Römer	167
<i>Dea Roma 167. Kult der Statthalter 168. Pompejus, Antonius, Caesar 170</i>	
5. Bedeutung des Herrscherkultes	170
<i>Entwicklung 170. Religiöse Bedeutung 171. Epitheta, εὐεργέτης 173. ἐπιφανής 173. παρουσία 174. σωτήρ 174</i>	

IV. Persönliche Religion und religiöse Weltanschauung 175

1. Die religiöse Haltung	175
<i>Literarische Zeugnisse 176. Hauskult 177. Artemidoros aus Thera 179. Die Papyri 180. Theologia civilis 180. Gotteslästerung 181. Die Posse 182. Kerkidas 183. Die neue Komödie 183. Timaios 187. Polybios 189</i>	
2. Tyche und Daimon	190
<i>a) Tyche: in älterer Zeit 190. Die neue Komödie 192. Die Philosophen 193. Polybios 193. Personifikationen 195. Stadtyche 197. ἀγαθὴ τύχη 198. Personaltyche 198. — b) Daimon: Beginnende Entwertung des Wortes 199. Guter und böser Daimon des Menschen 201. — c) Agathos Daimon: im Hauskult 202. in Ägypten 204</i>	
3. Aberglaube und Wunderglaube	207
<i>a) Aberglaube und Zauberei: Die Literatur 207. Die Fluchtafeln 216. — b) Heilungswunder: Die Wunderkuren in Epidaurus 211. Apollon, Sarapis 213. — c) Epiphanien: Machtäußerungen der Götter 205. — d) Aretalogien: Aretalogen 217. — e) Mantik: Art der Anfragen an die Orakel 217. Seher im Krieg 218. Private Orakel 219</i>	
4. Der Unterweltsglaube	220
<i>Die Redner 220. Grabinschriften 220. Die knidischen Fluchtafeln 221. Die Kunst 222. Die sog. orphischen Goldblättchen 223. Die Quellen der Lethe und der Mnemosyne 226. Die Pythagoreer 227. Die Unterwelt am Himmel 228. Der Axiochos 229</i>	
5. Mystizismus und Synkretismus	230
<i>Goldblättchen aus Thurioi 231. Mysterientexte in Papyri 232. Demeter 232. Dionysos 232. Gelehrte Arbeiten 233. Dionysosmysterien in Italien 234. Der Pythagoreismus 235. Mysterien der fremden Götter 236</i>	
6. Die Philosophie	237
<i>a) Epikuros 239. — b) Die Peripatetiker: Aristoteles 241. Theophrast über die Frömmigkeit 241. — c) Die Akademie: Die Dämonenlehre bei Platon 243. Die Dämonenlehre bei Xenokrates 244. — d) Die Stoa: Zenon 246. Chrysippos 241. Kleantes 249. Panaitios 250. Poseidonios 250. Religiöse Bedeutung der Stoa 255</i>	

Wunderwirkungen der Gegenstände 511. Bezeichnungen der Kraft 515. Kraft des Namens 516. — d) Die Dämonisierung der Religion: Dämonen 517. Die Dämonenlehre 518. Zeichnungen 519

5. Der Toten- und Unterweltsglaube 520

Die Denkmäler 521. Grabinschriften 522. Der Totenkult 523. Die Unterwelt 524. Totenzauber 525. Unterweltstraßen 526. Vergil 527. Plutarch 528. Lukian 529. Die sibyllinischen Orakel 532. Die Petrusapokalypse 533. Die Hölle griechisch 534

6. Die Religion in der Literatur 535

Babrius 536. Lukian 536. Aristides Rhetor 538. Philostrat 540. Älian 541. Heliodor 542. Nonnos 544. Die Zeitwende 545

7. Die monotheistische Tendenz 546

Die Philosophie 546. Die Staatsform 548. Die Astrologie 548. Henotheismus 548. Theokrasie 549. πάντες θεοί, πάνθεος 550. Orphische Fragmente 551. Theologisierende Orakel 551

8. Die religiöse Moral 552

Beicht- und Bußinschriften 559. Bußübungen 554. Die Hermetik 554

IV. Der Synkretismus. 555

A. Hermetik und Gnosis 555

1. Die Hermetik 556

Die Forschung 557. Der Gottesbegriff 558. Kosmologie des Poimandres 560. Der Mensch 561. Die religiöse Erfahrung 562. Der Dualismus 565. Die Erlösungslehre 567. Die pantheistischen Traktate 569. Die Astrologie 572. Die Dämonologie 574. Ursprung 575, 582. Der Anthropos 578. Gemeindebildung? 583. Datierung 584

2. Der Gnostizismus 586

Die Forschung 586. Die Gnostiker 590. Astrologische Elemente 592. Weibliche Wesenheiten 593. Ursprung 595

B. Die Religionen und die Mysterien der fremden Götter . 596

1. Die Isisreligion 597

Kulte 598. Die Isisaretologien 600. Plutarch de Iside et Osiride 603. Die Kunst 604. Apulejus 606. Sinn der Mysterien 609. Rom und der Westen 611. Osiris-mysterien 612

2. Die syrische Religion 613

3. Die Große Mutter und Attis 614

Hellenistische Zeit 613. Die Mythen 616. Das Frühlingsfest 617. Die Priesterschaft 618. Die Entmannung 619. Mysterien 620. Wiederaufleben des Attis 622. Das Taurobolium 624. Wiedergeburt 626. Inhalt 627

4. Andere kleinasiatische Götter 630

Men 630. Sabazios 631. Denkmäler 631. Mysterien 633. Das Vincentiusgrab 634, 640. Ὑψιστος 636. Die Sabbathsfeier 638

5. Die persische Religion	640
<i>Der Mithraskult 641, in Kleinasien 643. Anaitis 644. Die persische Religion in Kleinasien 647. Der Mythos des Dion 648. Les mages hellénisés 650</i>	
6. Die Mysterien und die Mysterienlehren	651
<i>Die Profanschriftsteller 651. Kunstgriffe 654. Die Kirchenväter 654. Die Mysterientheologie 657. Tod und Auferstehung 657. Der ἀπαθανατισμός 658. Die Wiedergeburt 659. Gotteskindschaft 660. Erlösung 661. Vergöttlichung 661. ὁμοιωσις θεῷ 662. Kommunion 663. Unsterblichkeit 663. Belehrungen 665. Die Zauberpapyri 668. Zusammenfassung 670</i>	
Schlußwort	673
1. Das neue Weltbild in der spätantiken Religion	673
2. Die psychologische Grundlage der spätantiken Religion	682
3. Rückblick	694
Indices	702
Berichtigungen zum ersten Bande	714
Tafeln	am Schluß

ABKÜRZUNGEN

Abh.	Abhandlungen
Acta arch.	Acta archaeologica
AfRw.	Archiv für Religionswissenschaft
Akad.	Akademie (philosophisch-historische Klasse u. ä. wird als selbstverständlich nicht besonders vermerkt)
Amer. J. Arch.	American Journal of Archaeology
Amer. J. Philol.	American Journal of Philology
Arch. Anz.	Archäologischer Anzeiger, Anhang des Arch. Jahrbuchs
Arch. Jb.	Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts
Arch. f. Pap.	Archiv für Papyrusforschung
Ath. Mitt.	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung
BCH	Bulletin de correspondance hellénique
Bibl. éc. franç.	Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome.
BSA.	Annual of the British School at Athens
Bull.	Bulletin
Bursians Jahresberichte ...	Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, begründet von C. Bursian
Caster, Lucien	M. Caster, Lucien et la pensée religieuse de son temps, Thèse Paris 1937
Cat. cod. astr.	Catalogus codicum astrologorum graecorum, I–XII, 1898 bis 1938
Chapot, Prov. d'Asie	V. Chapot, La province proconsulaire d'Asie Mineure depuis ses origines jusqu'à la fin du haut-empire, Bibl. éc. franç., Bd. 150, 1904
CIG.	Corpus inscriptionum graecarum
CIL.	Corpus inscriptionum latinarum
Class. Phil.	Classical Philology
Class. Rev.	Classical Review
Cook, Zeus	A. B. Cook, Zeus, I–III, 1914–1940
Corp. Herm.	Corpus Hermeticum
C. r. acad. inscr.	Compte rendu des séances de l'académie des inscriptions et belles-lettres
Cumont, Or. Rel.	F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 3. Aufl., 1931
Cumont, Textes	F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, I, 1899; II, 1896
Cumont, Théol. sol.	F. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain, Mém. acad. des inscriptions et belles-lettres, XII: 2, 1909, S. 447 ff.
Cumont, Symb. fun.	F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Bibliothèque archéologique et historique, XXXV, 1942
Delt. arch.	Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον
Deubner, Att. Feste	L. Deubner, Attische Feste, 1932
Dey, Palingenesia	J. Dey, Πάλινγενεσία, Neutestamentliche Abhandlungen, XVII: 5, 1937

Dict. ant.	Dictionnaire des antiquités grecques et romaines par Ch. Daremberg et Edm. Saglio
Diss.	Dissertation
DLZ.	Deutsche Literaturzeitung
Dodds, Theurgy	E. R. Dodds, Theurgy and its relationship to Neoplatonism, JRS. XXXVII, 1947, S. 55 ff.
Eitrem, Opfer	S. Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristianias Videnskapsselskaps Skrifter, II, Hist.-filol. Klasse, 1914, Nr. 1
Eph. arch.	Ἐφημερίς ἀρχαιολογική
Festugière, L'idéal rel. grec. .	A. J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'évangile, 1932
Festugière, Révélation, I, II .	A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, I, L'astrologie et les sciences occultes, 1944; II. Le Dieu cosmique, 1949
FGrHist.	Fragmente der griechischen Historiker, hrsg. von F. Jacoby
FHG.	Fragmenta historicorum graecorum, ed. C. Müller, I-IV, 1841-1870.
Fr. d. Vorsokr.	Fragmente der Vorsokratiker von H. Diels, 5. Aufl., von W. Kranz, 1934-37
FS.	Leges graecorum sacrae e titulis collectae, I, Fasti sacri, edidit I. de Protta, 1896
Geffcken, Ausgang	J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, 1920
Ges. d. Wiss.	Gesellschaft der Wissenschaften
GIBM.	Collection of ancient Greek Inscriptions in the British Museum, I-IV, 1874-1916
Gött. gel. Anz.	Göttingische gelehrte Anzeigen
Graillot, Cybèle	H. Graillot, Le culte de Cybèle, Bibl. éc. franç., Bd. 107, 1912
Gruppe, Gr. Myth.	O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1906 (in diesem Handbuch)
Harrison, Proleg.	J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, 1903
Herzog, Heil. Ges.	R. Herzog, Heilige Gesetze von Kos, Abh. Akad. Berlin, 1928, Nr. 6
Hesperia	Hesperia, Journal of the American School of Classical Studies at Athens
Hopfner, Offenbarungszauber	Th. Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, I, 1921
HThR.	Harvard Theological Review
IG.	Inscriptiones graecae
IGRom.	Inscriptiones graecae ad res Romanas pertinentes, I-IV, 1903-1927
ILS.	Inscriptiones latinae selectae, edidit H. Dessau, I-III, 1892-1916
Inscr. cret.	Inscriptiones creticae, ed. M. Guarducci, I-III, 1935-1942
Jahrb. f. class. Phil.	Jahrbuch für classische Philologie
JHS.	Journal of Hellenic Studies
JRS.	Journal of Roman Studies

- Kaibel, Epigr. gr. G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus collectae*, 1878
- Kern, Rel. d. Gr. O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I–III, 1926–38
- Laum B. Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike*, I, Darstellung, II, Texte, 1914
- Lawson, Greek Folklore . . . J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, 1910
- Le Bas Ph. Le Bas, *Voyage archéologique, Explications des inscriptions* III, 1870, 5. Asie Mineure, 6. Syrie
- Leipoldt *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, hrsg. von H. Haas, Heft 9–11, 1926. J. Leipoldt, *Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums*, Heft 15, *Die Religion des Mithra*, 1930
- LS. *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, II: 1, *Leges Graeciae et insularum*, edidit L. Ziehen, 1906
- MAMA. *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, I–VI, 1928–39, *Publications of the American Society for archaeological Research in Asia Minor*
- Mém. *Mémoires*
- MemAccadLincei *Atti della Reale Accademia dei Lincei, Memorie*, Roma 1870 ff.
- Mitteis-Wilcken L. Mitteis und U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, I–II, 1912
- Mon. ant. *Monumenti antichi per cura della Reale Accademia dei Lincei*, Mailand 1892 ff.
- Mon. Piot *Monuments et mémoires publiés par l'académie des inscriptions et belles-lettres*, Fondation E. Piot
- Nestle, Griech. Religiosität . . W. Nestle, *Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern*, III, Von Alexander d. Gr. bis auf Proklos, 1934
- Nilsson, Entsteh. u. rel. Bed. gr. Kal. – M. P. Nilsson, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1, Bd. 14, Nr. 21, 1918
- Nilsson, Gr. Feste M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen*, 1906
- N. Jahrb. f. klass. Alt. *Neue Jahrbücher für klassisches Altertum*
- Nock, Early Gentile Christ. . . A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Pagan Background, Essays on the Trinity and the Incarnation*, hrsg. von A. J. Rawlinson, 1928, S. 51 ff.
- OGI. *Orientis graeci inscriptiones selectae*, ed. W. Dittenberger, I–II, 1903–05
- Ohlemutz E. Ohlemutz, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Diss. Gießen, 1940
- Orph. fragm. *Orphicorum fragmenta collegit* O. Kern, 1922
- Österr. Jahresh. *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts*
- Österr. Mitt. *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich*, I, 1877–XX, 1897
- Otto, Priester W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, I, 1905; II, 1908
- Oxyrh. Pap. *The Oxyrhynchus Papyri*, I–XVIII, 1898–1941

- Pap. gr. mag. Papyri graecae magicae, hrsg. und übersetzt von K. Preisendanz, I, 1922; II, 1931
- Peterson, ΕΙς θεός E. Peterson, ΕΙς θεός, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. XXIV, 1926; auch Diss. Göttingen 1920
- Pfister, Rel. d. Gr. u. Röm. . . F. Pfister, Die Religion der Griechen und Römer, Darstellung und Literaturbericht (1918–29/30), Bursians Jahresberichte, Suppl.-Bd. 229, 1930
- Philol. Philologus
- Picard, Ephèse Ch. Picard, Ephèse et Claros, Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord, Bibl. éc. franç. 123, 1922
- PLG. Poetae Lyrici Graeci, ed. Th. Bergk, Leipzig 1878–82
- Poland, Vereinswesen F. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Preisschriften d. Jablonowskischen Gesellsch., XXXVIII, 1909
- PW. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung von G. Wissowa, W. Kroll u. a.
- Reitzenstein, Hell. Mysterienrel. . R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, 3. Aufl., 1927
- Rev. arch. Revue archéologique
- Rev. ét. anc. Revue des études anciennes
- Rev. ét. gr. Revue des études grecques
- Rev. hist. rel. Revue de l'histoire des religions
- Rev. philol. Revue de philologie
- RGVV. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
- Rh. Mus. Rheinisches Museum
- RL. Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, hrsg. von W. H. Roscher
- Robert, Ét. anat. L. Robert, Études anatoliennes, Études orientales, publiées par l'Institut français de Stamboul, III, 1937
- Rohde, Gr. Roman E. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer, 3. Aufl., 1914 (wird nach den am Rand beigedruckten Seitenzahlen der 1. Auflage zitiert)
- Röm. Mitt. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung
- Rostovtzeff, Hell. World ... M. Rostovtzeff, The Social and Economic History of the Hellenistic World, I–III, 1941
- Roussel, Cultes ég. P. Roussel, Les cultes égyptiennes à Délos du III^e et I^{er} siècle avant J.-C., Thèse Paris 1916
- Roussel, Délos P. Roussel, Délos, colonie athénienne, Bibl. éc. franç., Bd. 111, auch Thèse Paris 1916
- Rusch, De Sarapide A. Rusch, De Sarapide, Iside in Graecia cultis, Diss. Berlin 1906
- SBÄU. Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten, hrsg. von F. Preisigke, fortgesetzt von F. Bilabel, I–IV, 1915–31
- Schmidt, Volksleben B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum, I, 1871

SEG.	Supplementum epigraphicum graecum
SGDI.	Sammlung der griechischen Dialektinschriften, hrsg. von H. Collitz und H. Bechtel, I–IV, 1884–1915
SIG² bzw. ³	Sylloge inscriptionum graecarum ed. W. Dittenberger, 2. Aufl., I–III, 1898–1901, bzw. 3. Aufl., I–III, 1915–21
Sitz.-Ber.	Sitzungsberichte
Stoic. vet. fragm.	Stoicorum veterum fragmenta ed. I. ab Arnim, I, 1905; II, III, 1903
Stud. e mat.	Studi e materiali di storia delle religioni
Symb. Osl.	Symbolae Osloenses
TAM.	Tituli Asiae Minoris, I–III, 1901–41
Tarn, Hell. Civ.	W. W. Tarn, Hellenistic Civilization, 2. Aufl. 1930, second impression 1936
Tresp, Fr. d. gr. Kultschr. ..	A. Tresp, Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller, RGVV, XV: 1, 1914
Wendland, Hell.-röm. Kultur	P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 2. u. 3. Aufl., Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. von H. Lietzmann, I: 2, 1912
Wilamowitz, G. d. H.	U. von Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, I, 1926; II, 1932
Wissowa, RKR.	G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl. 1912 (in diesem Handbuch)
Zeller	E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III: 1 und 2, zitiert nach der 3. Aufl. 1880, 1881, deren Seitenzahlen in der 4., III: 1, 1909, 2, 1903, begedruckt sind

ABBILDUNGSNACHWEIS

1. Tafelabbildungen

Taf. 1. Zum Asklepioskult

1. Schlange, Thesaurosdeckel aus Ptolemais. Nach Edgar, *Greek Sculpt. Cat. Gén. du Caire*, Taf. 16, Nr. 27511. Vgl. auch *Afrw.* X, 1907, Taf. 1, 2. *Zu S. 73*
2. Schatzgrube mit daraufliegendem Deckel in dem Tempel des Asklepios in Kos. Nach Kos, I. *Das Asklepieion von P.* Schazmann, S. 36, Abb. 25. *Zu S. 73*

Taf. 2. Men

1. Men auf einem Hahn reitend. Relief aus Attika. Nach Svoronos, *Athener Nat.-Mus.*, Taf. 59, Nr. 1406. Vgl. auch *RL.* II, S. 2731. *Zu S. 115*
2. Men, Relief aus Attika. Nach Svoronos, *Athener Nat.-Mus.*, Taf. 72, Nr. 1444. Vgl. auch *RL.* II, S. 2734. *Zu S. 115 u. 318*

Taf. 3. Schlangenkult. Götterburleske

1. Schlangenerverehrung, Relief aus Delos. Nach *BCH.* XXI, 1907, S. 526. *Zu S. 205 A. 1*
2. Apollon in einer Phlyakenszene. Süditalische Vase. Nach Furtwängler-Reichhold, *Griech. Vasenmalerei*, Taf. 110, 3a. *Zu S. 182*

Taf. 4. Totendenkmäler

1. Relief des Hieronymos aus Rhodos. Nach Brunn-Bruckmann, Taf. 573. *Zu S. 222 f.*
2. Grabstein zweier Kinder. Nach Cumont, *Symb. funér.*, Taf. 20, 2. *Zu S. 475*
- 3a, b. Grabcippus im Louvre. Nach Cumont, *Symb. funér.*, Taf. 21. *Zu S. 475*

Taf. 5. Das zweite Leben. Aion

1. Sarkophagfragment in Rom. Nach Cumont, *Symb. funér.*, Taf. 22 bis 1. *Zu S. 475*
2. a, b. Statue des Aion. Nach de Ridder, *Coll. de Clercq IV*, Taf. 22 und 23. Vgl. auch Cumont, *Myst. des Mithra*, Taf. I, 6a und b. *Zu S. 478*

Taf. 6. Synkretismus

1. Relief in Modena. Nach *Rev. archéol.* XL, 1902, Taf. 1. *Zu S. 411 u. 479 A. 5*
2. Relief aus Borcovicum. Nach Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Taf. 13. *Zu S. 411 A. 1 u. 472 A. 5*
3. *Ὀρκοβόρος*. Nach *Pap. gr. mag.* II, Taf. I, 4. *Zu S. 479 A. 1 u. 481*

Taf. 7. Dämonen

- 1.–4. Dämonenzeichnungen aus den Zauberpapyri. Nach *Pap. gr. mag.* II., Taf. I, 2; III, 14, 15, 17. *Zu S. 519*

Taf. 8. Sonnenkult, Isis

1. a–c. Altar aus Phönizien. Nach *Syria* VIII, 1927, Taf. 38. *Zu S. 491*
2. Statue der Isis. Nach *Photographie Alinari*. Vgl. auch Wendland, *Hell.-röm. Kultur*, Taf. VIII, 3. *Zu S. 604*

Taf. 9. Sonnenkult. Isis

1. a–c. Altar aus Phönizien. Nach *Syria* VIII, 1927, Taf. 39. *Zu S. 491*
2. Isis mit dem Harpokrateskind. Nach *Photographie ehemals Staatl. Mus. Berlin, Ägypt. Abt.* Vgl. auch Leipoldt, Abb. 38. *Zu S. 605*

Taf. 10. Isis. Die Große Mutter

1. Isisprozession. Relief im Vatikan. Nach Cumont, *Orient. Rel.*, Taf. III, 5. *Zu S. 599*
2. Agdistisrelief in Athen. Nach Leipoldt, *Abb. 142. Zu S. 615*
3. Mysterienweihe der Großen Mutter, Relief aus Lebadeia. Nach Österr. Jahresh. XXXI, 1939, S. 59, Abb. 23. *Zu S. 615*

Taf. 11. Isis

1. Isisprozession, Relief in Deutschland. Nach "Αγγελος II, 1926, S. 60. *Zu S. 599*
2. Isisrelief in Tunis. Nach *Encycl. Photogr. de l'art „Tel“*, Louvre III. S. 296. Vgl. auch Cumont, *Orient. Rel.*, Taf. III, 3. *Zu S. 605*
3. Isis Panthea. Nach *Photographie des Archäol. Seminars München*. Vgl. auch Wendland, *Hell.-röm. Kultur*, S. 435. *Zu S. 605*

Taf. 12. Taurobolien

- 1., 2. Zwei Taurobolienaltäre in Athen. Nach Svoronos, *Athener Nat.-Mus.* I, Taf. 80. Vgl. auch Leipoldt, *Abb. 152 und 153. Zu S. 318 u. 624*

Taf. 13. Men, Sabazios

1. Votivrelief an Men. Nach Cumont, *Symb. funér.*, Taf. 16, 2. *Zu S. 630 A. 4.*
2. Sabazios mit Attributen. Bronzeplatte in Kopenhagen. Nach Blinkenberg, *Archäol. Studien*, Taf. 2. *Zu S. 632*
- 3 a, b. Eine Sabazioshand. Nach Blinkenberg, *ebd.* Taf. 4 und 5. *Zu S. 631*

Taf. 14. Sabazios. Zeus Hypsistos

- 1., 2. Sabaziosbronzen im Vatikan. Nach *Photographie Alinari*. Vgl. auch *Rev. archéol.* 1892, I, Taf. 10. *Zu S. 632*
3. Stele mit Bankettszene aus Mysien. Nach *BCH.* XXV, 1899, S. 592. *Zu S. 639*
4. Stele des Zeus Hypsistos mit Bankettszene. Nach Conze, *Reise Lesbos*, Taf. 19. Vgl. auch *BCH.* XXV, 1899, Taf. 4. *Zu S. 639*

Taf. 15. Die persische Religion

1. Anahita, Relief aus Kula. Nach *C. r. acad. inscr.* 1915, S. 272. *Zu S. 645*
2. Relief aus Daskyleion, Mager. Nach *BCH.* XXXVII, 1913, Taf. 8. Vgl. auch Cumont, *Orient. Rel.*, Taf. 5, 5. *Zu S. 645.*

Taf. 16. Die persische Religion

1. Nikerelief aus Pisidien. Nach *Photographie des Herrn Prof. H. Mezger. Zu S. 643*
2. Münze aus Tarsos. Der stiertötende Mithras. Nach *British Museum Catal. of Coins, Lycaonia etc.* Taf. 37, 4. *Zu S. 643*
3. Münze aus Trapezus. Mithras zu Pferd. Nach *Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1891, Taf. Ib 7. *Zu S. 643*
4. Münze aus Hierokaisareia. Kopf mit Magermütze. Nach *Revue Suisse de Numismatique V*, 1895, Taf. 1, 3. *Zu S. 645*
5. Münze aus Hierokaisareia. Feueraltar. *Ebd.* Taf. I, 21. *Zu S. 645*
6. Münze aus Hypaipa. Feueraltar. *British Museum, Catal. of Coins, Lydia etc.* Taf. 12, 8. *Zu S. 645*
7. Münze aus Hypaipa. Tempel mit Statue. *Ebd.* Taf. 12, 12. *Zu S. 645*
8. Münze aus Hypaipa. Statue der Göttin. *Ebd.* Taf. 12, 13. *Zu S. 645*

2. Textabbildungen

Abb. 1	Relief aus Thespiai. Agathos Daimon. Nach Athen. Mitt. XVI, 1891, S. 25	203
Abb. 2.	Astralmystisches Relief aus Argos. Nach Cumont, Symb. funér., S. 242,	
	Abb. 62	476
Abb. 3.	Isis Aphrodite. Nach RL. II, S. 495	605
Abb. 4.	Bronzeplatte in Berlin zum Kult des Sabazios. Nach Blinkenberg,	
	Archäol. Studien, S. 97	632
Abb. 5.	Gemälde aus dem Grab des Vincentius in Rom. Nach Maaß, Orpheus,	
	Taf. zu S. 218	635
	a) Entführung der Vibia	
	b) Vibia vor dem Unterweltsgericht	
	c) Einführung der Vibia zum Mahl der Seligen	
	d) Mahl der sieben Priester	

EINLEITUNG

1. Kontinuität und Epochen. So gewiß wie jedes geschichtliche Geschehen ein Kontinuum bildet, dessen Voraussetzungen in vergangenen, ja, längst vergangenen Zeiten zu finden sind und dessen Nachwirkungen in die Zukunft, ja, in eine sehr ferne Zukunft hineinreichen, ebenso sicher ist es, daß wir, um ein Verständnis des geschichtlichen Geschehens zu gewinnen und uns eine Übersicht zu ermöglichen, das Kontinuum in Perioden zerlegen müssen. Das ist im menschlichen Intellekt zwangsläufig begründet. Müssen wir doch, wenn wir die Schläge der Räder eines Eisenbahnwagens gegen die Schienen zählen, sie in Gruppen zerlegen: „eins, zwei, drei; eins, zwei, drei . . .“ Manchmal gibt der Verlauf der Geschichte eine Anleitung, Es gibt Zeiten eines ruhigeren, stabileren Charakters. Das Bestehende wird allmählich morsch, innerlich unterhöhlt; äußerlich tritt dies weniger hervor, weil es noch von der herkömmlichen Fassade verdeckt wird. Wenn aber die Auflösung einmal in Bewegung gekommen ist, kann sie einen reißend schnellen Verlauf nehmen. Gewaltige Ereignisse der äußeren Geschichte mögen dann ein solches Geschehen in Fluß bringen und als Marksteine einer neuen Epoche besonders augenscheinlich hervortreten, wie beispielsweise die Eroberungszüge Alexanders des Großen.

Es ist notwendig, beides zu beachten und zu seinem Recht kommen zu lassen, das Kontinuum sowohl wie das Epochale, in einer geschichtlichen Darstellung also sowohl die Einteilung in Perioden wie den durchgehenden großen Zusammenhang. In der Praxis tritt aber eine Spannung zwischen den beiden an sich gleich notwendigen Gesichtspunkten ein, indem einer diesen, ein anderer jenen als wichtiger empfindet und hervorzuheben wünscht. Diese Spannung ist neuerdings besonders in dem Streit über den richtigen Gebrauch des Wortes „Hellenismus“ deutlich geworden. Ich sage nicht „Bedeutung“, denn die geläufige Bedeutung des Wortes¹ ist modern und von J. G. Droysen geprägt worden, um die Zeit nach Alexander dem Großen und ihre Kultur von der klassisch-griechischen Zeit und ihrer Kultur zu unterscheiden. Diese Verwendung des Wortes „Hellenismus“ und seiner Ableitungen ist heute unentbehrlich geworden; schwieriger dagegen ist die Frage der geistigen Reichweite. Gewöhnlich versteht man unter der „hellenistischen Zeit“ die Periode von Alexander dem Großen bis zum Aufgehen des letzten großen hellenistischen Staates, Ägyptens, in das römische Reich, d. h. bis zur Eroberung des Nillandes durch Augustus im J. 30 v. Chr. Die darauf folgende Zeit bis zum Ausgang des Altertums wird als die „römische Zeit“ oder die „Kaiserzeit“ bezeichnet, beide Perioden aber als „hellenistisch-römische Zeit“ zusammengefaßt. Dagegen haben sich angesehene

¹ Die antike Bedeutung des Worts ἑλληνισμός ist „korrekte griechische Rede“ bzw. „griechische Sprache der nachklassischen Zeit“ im Gegensatz zur attischen. Siehe R. Laqueur, Hellenismus, Schriften der hessischen Hochschulen, I, 1924, S. 22

ff. Etwas anderes ist es, daß in der Spätzeit bei Kaiser Julian und anderen ἑλληνισμός die Bedeutung von Heidentum erhält, wie Ἑλλήν den Heiden bezeichnet; A. D. Nock, Sallustius concerning the Gods and the Universe, 1926, S. XLVII.

Forscher,¹ die Kontinuität betonend, gewendet. Sie wollen das Wort „hellenistisch“ auf die ganze Spanne von Alexander dem Großen bis zum Ausgang des Altertums ausgedehnt wissen. Die Kontinuität dieser Periode ist offenbar, über die Berechtigung dieses Gesichtspunktes braucht man daher kein Wort zu verlieren, doch scheint mir der Streit mehr um eine Wortfrage als eine Sachfrage zu gehen.

Der Zeitraum, der zur Debatte steht, von Alexander dem Großen bis zum Ausgang des Altertums oder, auf religionsgeschichtlichem Gebiet, bis zum Sieg des Christentums, ist ein sehr großer; er umfaßt weit mehr als ein halbes Jahrtausend. In seinem Verlauf hat sich alles gründlich geändert. Die Welt, die Kultur sahen am Ende des vierten nachchristlichen Jahrhunderts ganz anders aus als am Ende des vierten vorchristlichen Jahrhunderts. Der Unterschied ist so groß, daß ein Markstein, eine Periodeneinteilung durchaus notwendig ist, damit das Verständnis nicht getrübt werde. Es bietet sich dafür aber kein epochales Ereignis von ähnlicher Bedeutung an wie die Errichtung des römischen Kaisertums und die Eingliederung des letzten großen hellenistischen Königreichs in das römische Weltreich. Obgleich längst vorkereitet, wurde durch den Zusammenschluß der Länder rings um das Mittelmeer unter der Herrschaft des römischen Kaisers wirklich eine neue Epoche eingeleitet.

Ich glaube nicht, daß man die Berechtigung der Ansetzung dieses Einschnittes an und für sich bestreitet oder bestreiten kann. Nimmt man doch in anderen geschichtlichen Zeiten solche Periodeneinteilung ohne Anstoß hin. Niemand opponiert z. B. gegen die herkömmlichen Einschnitte, die in der griechischen Geschichte mit den Perserkriegen und mit Alexander dem Großen gemacht werden, obgleich die Kontinuität auch hier vorhanden ist und die Zeiten ineinander greifen. Im ersten Band dieses Buches (S. 796 f.) habe ich es ausgesprochen, daß in der Religionsgeschichte der eigentliche Wendepunkt nicht an irgendeinem dieser Einschnitte, sondern zur Zeit der Machtentfaltung Athens und der Sophisten zu finden ist. Was damals vorbereitet wurde, kam freilich erst später zum vollen Austrag.

Demnach scheint es mir hauptsächlich um eine terminologische Frage zu gehen, der nicht allzu große Wichtigkeit beigemessen werden kann. Nichts

¹ Ich zitiere nur W. Otto, Kulturgeschichte des Altertums, 1925, S. 104 ff. Scharf wandte sich dagegen Ed. Meyer, Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien, 1925, S. 79 ff.: „Es ist ein Mißbrauch, wenn man, wie es jetzt üblich ist, auch diese Entwicklung (er hat von der Römerzeit gesprochen) mit dem Namen Hellenismus bezeichnet: dadurch ist statt einer Klärung eine arge Verwirrung der Begriffe geschaffen. Wer ein wirkliches Verständnis der Entwicklung gewinnen will, darf den Namen Hellenismus nur für die letzten vorchristlichen Jahrhunderte, von Alexander an, verwenden; mit der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. und dem römischen Kaisertum beginnt eine neue Epoche.“ Wilamowitz hat seine

Darstellung der Religion auf zwei entsprechende Abschnitte verteilt: „Weltgeltung und Niedergang des Hellenismus“ und „Restauration und Untergang des Hellenentums“. Eine mir richtig scheinende Beurteilung der Streitfrage gibt H. Herter, Hellenismus und Hellenentum, Das neue Bild der Antike I, 1942, S. 334 ff. Ich hatte diese Frage in meinem letzten Brief an den verewigten Herausgeber dieses Handbuches angeschnitten; er kam aber zu spät, um eine Antwort zu ermöglichen. In einem Brief vom 3. August 1941 schrieb Prof. Otto aber, daß er auf den Terminus „hellenistisch“ keinen Wert lege, indem er auf seinen Aufsatz, Antike Kulturgeschichte, Sitz.-Ber. Akad. München, 1940: 6, S. 20 f., verwies.

wirkt verwirrender als eine eingebürgerte Terminologie zu verändern, auch wenn diese nicht ganz befriedigend scheint. Ich werde mir daher erlauben, dem alten Brauch folgend von der „hellenistischen“ und der „hellenistisch-römischen“ Zeit zu sprechen.

2. Anlage dieses Bandes. Die Notwendigkeit, sowohl der Kontinuität wie der Einteilung in Perioden gerecht zu werden, bereitet der Darstellung große Schwierigkeiten, die nicht immer einwandfrei zu lösen sind. So läßt sich der Gegenstand des ersten und des zweiten Bandes der Darstellung nicht immer klar scheiden; es muß mitunter im zweiten Bande auf die ältere Zeit zurückgegriffen werden, weil in dieser vorbereitet wurde, was erst später verwirklicht wurde. Damit komme ich auf die Anlage dieses Bandes zu sprechen. Ähnlichen, wenn auch besonders gearteten Schwierigkeiten begegnete schon die Darstellung des ersten Bandes, der in einen mehr statischen und einen mehr dynamischen Teil zerlegt wurde, die jedoch ineinander geschoben werden mußten. Für den zweiten Band liegt die Sache etwas anders.

Als Argument gegen die Aufteilung in eine hellenistische und eine römische Periode hat man darauf hingewiesen, daß es nicht möglich ist, die Geschichte der Kulte, z. B. des Kults der Isis, der Großen Mutter usw., auf diese Weise zu zerlegen. Das ist richtig. Andererseits ist der Unterschied in der religiösen Haltung vor und nach der Errichtung der Römerherrschaft in der griechischen Welt des östlichen Mittelmeerbeckens durchgreifend, was gerade durch die Veränderung der staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt ist, die unten (S. 301 ff.) charakterisiert werden wird. Aus dem, was dort darzulegen ist, ergibt sich die Notwendigkeit, die griechische Religion der griechischen Städte in der hellenistischen Zeit ausführlich darzustellen, denn sie bildet den Hintergrund der religiösen Entwicklung auch der späteren Zeit. Diese Darstellung war schwierig, weil das Material, das hauptsächlich in Inschriften besteht, sehr zersplittert und verstreut und niemals unter diesem Gesichtspunkt in umfassender Weise zusammengestellt worden ist. Bearbeitungen, soweit sie vorhanden sind, betreffen nur einzelne Punkte.¹ Auch dieser Band wird also wie der erste in zwei Abteilungen zerlegt werden, eine mehr dynamische, die der religiösen Entwicklung nachgeht, und eine mehr statische, die über die einzelnen Kulte handelt.

Die Umgrenzung des Inhalts dieses Bandes ist dadurch vorgeschrieben, daß in der Reihe der Handbücher der Altertumswissenschaft ein Teil der griechischen und ein anderer der römischen Religion gewidmet ist, eine althergebrachte Aufteilung, die heute unhaltbar ist, aber leider aus verlagstechnischen Rücksichten nicht geändert werden konnte. Diese Aufteilung ist ein altes, immer wiederkehrendes Erbe, z. B. auch in Gercke-Nordens Einleitung in die Altertumswissenschaft. Als ich vor Jahren den Teil über die Religion bearbeitete, habe ich mit den Worten geschlossen: „Hierdurch sind die Grundlinien für die Religionsgeschichte des Altertums bestimmt.

¹ Um nicht mißverstanden zu werden, Der Glaube der Hellenen, anders angelegt bemerke ich, daß Wilamowitz' Werk, ist.

Zuerst wäre das spezifisch Griechische und das spezifisch Römische darzustellen, darauf der hellenistische Synkretismus in seinen beiden Formen, der hellenistisch-orientalisierende und der römisch-hellenisierende, zwischen denen übrigens Verbindungslinien laufen, ferner der dem ganzen Reich gemeinsame, sich immer stärker ausprägende Synkretismus der Kaiserzeit und schließlich die Überbleibsel der alten Religion in der siegenden. Die obige Darstellung ist anders angelegt, das Römische für sich gestellt.¹

Dasselbe gilt von diesem Buch und bringt empfindliche Übelstände mit sich. Um ein paar Beispiele herauszugreifen: Konnte man es verantworten, bei der Behandlung des Isiskultes die Schilderung im elften Buch der *Metamorphosen* des Apulejus, weil sie lateinisch geschrieben ist, zu übergehen? Oder bei der Behandlung des Attiskults das in Einzelheiten wohl bekannte stadtrömische Fest? Die Sonnenreligion hat ihre Wurzeln im Osten, gipfelt aber in der Reichsreligion Aurelians. Für die Religion ist noch mehr als für die Literatur der scharfe Widerspruch Wilamowitz' angebracht gegen die „wie es scheint, unausrottbare und doch geradezu widergeschichtliche Gewohnheit, die griechische und lateinische Literaturgeschichte auch in den Zeiten des Weltreichs gesondert zu behandeln“.² Aber die Aufteilung ist nun einmal da. In den Bänden über die griechische und über die römische Religion kann es nicht ohne Wiederholungen abgehen, obgleich gewisse Erscheinungen, die besonders in dem lateinischen Teil des Reichs stärker hervortreten, z. B. der Mithraskult, hier kürzer abgetan und der Heereskult übergangen werden kann. Im Einverständnis mit dem früheren Herausgeber dieses Handbuches, mit dem ich diese Frage brieflich erörtert habe,³ werde ich das Material aus der lateinischen Reichshälfte heranziehen, wo und in dem Umfang, in dem es mir jeweils nötig erscheint. Es hat dies seine Mißlichkeiten; der eine wird mehr wünschen, der andere finden, daß zuviel gegeben worden ist; ohne ein gewisses Maß subjektiver Entscheidung geht es nun einmal nicht ab.

Damit sind wir jedoch noch nicht ans Ende gelangt. Die Aufteilung der Religionen der antiken Welt in die griechische und die römische schließt eine ganze Zahl von Religionen aus, die im Reich gelebt haben und ihm gehörten. Ich denke nicht an die orientalischen, die Sonderdarstellungen gefunden haben, sondern an die Religionen der Nord- und Westvölker, der Thraker, der Illyrier, der Kelten, der Germanen, der Iberer, der Punier. Für alle gilt, daß die Darstellung hauptsächlich auf archäologischem Material aufgebaut werden muß und dadurch ihre Sonderart hat. Alle gehören sie aber zur alten Welt und dürften in der Darstellung der Religionen im Handbuch der Altertumswissenschaft nicht fehlen. Ich habe den Vorschlag gemacht, ihnen ein besonderes Bändchen zu widmen.

Es folgt aus der hier umrissenen Anlage des Buches, daß, wer eine Geschichte des Synkretismus als Ganzes wünscht, enttäuscht werden wird; denn gemäß dem Titel des Buches gehe ich überall von der griechischen Religion aus. Die emsige Forschung auf dem Gebiet der spätantiken Reli-

¹ A. a. O. 1922, II S. 316; ²II: 4 S. 101.

² Wilamowitz, G. d. H. II S. 448.

³ Laut seinem in einem Brief vom 3. Au-

gust 1941 geäußerten Wunsch betone ich diese Übereinstimmung ausdrücklich.

gionsgeschichte während der letzten Jahrzehnte hat sich allzuwenig um die griechische Religion gekümmert und der griechische Kult dieser Zeit ist außer in kleineren Spezialarbeiten nur selten berücksichtigt worden. So hat die von außen auferlegte Begrenzung zu einem Versuch geführt, die Geschichte der griechischen Religion in der hellenistischen und römischen Zeit unter ausgiebiger Heranziehung auch des inschriftlichen Materials und der Kulte aufzuarbeiten, der hoffentlich nicht ohne Nutzen sein wird, um der griechischen Religion ihren gebührenden Anteil an dem Synkretismus zuzuweisen, in dem sie ein Faktor war, der oft ungebührlich beiseite geschoben wird. Wer aber die Geschichte des Synkretismus als die Religionsgeschichte des Altertums verstehen wollte, wäre daran zu erinnern, daß eine solche sowohl das Christentum wie das Heidentum umfassen müßte. Die Religionsgeschichte des Altertums gipfelt in der Auseinandersetzung zwischen beiden und dem Sieg jenes. Für eine solche Arbeit ist die Zeit noch nicht reif. Das vorliegende Buch will vom Standpunkt des griechischen Heidentums eine Vorarbeit dazu leisten.

3. Die Forschung. Zwar wurden auch in älterer Zeit Beiträge zu der Kunde der spätantiken Religion geliefert – vor allem zu erwähnen ist das in einem meisterlich klaren Latein geschriebene, grundgelehrte Werk Lobecks *Aglaophamus*,¹ das die Nebeldünste der Mysterienweisheit wegfegte und noch heute mit Nutzen herangezogen werden kann –, aber so lange die Theologie das antike Heidentum nur als eine niedrigere, zu bekämpfende Religion betrachtete und die griechische Religionsforschung sich in Mythologie erschöpfte, konnte die spätantike Religion nicht in ihrer Eigenart und Bedeutung erkannt und erforscht werden. Der Umbruch erfolgte gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Der große Philologe Hermann Usener, der eine seltene Belesenheit in der patristischen Literatur besaß, suchte, in älteren Anschauungen befangen, nicht nur heidnische Riten und Feste hinter christlichen, sondern auch – mit weniger Glück – Heroen und Götter hinter christlichen Heiligen.² Sein Schüler, der früh verstorbene Albrecht Dieterich, wandte sich von Anfang an den magischen Papyri zu, die wohl früher, obgleich mangelhaft ediert, zum großen Teile bekannt, nicht aber in ihrer Bedeutung für die spätantike Religionsgeschichte gewürdigt waren, und widmete sich der Erforschung der Mysterienreligionen, in welchen er eine Mysterientheologie, die zum Christentum Beziehungen hatte, nachzuweisen suchte. Seine Bücher wurden viel gelesen und haben zum Umschwung der Einstellung wesentlich beigetragen.³ Historisch geschulte Theologen arbeiteten in demselben Sinn. Eine Pionierarbeit waren die vorzüglichen Hibbertvorlesungen von E. Hatch über den Einfluß griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche, die noch immer sehr lesenswert sind.⁴ G. Anrich und G. Wobbermin untersuchten den Einfluß der

¹ C. A. Lobeck, *Aglaophamus, sive de causis mysticae theologiae Graecorum*, 1829.

² H. Usener, *Legenden der heiligen Pelagia*, 1879; *Der heilige Tychon*, 1907; *Das Weihnachtsfest*, 1. Aufl. 1888, 2. 1911, usw.

³ A. Dieterich, *Abraxas*, 1891; *Nekyia*,

1. Aufl. 1893, 2. 1913; *Eine Mithrasliturgie*, 1. Aufl. 1903; 3. 1923.

⁴ E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas upon the Christian Church*, 1888; deutsche Übersetzung, *Griechentum und Christentum*, 1892.

Mysterien auf das Christentum.¹ Etwas später, schon dem Anfang dieses Jahrhunderts angehörend, erschienen die wichtigen Werke von Ernst Lucius über die Anfänge des Heiligenkults² und von Adolf Deißmann, „Licht von Osten“,³ in dem der alten Ansicht von der Sonderstellung des Christentums durch den Nachweis von sprachlichen und anderen Parallelen zum Neuen Testament in der Papyrusliteratur der Boden entzogen wurde. Einen neuen Anlauf nahm die Erforschung des Synkretismus sodann mit Richard Reitzenstein. In seinen älteren Schriften,⁴ von denen diejenige über die Hermetik besonders wichtig ist, wollte er die neuen Ideen insgesamt auf Ägypten zurückführen, bald wandte er sich aber weiter nach Osten und fand die Quelle in der iranischen Religion unter Heranziehung des Mandäismus und Manichäismus.⁵ Besondere Beachtung verdient sein Buch über die hellenistischen Mysterienreligionen, in dem er seine Ansichten über deren Entstehung und Bedeutung auch für das Christentum zusammenfaßte. Reitzenstein war ein Feuergeist, der sich bei seinem stürmischen Vorwärtsdrängen nicht immer um die Festigkeit der Position seiner Thesen viel kümmerte. Beim Lesen seiner Werke fühlt man sich oft ins Uferlose hinausgetrieben; die Ähnlichkeiten, auf die seine Beweisführung sich beruft, sind oft verschwommen oder fraglich, und die zeitlichen Ansetzungen geben nicht selten zu manchen Fragezeichen Anlaß, da spätere Gebilde gern in eine frühere Zeit zurückversetzt werden. Reitzenstein hat aber höchst anregend gewirkt, neues, entlegenes Material herangezogen und neue Wege für die Forschung angebahnt. Inwieweit seine Ergebnisse haltbar sind, wird die noch nicht abgeschlossene wissenschaftliche Diskussion zeigen. Ihm nahe stand der Theologe Wilhelm Bousset, der sich besonders mit der Gnosis und der Hermetik beschäftigt hat.⁶

Auf einem weit festeren Grund als bei Reitzenstein steht man bei dem großen belgischen Gelehrten Franz Cumont, der wie kein zweiter die Erforschung des Synkretismus gefördert und ihr die Richtung gewiesen hat. Schon neunzehnjährig trat er mit einem Aufsatz über Alexandros von Abunoteichos hervor⁷ und veröffentlichte bald sein monumentales Werk über den Mithraskult,⁸ das seinen Ruf fest begründete. Seitdem hat er große Werke und eine beträchtliche Anzahl von Aufsätzen, die immer

¹ G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894; G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, 1896.

² E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, 1904.

³ A. Deißmann, Licht von Osten, 1. Aufl. 1908; 4. 1923.

⁴ R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, 1901; Poimandres, 1904.

⁵ Ders., Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1. Aufl. 1910; 3. stark erweiterte, 1927; Das iranische Erlösungsmysterium, 1921; Das Märchen von Amor und

Psyche bei Apulejus, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg, 1917: 10; R. und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, 1926, u. a.

⁶ W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments X, 1907; Kyrios Christos, ebd., XXI, 1913, 3. Aufl. 1926; Besprechung von J. Krolls unten erwähntem Buch über die Hermetik, Gött. gel. Anz. 1914, S. 697 ff.

⁷ F. Cumont, Alexandre d'Abonotichos, Mémoires couronnés usw., collection in 8°, Acad. Bruxelles XL: 7, 1887.

⁸ Ders., Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, 2 Bde, 1894–1900.

Beachtenswertes enthalten, veröffentlicht.¹ Er hat sich der Erforschung der antiken Astrologie und der Inventarisierung der vielen Handschriften gewidmet, eine Arbeit, deren Niederschlag in dem von ihm und Franz Boll geleiteten großen Werk „Catalogus codicum astrologorum“ vorliegt. Ganz besonders aber hat er durch zusammenfassende Bücher über den Mithraskult und die orientalischen Religionen² u. a. gewirkt, welche weite Verbreitung gefunden und die allgemeinen Anschauungen stark beeinflusst haben. Sie enthalten als Beigaben zahlreiche, grundgelehrte Noten, die ein unentbehrliches Rüstzeug der Forschung sind. Cumont vereint in seltener Weise philologische und archäologische Kenntnisse, er ist in der syrischen und arabischen Literatur zuhause, ist als Herausgeber von Texten und Ausgrabungsleiter in Dura-Europos tätig gewesen. Auch wenn die folgende Darstellung ihm, besonders in seiner überstarken Betonung des orientalischen Einflusses, nicht immer folgen kann, schmälert das nicht die hohe Schätzung seiner Verdienste um die Erforschung des spätantiken Heidentums. Neben ihm stand der bedeutende Philologe Joseph Bidez, der zusammen mit ihm die Briefe des Kaisers Julianus herausgegeben (1922) und die Fragmente der den iranischen Weismännern zugeschriebenen Schriften gesammelt und bearbeitet,³ sich aber vor allem dem Studium der Quellen des Neuplatonismus gewidmet hat.⁴

So könnte es scheinen, als ob das Wort, das bezüglich der Kunst geprägt wurde: „Rom in der Umarmung des Orients erstickt“, sich noch mehr in betreff der Religion Roms und Griechenlands bewahrheitet habe; die alte griechische und mit ihr die römische Religion schienen in der orientalischen Flut völlig versunken zu sein. Jedoch gab es auch Forscher, die, andere Wege verfolgend, das griechische Element stärker berücksichtigten, wie W. Kroll, der die chaldäischen Orakel sammelte und bearbeitete,⁵ und seinen Schüler J. Kroll veranlaßte, die Hermetik systematisch zu untersuchen;⁶ Paul Wendland verdanken wir eine wohlabgewogene Übersicht über die hellenistisch-römische Kultur,⁷ und Johannes Geffcken schrieb ein bedeutendes Buch über die Geschieke des ausgehenden Heidentums, fußend auf griechisch-römischem Material.⁸ Der große Philologe Wilamo-

¹ Bibliographie in *Mélanges Franz Cumont*, 1936, S. VII ff.

² *Les mystères de Mithra*, 1. Aufl. 1899; 3. Auflage der deutschen Übersetzung, *Die Mysterien des Mithra*, 1923; *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1. Aufl. 1906; 3. Auflage der deutschen Übersetzung, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, 1931; *Den astrala religionen i forntiden*, 1912, englisch: *Astrology and Religion among the Greeks and the Romans*, 1912; leider fehlt eine deutsche Übersetzung; *After Life in Roman Paganism*, 1922; *La théologie solaire du paganisme romain*, *Mémoires acad. inscr.* XII: 2, 1909; *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942; sein nachgelassenes Werk, *Lux perpetua*, 1949, ist nach der Vorrede, S. XX f., eine Umarbeitung von *After Life*, in Wirklich-

keit ein neues reichhaltiges Werk, das seine Ergebnisse zusammenfaßt; C. und J. Bidez, *Les mages hellénisés*, 2 Bde, 1938.

³ Siehe oben A. 2.

⁴ Seine Schriften werden in dem Abschnitt über den Neuplatonismus unten S. 417 ff. angeführt; hier zu erwähnen: *Eos ou Platon et l'Orient*, 1945.

⁵ W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, *Breslauer philologische Abhandlungen* VII: 1, 1894.

⁶ J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* XII: 2-4, 1914.

⁷ P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, in dem Handbuch zum Neuen Testament, 1. Aufl. 1907, 2. und 3. 1912.

⁸ J. Geffcken, *Der Ausgang des grie-*

witz kümmerte sich in seiner Darstellung der spätantiken Religion¹ nicht viel um den Synkretismus, ebensowenig sein Schüler Otto Kern.² Diese Tendenz, das Griechische hervorzuheben, hat in den letzten Jahren über den Kreis der Philologen hinaus auch andere Forscher ergriffen. Fritz Saxl meint, daß mit der Typik der griechischen Kunst griechische Ideen in den Mithrazismus einzogen;³ Carl Schneider findet in der religiösen hellenistischen Kunst nur umgeformte orientalische Einflüsse,⁴ und der Papyrologe Wilhelm Schubart geht so weit, für die frühhellenistische Zeit solche Einflüsse zu verneinen.⁵

Die Reaktion gegen den Orientalismus ist bei einigen vielleicht schon zu weit gegangen; der orientalische Einfluß kann und darf nicht vernachlässigt werden. Das große Problem ist die gerechte Abwägung des aus dem Orient einströmenden religiösen Gutes und dessen, was die Griechen selbst zu der großen Umwandlung beigesteuert haben. Die spätantike Religion ist ein Mischprodukt, das durch die Kreuzung dieser verschiedenartigen Elemente geformt wurde.

Französische und englische Forscher, die dem in Deutschland geführten Streit etwas ferner stehen, beurteilen die Lage ruhiger und gerechter. Einige, wie mir scheint, maßvolle und richtige Urteile des besten derzeitigen Kenners des Synkretismus, Arthur D. Nock, sind unten in einer Note angeführt.⁶ Nock hat eine große Anzahl von wichtigen Beiträgen zu der antiken Religionsgeschichte geliefert und ein ansprechendes Buch über die Bekehrung geschrieben.⁷ Seine Gifford-Vorlesungen über die hellenistische Religion wurden von dem Krieg unterbrochen, die zweite Hälfte wurde im J. 1946 abgeliefert.⁸ Auch französische Forscher haben viele wertvolle Erkenntnisse beigesteuert, meistens aber in Aufsätzen oder Werken, die spezielle Fragen behandeln. Zu erwähnen sind Pater Lagrange und A. Loisy, der u. a. ein vielgelesenes Buch über die Mysterien verfaßt hat,⁹ unter den Jüngeren A. J. Festugière, der einen ähnlichen Standpunkt wie Nock einnimmt und in den letzten Jahren sich vornehmlich der Erforschung der Hermetik gewidmet hat.¹⁰ Auch deutsche katholische Forscher haben sich

chisch-römischen Heidentums, 1920, 2. Aufl. 1929.

¹ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 Bde, 1931–32.

² O. Kern, *Die Religion der Griechen* Bd. III, 1938.

³ F. Saxl, *Mithras*, 1931.

⁴ C. Schneider, *Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte*, *AfRw* XXXVI, 1939, S. 300 ff.

⁵ W. Schubart, *Die religiöse Haltung des Frühhellenismus*, *Der alte Orient* 35: 2, 1937.

⁶ Nock, *Conversion* S. 268: „Inso weit die orientalischen Religionen sich an Leute wandten, die nicht aus ihrem Ursprungsland stammten, geschah dies in Formen, die in den grundlegenden Ideen und vor allem in der Erwartung eines zweiten Lebens völlig hellenisiert waren“ und S. 37: „Für die folgende Verbreitung der Kulte

des nahen Ostens in Griechenland und im Westen sind keine Kulte von großer Bedeutung außer solchen, die in der Hauptsache ins Griechische übertragen und unter Herbeiziehung von griechischen Elementen umgemodelt wurden, welche eine orientalische Färbung beibehielten, aber von ihrem ursprünglichen religiösen und kulturellen Milieu getrennt waren.“

⁷ A. D. Nock, *Conversion*, 1933.

⁸ Gedruckt liegt z. Z. nur vor ein gedrängter Syllabus of Gifford Lectures 1939, *First Series*, *Hellenistic Religion*, *The two Phases*.

⁹ A. Loisy, *Les mystères païennes et le mystère chrétien*, 1914, erschienen 1919.

¹⁰ P. Fabre et A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur*, 1935, II, *Le milieu spirituel*, vorzügliche Übersicht. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*,

in die neuen Fragestellungen gut eingearbeitet und nehmen eine besonnene, kritische Haltung ein, wo sie nicht dogmatisch gebunden sind.¹ Sie stehen den Problemen des Synkretismus um so unbefangener gegenüber, als sie dem Grundsatz folgen, daß, was die heilige Kirche übernommen und geheiligt hat, heilig ist. Zu erwähnen ist hier das große Werk des Jesuiten Karl Prümm,² der der Mödlinger Schule nahesteht. Sein Standpunkt ist dadurch bestimmt, daß das Buch katholischen Studenten als Handbuch dienen soll; es ist ein gelehrtes Werk, nützlich durch die zahlreichen Hinweise, besonders auf die theologische Literatur. Auch Forscher, die vorzüglich ihre Arbeit den Problemen des Christentums widmen, haben viele wichtige Beiträge zu dem Verständnis des griechischen Heidentums geliefert, wie die beiden Gelehrten F. J. Dölger³ und Odo Casel.⁴

Die Erforschung der spätantiken Religion hat sich in dem letzten halben Jahrhundert mit Vorliebe auf den Synkretismus und seine orientalischen Quellen gerichtet, was sehr begreiflich ist, da auch das Christentum und sein Ursprung in den großen Problemkomplex hineingezogen wurden. Die griechische Religion trat zurück. Zwar wurde viel Material in Inschriften, Aufsätzen und kleineren Arbeiten aufgespeichert, eine Gesamtdarstellung der griechischen Religion in der hellenistisch-römischen Zeit gibt es aber nicht, wenn man nicht Gefickens Darstellung des Ausgangs des griechisch-römischen Heidentums als eine solche ansprechen will. Er behandelt jedoch die Kulte sehr kurz, nur um ihren Rückgang im dritten Jahrhundert n. Chr. zu erweisen. So hat sich während der Ausarbeitung dieses Bandes die Überzeugung immer mehr befestigt, daß der Plan des Handbuchs und die dem Verfasser gestellte Aufgabe, eine Geschichte der griechischen Religion in der hellenistischen und römischen Zeit zu schreiben, nicht zu bereuen waren. Das griechische Material muß verhört werden, nicht nur um Belege für den Synkretismus zu geben, sondern auch um den Beitrag des Griechentums zu der großen Religionswandlung der Spätantike ins rechte Licht zu rücken. Bei der Größe und Schwierigkeit des ungeheuren Themas ist es nicht zu erwarten, daß der Versuch in allem befriedigend ausfallen wird. Wenn aber auch die dargelegten Ansichten in diesem oder jenem nicht gebilligt werden mögen, so kann eine umfassende Darstellung doch dazu dienen, den Anteil des Griechentums am Synkretismus zu seinem Recht zu verhelfen.

1932; *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Les sciences occultes, 1944; II, *Le dieu cosmique*, 1949; zwei weitere Teile über Seelenlehre und den unbekannten Gott der Gnosis werden angekündigt.

¹ Von den zahlreichen Schriften, welche diesen Forschern verdankt werden, können nur sehr wenige erwähnt werden. Das letzte mir zu Gesicht gekommene Buch ist H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1945, das sowohl wegen der methodologischen Erörterungen wie wegen der Literaturnachweise bemerkenswert ist.

² K. Prümm, *Religionswissenschaftliches*

Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, 1943; vgl. dazu die ins Einzelne gehende Besprechung von A. J. Festugière, *Rev. ét. gr.* LVII, 1944, S. 249 ff.; ferner *Der altchristliche Glaube und die altheidnische Welt*, 2 Bde, 1943, und zahlreiche Schriften und Aufsätze.

³ Dölger hat zahlreiche und umfassende Arbeiten veröffentlicht, u. a. die Serienwerke *Liturgiegeschichtliche Forschungen* seit 1918 und *Antike und Christentum* seit 1929.

⁴ Casel ist Herausgeber des *Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft* seit 1921 mit guten Literaturberichten.

ERSTER ABSCHNITT

DIE HELLENISTISCHE ZEIT¹

I

DIE HELLENISTISCHE WELT

1. Alexander der Große

Die Portalfigur der hellenistischen Zeit ist die ungeheure Gestalt des Makedonenkönigs Alexanders des Großen. Er legte den Grund, obgleich der Bau nicht nach seinem Plane einheitlich, sondern stückweise aufgeführt wurde. Über die Gestaltung, die er seinem Reich zugedacht hatte, wissen wir etwas, und so erhebt sich die Frage, was er etwa in religiöser Hinsicht geplant hat und von welchem religiösen Glauben er getragen war. Kern hat darüber ein schönes Kapitel geschrieben; ich ziehe es wie bei Xenophon vor, zu versuchen, die religiöse Haltung aus den Handlungen abzulesen.²

Obgleich die Anhänglichkeit Alexanders an seine Mutter oft betont worden ist, wird Olympias kaum größeren Einfluß auf ihn geübt haben, als durch die Pietät, die er als Sohn ihr zollte, gegeben war. In dem tragischen Familienstreit, der zur Ermordung seines Vaters führte, trennte er sich von ihr. Mütterliches Erbe war die Leidenschaftlichkeit, die Sohn wie Mutter auszeichnete und dem Sohn seinen eigenen Weg wies. Es ist auch viel von dem Einfluß seiner Lehrer, besonders des Aristoteles, gesprochen worden; sicher ist nur, daß Alexander eine griechische Erziehung genossen hat, wie bei dem starken griechischen Kultureinfluß in Makedonien nicht anders zu erwarten ist. Auf die Anregung des Aristoteles gehen wohl die wissenschaftlichen Beobachtungen zurück, die er während seiner Kriegszüge anstellen ließ. Das Grundbuch aller griechischen Erziehung war Homer und gerade

¹ Nur einige bedeutende, zusammenfassende Arbeiten über dieses große Gebiet können angeführt werden. Das deutsche Standardwerk ist jetzt K. J. Beloch, *Griechische Geschichte* III¹, 1904; IV²: 1, 1925; 2, 1927, das jedoch nur die ältere Zeit bis 217 v. Chr. behandelt. J. Kaerst, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters* I¹, 1901, ²1927; II²: 1, 1917, 2, 1926, ist eigentlich nur eine Einleitung. Die Forschung ist seitdem rüstig fortgeschritten. Eine vorzügliche, aus dem Vollen schöpfende Übersicht bietet W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, ¹1927, ²1930; siehe auch die Abschnitte desselben in *Cambridge Ancient History*, Bd. VI und VII. Sehr wichtig ist die neueste Arbeit von M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 Bde,

1941, mit sehr reichlichen Literaturnachweisen. W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 1938, fängt mit zwei wichtigen Kapiteln allgemeineren Inhalts an. Zu beachten ist ferner Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung*, 1924, der Abschnitt „Die Umwelt“, I S. 1 ff., H. Bengtson, *Alexander und der Hellenismus*, ein Forschungsbericht, *Die Welt als Geschichte*, V, 1939, S. 168 ff., und der schöne, S. 2 A. 1 zitierte Aufsatz Herters.

² O. Kern, *Rel. d. Gr.* III S. 38 ff.; U. Wilcken, *Alexander der Große*, 1931; H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosographischer Grundlage*, 1926, S. 85 ff.; bei beiden weitere Literatur. W. Baege, *De sacris Macedonum*, Diss. Halle, 1913, nützlich als Materialsammlung.

das Heldenepos hat auf das empfängliche Gemüt des Heldenjünglings tief eingewirkt. Im Anfang seiner Laufbahn war er von jugendlichem Enthusiasmus für die glänzenden Heldengestalten des Epos erfüllt. Er pries den Achill glücklich, weil er in Homer den Herold seines Ruhms für die Zukunft gefunden habe.¹ Alexander stammte ja auch selbst von den Heroen ab, da das makedonische Königshaus seinen Stammbaum auf Herakles, das molossische auf Neoptolemos, den Sohn des Achill, zurückführte.² Vor dem Übergang über den Hellespont opferte er in Elaius dem Protesilaos mit dem Wunsch, daß seine Landung glücklich sei,³ und in der Ebene von Troja angelangt, salbte oder bekränzte er das Grab des Achill, veranstaltete einen gymnischen Agon und ließ seinen Herzensfreund Hephaistion das Grab des Patroklos bekränzen.⁴ In Ilion opferte Alexander dem Priamos auf dem Altar des Zeus Herkeios zur Sühne für die Ermordung des Troerkönigs durch seinen Ahnherrn Neoptolemos an diesem Altar.⁵ Auch der Athena von Ilion opferte er und spendete den Heroen, weihte im Tempel der Göttin seine eigene Rüstung und entnahm ihm eine Waffe, die aus dem trojanischen Krieg stammen sollte und im Kampf ihm vorangetragen wurde.⁶ Dies alles ist etwas ganz anderes als die Demonstration des Agesilaos in Aulis; es ist ein durch den Hang zur Romantik gestärkter lebendiger Glaube.

Auf seinen weiteren Zügen fand Alexander keine Gelegenheit mehr, den homerischen Heroen seine begeisterte Verehrung darzubringen, wohl aber tritt sein Ahnherr Herakles hervor, den er schon nach glücklich vollendetem Übergang über die Donau und Überschreitung des Hellesponts mit Opfern bedacht hatte.⁷ Als Grund seiner Belagerung von Tyros wird die Weigerung der Tyrier angegeben, ihn in die Stadt hineinzulassen, um dem Herakles zu opfern; Alexander soll geträumt haben, daß Herakles ihn bewillkomme und in die Stadt einführe. Nach der Einnahme der Stadt opferte er ihm, veranstaltete einen gymnischen Agon und weihte ihm sein heiliges Schiff, das er genommen hatte. Auf dem Rückmarsch von Ägypten wiederholte er Opfer und Agon.⁸ Es wird gesagt, daß sein Zug zum Ammonsorakel dem Wunsche, Perseus und Herakles nachzueifern, entspringen sei und daß er am Hydaspes dem Herakles als seinem Ahnherrn geopfert, ja überhaupt, daß er Herakles und Dionysos nachgeahmt habe.⁹

Wenn das eben Angeführte auf persönlichen Neigungen beruht haben mag, so ist für Alexanders allgemeine religiöse Haltung das starke Hervortreten des gesamten Kultapparats zu beachten, den ein griechischer Feldzug benötigte: Opfer vor Flußübergängen und Schlachten, Mantik und Vorzeichen aller Art, Dankopfer; die Anabasis Alexanders ist hierin der des Xenophon durchaus ähnlich. Arrian VII, 28 nennt Alexander mit Recht τοῦ θεοῦ ἐπιμελέστατος. Die Berichte, die vielleicht auch hierin aus den

¹ Arr., Anab. I, 12, 1.

² Vgl. ebd. III, 3, 2.

³ Ebd. I, 11, 5.

⁴ Plut. Alex. 15; Arr. Anab. I 12, 9; Aelian, V. H. XII, 7.

⁵ Arr. Anab. I, 11, 8.

⁶ Ebd. I, 11, 7; Diod. XVII, 18, 1.

⁷ Arr., Anab. I, 4, 5; 11, 7.

⁸ Ebd. II, 15, 7; 16, 7; 24, 5 f.; der Traum,

II, 18, 1.

⁹ Ebd. III, 3, 2; VI, 3, 2; Strab. III, p. 171; wenig verläßlich ist Philostr., vit. Apoll. II, 43. Berves Meinung, daß während dem Feldzug im Osten Dionysos mehr hervorgetreten sei, wird mit guten Gründen bestritten von Nock, JHS. XLVIII, 1928, S. 21 ff.

königlichen Tagebüchern schöpfen, sind so voll davon, daß nur einige Beispiele ausgewählt werden können. Das Opfer, das er auf der Rückkehr vom Feldzuge gegen die Geten dem Zeus Soter, Herakles und Istros brachte, war ein Dankopfer.¹ Auf der Überfahrt nach Asien opferte er mitten auf dem Hellespont dem Poseidon und den Nereiden einen Stier und spendete aus goldener Schale.² Als er die Schiffe bestieg, um den Indus hinabzufahren, opferte er den Göttern, die durch väterliche Sitte oder von den Sehern gewiesen waren: Poseidon, Amphitrite, den Nereiden, Okeanos, den Flüssen Hydaspes, Akesines und Indus, und als das Meer erreicht war, spendete und opferte er dem Poseidon einen Stier, den er ins Meer warf.³ Vor der Schlacht bei Gaugamela wurde vom Könige unter Mitwirkung des Sehers Aristandros dem Phobos geopfert.⁴ διαπατήρια werden öfters erwähnt. Beim Übergang über den Fluß Tanais mußte das Opfer wiederholt werden, aber wiederum war das Ergebnis unbefriedigend und dementsprechend auch der Erfolg der Expedition;⁵ ungünstigen Ausfall der Opfer nahm Alexander als Vorwand für seine Umkehr am Hyphasis.⁶ Oft kehrt die Wendung wieder εἶθε τοῖς θεοῖς ὥς νόμος. Es mag hinzugefügt werden, daß nach seinem Tod das makedonische Heer in althergebrachter Weise gesühnt wurde (Bd. I S. 97).

Träume, Vogelzeichen, Wahrzeichen werden in Fülle berichtet. Als Alexander in der Troas der Athena opfern wollte, fand er vor dem Tempel eine umgestürzte Statue des ehemaligen Satrapen Phrygiens Ariobarzanes; die Deutung sieht aus wie ein oraculum ex eventu auf die Schlacht am Granikos.⁷ Als die Arbeiter den Verlauf der Mauern Alexandriens auf dem Boden mit Mehl zeichneten, wurde dies auf den kommenden Reichtum der Stadt gedeutet.⁸ Daß während der Belagerung von Halikarnaß eine Schwalbe ihn weckte, sagte die Entdeckung eines Anschlags voraus,⁹ und daß beim Opfer vor der Belagerung von Gaza ein Vogel ein Steinchen auf des Königs Kopf fallen ließ, die mit Lebensgefahr für ihn verbundene Einnahme der Stadt.¹⁰ Tyros' Eroberung wurde ihm im Traum vorausgesagt (oben S. 11). Auch ein Wunder wie das Aufspringen von zwei Quellen, einer Wasser- und einer Ölquelle beim Oxusfluß, fand seine Deutung.¹¹

Stets war ein Seher da, um Zeichen zu deuten und die nötigen Opfer zu verrichten. Der vornehmste unter ihnen war Aristandros aus der berühmten Seherstadt Telmessos (Bd. I S. 515), der Alexanders besonderes Vertrauen genoß; es gab aber noch eine große Zahl anderer, von denen drei namhaft bekannt sind. Sie gaben Rat und verrichteten Sühnungen. Bei einem Gewitter opferte Alexander τοῖς φήνασι θεοῖς τὰ σημεῖα,¹² bei der Mondfinsternis vor der Schlacht bei Gaugamela der Selene, dem Helios und der Ge; Aristandros kündete, daß der Kampf in demselben Monat stattfinden würde, und sagte aus den Opfern einen glücklichen Ausgang voraus.¹³ Die Ermordung des Kleitos führten die Seher auf Dionysos' Zorn zurück, weil Alexan-

¹ Arr., Anab. I, 4, 5.

² Ebd. I, 11, 6.

³ Arr., Ind. XVIII, 11; vgl. Anab. VI, 3, 1; 19, 5. Vgl. V. Ehrenberg, Die Opfer Alexanders an der Indusmündung, Festschrift f. M. Winternitz, 1933, S. 287 ff.

⁴ Plut., Alex., 31.

⁵ Arr., Anab. IV, 4, 3.

⁶ Ebd. V, 28, 4.

⁷ Diod. XVII, 17, 6.

⁸ Arr., Anab. III, 2, 2.

⁹ Ebd. I, 25, 7.

¹⁰ Ebd. II, 26, 4; vgl. Curtius IV, 6, 10.

¹¹ Ebd. IV, 15, 8.

¹² Ebd. II, 3, 8.

¹³ Ebd. III, 7, 6.

der ihm zu opfern versäumt hätte, und sie veranlaßten ihn, diesem Gott zu opfern.¹

Die Anhänglichkeit Alexanders an die griechische Religion zeigen auch die reichen Gaben, die er den griechischen Göttern und Tempeln schenkte; doch, wie die Griechen zu tun pflegten, bewies auch er fremden Göttern, deren Land er betrat, seine Verehrung. So opferte er der Athena Magarsis in der kilikischen Stadt Magarsos und dem Amphilochos in Mallos.² Beide galten wohl als griechisch, aber auch sonst hat Alexander in der den Griechen geläufigen naiven Weise unbedenklich fremde Götter mit griechischen identifiziert. Für den Stadtgott von Tyros Melkart, den die Griechen Herakles nannten, zeigte er eine besondere Vorliebe und feierte ihn ganz in griechischer Weise (oben S. 11). In Ägypten opferte er den übrigen Göttern sowie dem Apis und veranstaltete ihnen zu Ehren einen gymnischen und musischen Agon.³ Daß er bei der Gründung von Alexandrien neben griechischen Göttern auch der ägyptischen Isis Tempel errichten wollte,⁴ entsprach dieser seiner Einstellung, zumal Isis den Griechen bekannt war und von ihnen verehrt wurde. Ebenso verhielt es sich mit dem Ammon in der großen Oase, dessen Orakel schon seit langem mit griechischen Weissagestätten konkurierte.

In den letzten Jahren seines Lebens ist aber ein Umschwung in der Haltung Alexanders unverkennbar. Als ihm die Bekanntschaft mit den Völkern Babyloniens und Persiens den tiefen Unterschied zwischen ihrer und der griechischen Religion und Kultur zum Bewußtsein brachte und der Gedanke in ihm reifte, die Stützen seiner Herrschaft nicht nur bei den Makedonen und Griechen zu suchen, war die natürliche Folge, daß er auch die religiösen Überlieferungen der Ostvölker pflegte. In Babylon fing er mit der Wiederherstellung des von Xerxes zerstörten Tempels des Bel an, die Weisungen der einheimischen Priester befolgend,⁵ sicherlich in der Absicht, sich als rechtmäßigen König von Babylon in der herkömmlichen Weise einzuführen. Bei dem großen Verbrüderungsfest in Opis wurden sowohl griechische Seher wie persische Mager zu der Spende herangezogen, die alle Anwesenden gleichzeitig unter Absingen eines Päans ausgossen.⁶

Berve hat einleuchtend bemerkt, daß nach dem J. 329/28 der vornehmste Seher Aristandros ausscheidet und daß die Mantik anscheinend stark zurücktritt; nach diesem Zeitpunkt werden Wunderzeichen und ihre Deutungen, von denen die Überlieferung der vorhergehenden Jahre strotzt, nur ganz gelegentlich erwähnt.⁷ Er führt dies mit Recht auf eine Veränderung in der Haltung Alexanders zurück. Dieser fühlte sich nicht nur als Grieche, sondern als Herrscher eines weiten Reiches, dessen Völkern er den ihnen im Reich gebührenden Platz zuweisen wollte, und zwar den Persern neben Makedonen und Griechen, was die Pflege ihrer besonderen religiösen Traditionen, deren Eigenart er kennengelernt hatte, notwendigerweise in sich schloß, wie er ja auch das persische Hofzeremoniell aufgenommen hatte. Zwar sagt Plutarch (75), daß der König in seinen letzten Tagen von der

¹ Ebd. IV, 9, 5.

² Ebd. II, 5, 9.

³ Ebd. III, 1, 5.

⁴ Ebd. III, 1, 4; vgl. V. Ehrenberg, Alexander und Ägypten, Beiheft 7 zum „Alten Orient“, 1926, S. 17 f.

⁵ Ebd. III, 16, 4; VII, 17, 2.

⁶ Ebd. VII, 11, 8.

⁷ Berve, a. a. O. I S. 91; vgl. II S. 62.

Furcht vor Vorzeichen und dem Göttlichen stark ergriffen und der Palast in Babylon von Opfer- und Reinigungspriestern sowie von Sehern voll gewesen sei. Die Nachricht ist jedoch recht allgemein gehalten, und was ihr zugrunde liegt, mag durch das Vorgefühl seiner beginnenden Krankheit hervorgerufen worden sein. Alexander konnte sich auch den babylonischen Sehern widersetzen, wie er es bei seinem zweiten Einzug in Babylon tat, als die chaldäischen Priester ihm den Tod weissagten, wenn er die Stadt beträte, er aber trotzdem auf dem Einzug bestand, dem Rat des Philosophen Anaxarchos folgend.¹

Alexander wandelte also in den alten, schon etwas ausgefahrenen Geleisen der traditionellen griechischen Religion, bis der Glaube an seinen Erfolg und seine Göttlichkeit ihn über religiöse Formen erhob, die er früher nach altem Herkommen beobachtet hatte.² Für die Zukunft hat alles dies kaum Folgen gehabt. Das Bleibende, was er geschaffen hat, ist vielmehr die Grundlegung des Königskultes gewesen, auf den wir unten (S. 146 ff.) im Zusammenhang mit dessen weiterer Entwicklung zurückkommen.

Es hieße Alexander Unrecht tun, den Abschnitt, der seine religiöse Haltung behandelt, ohne Erwähnung seiner Ideen von der Einheit der Menschheit abzuschließen, die auch für die allgemeine religiöse Entwicklung bedeutsam sind. Wohl bekannt ist, daß er die Perser neben die Griechen stellen wollte in der richtigen Einsicht, daß die Griechen zu wenig zahlreich waren, um allein den Bau des großen Reiches zu tragen. Man hat dies eine Utopie genannt, muß dann aber auch anerkennen, daß das Weltreich von Anfang an eine Chimäre war; denn der Begründungssatz ist unbestreitbar zutreffend. Gewöhnlich wird die Idee der Bruderschaft aller Menschen der stoischen Philosophie zugeschrieben; Tarn hat aber in einem beachtenswerten Aufsatz³ auf den Unterschied aufmerksam gemacht zwischen der stoischen Lehre, nach welcher Einheit und Eintracht durch die Weltordnung gegeben sind und nur zum Bewußtsein gebracht zu werden brauchen, und dem Glauben, daß sie nicht existieren, sondern erst von einem Herrscher zustande gebracht werden müßten; Eintracht (*ὁμόνοια*)⁴ wird immer mit dem Königtum verbunden. Während Aristoteles dem Alexander geraten hatte, die Griechen als Freunde, die Barbaren als Tiere und Pflanzen zu behandeln, spricht sein Schüler Theophrast es geradezu aus, daß alle Menschen einander vertraut und verwandt sind.⁵ Die Idee der Bruderschaft

¹ Diod. XVII, 112, 3.

² V. Ehrenberg a. (oben S. 12 A. 3) a. O. S. 296 f. und *Alexander and the Greeks*, 1938, Ch. 2, Pothos, führt die bei Arrian vorkommende Formel, *πῶς* ergriff ihn dies zu tun, auf Alexander selbst zurück und vergleicht damit den Glauben Caesars an seine Tyche und den Napoleons an seinen Stern; vgl. d. ens., *Alexander und Ägypten* S. 30 ff.

³ W. W. Tarn, *Alexander and the Unity of Mankind*, *Proceedings of the British Academy* XIX, 1933, S. 123 ff. Vgl. C. A. Robinson, jr., *Alexander the Great and the Barbarians*, *Classical Studies* to E. Capps, 1936, S. 298 ff. und *Hesperia*, Suppl.

VIII, 1949, S. 299 ff.; Max Mühl, *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1928. Tarn ist nicht ohne Widerspruch geblieben; s. H. Bengtson a. (oben S. 10 A. 1) a. O.; gegen die Einwände von M. H. Fisch, *Alexander and the Stoics*, *Amer. J. Philol.* LVIII, 1937, S. 59 ff. und 129 ff., die Antwort Tarns, ebd. LX, 1939, S. 41 ff.

⁴ Vgl. E. Skard, *Zwei religiös-politische Begriffe, Euergetes-Concordia*, *Norske Videnskaps Akad. Aftandlinger*, Oslo, 1931: 2.

⁵ Bei Porphyry, *de abst.* III, 25; vgl. Stoebaeus VII, 13, II p. 120 Wachsmuth.

aller Menschen muß also in der Zwischenzeit entstanden sein und auf einen Herrscher zurückgehen, der nur Alexander sein kann, von dem gesagt wird, daß er sich für den von der Gottheit gesandten gemeinsamen Ordner und Versöhner aller derjenigen hielt, die er nicht mit Waffengewalt zusammengebracht, sondern wie in einem Liebesbecher (κρατήρ φιλοπῆσιος) gemischt habe.¹ Die letzten Worte beziehen sich auf die großen Vermählungs- und Versöhnungsfeiern zu Susa und Opis, wo Alexander bei der Spende für die Eintracht und gemeinsame Herrschaft der Makedonen und der Perser betete. Seine Gedanken sollen weiter gegangen sein: die Oikumene sei das gemeinsame Vaterland aller, Verwandte seien die Guten, Feinde die Schlechten; nicht Kleidung oder Sitten scheiden Hellenentum und Barbarentum, sondern Tugend und Schlechtigkeit. Gewöhnlich meint man, daß solche Gedanken von der Philosophie entwickelt und dann Alexander zugeschrieben worden seien; es ist aber nicht einzusehen, warum ein Genie wie Alexander, der doch von philosophischer Bildung nicht ganz unberührt war, unter der Einwirkung seiner erweiterten Kenntnis der verschiedensten Völker wie des Wertes und der Bedeutung ihrer Sitten und Anschauungen und in der Einsicht von der Aussichtslosigkeit, das ungeheure Reich mit einer Handvoll Makedonen und Griechen zusammenzuhalten, nicht zu Gedanken des Zusammenschlusses der Völker gekommen sein sollte, die man philosophisch nennen kann. Jedenfalls haben solche Ideen sein Werk belebt. Seine Nachfolger sind anderen Ideen gefolgt, sie schlossen sich mehr an Aristoteles und die geläufige Vorstellung der Griechen von ihrer Überlegenheit und der Berechtigung ihrer Herrschaft über die Barbaren an. Aber nur eine Zeitlang haben sie eine Entwicklung aufhalten können, für die das Werk Alexanders den Weg gebahnt hatte: den gesteigerten Verkehr zwischen allen Völkern und die Vermischung ihrer Kulturen und Ideen, die in der Religion Synkretismus genannt wird.

2. Die politische Zersplitterung

Die Geschichte der Zeit der griechischen Weltherrschaft und ihrer Zerbröckelung ist eine außerordentlich bunte und wechselvolle auf allen Gebieten der menschlichen Betätigung. Im geistigen und religiösen Leben begegnen sich verschiedene, von innen und außen kommende Ideen und Strömungen, kreuzen sich, bekämpfen einander und verschmelzen miteinander. Das politische Geschehen wird bestimmt durch die Rivalität und die Kämpfe zwischen den drei Großmächten, einigen Mittelstaaten und den vielen Kleinstaaten, bis endlich Rom, wenn nicht Ruhe, so doch Unterordnung unter einen übermächtigen Willen erzwingt. Auch geographisch tritt etwas Ähnliches hervor. Wer nur oberflächlich mit der Geschichte der hellenistischen Staaten bekannt ist, denkt wohl unbewußt an die drei großen geographisch deutlich abgegrenzten Gebiete von Ägypten, Syrien mit den Nebenländern im Osten und Makedonien als die drei Herrschaftsgebiete der hellenistischen Großmächte. Das ist eine allzu bequeme Vereinfachung. In Wirklichkeit waren

¹ Plut., de fort. Alex. p. 329 C; vgl. 330 E f.

jene Herrschaftsgebiete ineinander geschoben, wechselten von Zeit zu Zeit beträchtlich, und zwischen ihnen lag als Zankapfel das alte Griechenland, wo die Könige rivalisierend ihren Einfluß vorherrschend zu machen strebten.

Ägypten besaß bis zur Schlacht bei den Jordanquellen (200) nicht nur Palästina, sondern lange Zeit (seit 272) auch die phönikische Küste und das westliche Kilikien; sogar die Hafenstadt Antiochias, Seleukia in Pierien, war im dritten syrischen Krieg (246–44) in ptolemäische Hände geraten und blieb es lange (bis 219). Die Städte an der Westküste Kleinasiens befanden sich seit 280 im Besitz der Ptolemäer, bis Antiochos II. sie im zweiten syrischen Krieg (259–55) wiedergewann; im dritten syrischen Krieg kehrten sie für eine Weile wieder unter die Herrschaft der Ptolemäer zurück, die sie bis zum Ende des dritten Jahrhunderts behielten. Der von Antigonos dem Einäugigen im J. 315/14 gegründete Bund der Inseln des Ägäischen Meeres trat im J. 286 unter ptolemäischen Schutz, welcher nach der Seeschlacht bei Kos (256) von der makedonischen Oberhoheit abgelöst wurde. Der Bund zerbröckelte aber, bis ums J. 200 Rhodos ihn wiederherstellte. Ägypten hatte Garnisonen an verschiedenen Stützpunkten wie Itanos auf Kreta, Thera, Methana an der Nordküste der argolischen Akte, das in Arsinoe umbenannt wurde. Es stand hinter allen Versuchen der griechischen Staaten, die makedonische Herrschaft abzuschütteln, obgleich es außer im Chremonideischen Kriege mehr hetzte als tatkräftig eingriff. Die Orientierung des frühen Ptolemäerreiches nach Griechenland und dem griechischen Kleinasien ist für seine Kultur und Geschichte sehr bedeutsam gewesen und sollte nie vergessen werden. Bezeichnend ist, daß sie mit der Erhebung des ägyptischen Nationalismus nach der Schlacht bei Raphia (217) aufhörte.

Wichtig und wohl zu beachten ist ferner, daß das Seleukidenreich große Teile Kleinasiens umfaßte. Von den Griechenstädten ist schon die Rede gewesen. Von der Nordküste war das Reich durch einige Mittel- und Kleinstaaten abgeschnitten: Pergamon, die mächtige Stadt Herakleia am Pontos, Bithynien, Kappadokien und Pontos, die beiden letzten von einheimischen Königen regiert; Pisidien im Süden war nicht bezwungen und hatte lokale Dynasten, die seit der Zeit kurz vor 200 um sich griffen. Fest in den Händen der Seleukiden befanden sich Phrygien am Hellespont, Lydien, das innere Karien, das südliche Großphrygien und das östliche Kilikien, durch welche Länder die große Straße von Antiochia nach Sardes führte. Das von kleinen Anfängen ausgehende pergamenische Reich wurde zum Hauptgegner der Seleukiden in Kleinasien. Nachdem Attalos I. die Galater besiegt hatte, wandte er sich gegen die durch Thronstreitigkeiten geschwächten Seleukiden, schlug Antiochos Hierax und beherrschte für einige Jahre (228–23) Kleinasien diesseits des Tauros. Was die Grenzen im Osten betrifft, so genügt es, an das Aufkommen des Partherreiches um 250 und die Katastrophe vom J. 129 zu erinnern, in der Antiochos VII. Sidetes gegen die Parther Schlacht und Leben verlor, wodurch der Verlust des Zweistromlandes besiegelt wurde. Die Auflösung des Seleukidenreiches zeigte sich auch darin, daß nicht nur die Juden, sondern auch arabische Stämme, die Nabatäer, Ituräer und manche kleine Länder wie Kommagene sich selbständig machten und ihre

Scheiks sich sogar zu Herren von griechischen Städten wie Emesa und Edessa aufwarfen, was die Orientalisierung stark befördern mußte.

Im Westen wurden nach der Schlacht bei Magnesia am Sipylos Pergamon und Rhodos mit den kleinasiatischen Teilen des Seleukidenreiches belohnt, und Pergamon griff auch nach Griechenland über, wo es seit 196 Ägina innehatte. Nach der Schlacht bei Pydna aber hatte der Mohr seine Schuldigkeit getan und konnte gehen; Rom knickte die Blüte von Rhodos durch die Errichtung des Freihafens auf Delos und behandelte Pergamon äußerst schlecht. Es war daher nur eine natürliche Konsequenz, daß Attalos III. sein Reich den Römern vermachte; dasselbe tat übrigens der letzte König von Bithynien im J. 74 und, wie ein Inschriftenfund gelehrt hat, Ptolemaios Physkon als König von Kyrene im J. 155, schließlich auch Ptolemaios Apion im J. 96. Das kennzeichnet am klarsten die Lage: Rom als Erbe der hellenistischen Königreiche.

Der ewige Hader zwischen den Staaten des griechischen Mutterlandes dauerte im 3. Jahrhundert an, und zwar schlimmer als je, weil er durch soziale Gegensätze und den Fluch kleiner Staaten, daß deren innere Parteigungen von auswärtigen Mächten benutzt werden, ihre eigenen Interessen zu fördern, geschürt wurde. Darin haben die Bundesstaaten, die oft als eine reife Frucht griechischer Staatsbildung begrüßt werden, keine Änderung zu schaffen vermocht. Der brutale und raublustige Ätolische Bund beherrschte im 3. Jahrhundert Zentralgriechenland und griff weit darüber hinaus, stieß aber schließlich mit dem Achäischen Bund im nördlichen Peloponnes zusammen. Die von Aratos geleitete Politik dieses Bundes ging darauf aus, Griechenland von der makedonischen Herrschaft zu lösen, was mit der Befreiung Korinths im J. 243 auch in der Hauptsache gelang. Inzwischen erwuchs jedoch in dem von Kleomenes III. energisch reorganisierten Sparta diesem Bunde ein so übermächtiger Gegner, daß Aratos unter Verleugnung seines Lebenswerkes dem Makedonenkönig Antigonos Dosem zu Hilfe rufen mußte. Kleomenes III. wurde bei Sellasia besiegt (222), die Unruhen aber setzten sich in noch schlimmerem Ausmaße fort. Die Lage wird vortrefflich in der oft zitierten Rede des ätolischen Staatsmannes Agelaos bei den Friedensverhandlungen zu Naupaktos im J. 217 geschildert.¹ Die Griechen sollten nie gegeneinander Krieg führen, sagte er, sondern den Göttern großen Dank wissen, wenn alle einig und einander die Hände reichend wie Leute, die einen Strom durchwaten, die Angriffe der Barbaren abwehren und sich selbst und ihre Städte retten könnten. Schließlich wies er auf die Wolke hin, die im Westen aufstiege, und prophezeite, daß, wenn sie sich über die Griechen entlode, die Kriegsspiele, die sie jetzt aufführten, einen solchen Ausgang nehmen würden, daß sie die Götter bitten würden, es möge ihnen frei stehen, Krieg zu führen und Frieden zu schließen, wenn sie wollten, und überhaupt über ihre eigenen Zwiste selbst entscheiden zu dürfen. Die Prophezeiung ist in Erfüllung gegangen; die Griechen haben gerade das Gegenteil von dem, was Agelaos verlangte, getan. Weder die inneren noch die äußeren Unruhen hörten auf; man erinnere sich an die Tyrannen Spartas, Machanidas und Nabis; gegen letzteren mußten die Römer unter dem

¹ Polyb. V, 104.

2 H. d. A. V 2, 2

Philhellenen Flamininus eingreifen zu einer Zeit, als sie Makedonien besiegt und Griechenland an den Isthmien des J. 196 feierlich für frei erklärt hatten. Weit wichtiger als diese endlosen Wirren, die schließlich zur Zerstörung Korinths (146) und zur Eingliederung Griechenlands außer den freien Städten in die römische Provinz Makedonien führten, sind für uns jedoch die inneren Zustände in Hellas, die nicht minder trostlos waren. Darauf wird unten (S. 40 ff.) zurückzukommen sein.

Gleich zu Anfang ihrer Stabilisierung wurde die hellenistische Welt von einem großen Unglück betroffen, das nie gutgemacht wurde und daher für die Zukunft entscheidend blieb, dem Einbruch der Kelten in den siebziger Jahren des 3. Jahrhunderts. Das von Philipp verheißungsvoll begonnene Werk der Einigung der Balkanhalbinsel unter makedonischer Führung und ihrer Erschließung für die griechische Kultur ward zunichte gemacht und die Länder in die Barbarei zurückgeworfen. Erst Jahrhunderte später haben die Römer die Organisations- und Kulturarbeit wieder aufgenommen; die Folgen zeigen sich darin, daß die Sprachgrenze zwischen Griechisch und Lateinisch weit südlich, nämlich über Üsküb und Stobi, verlief. Ein Teil der Kelten setzte nach Kleinasien über, ließ sich in dessen inneren Gebieten nieder und wurde für ein Jahrhundert der Herd ständiger Unruhen, bis es den Pergamenern gelang, die wilden Nachbarn zu bezwingen. Auf die Dauer sind die Kelten in Kleinasien mehr orientalisiert als hellenisiert worden. Das Reich des Lysimachos, das kurz vorher sein Haupt verloren hatte, wurde vom Ansturm der Horden ausgelilgt; auf seinem europäischen Gebiet entstand der keltische Räuberstaat von Tylis. Damit war der Ansatz zu einer Staatsbildung abgeschnitten, deren Lebenskraft eine ferne Zukunft beweisen sollte, die Errichtung nämlich eines Reiches, dessen Mittelpunkt, an dem Wasserweg zwischen dem Schwarzen und dem Ägäischen Meere gelegen, Europa mit Asien verbinden konnte. Erst die Genialität Konstantins hat diese Idee klar geschaut und in der langen Geschichte des byzantinischen Reichs hat sie ihre Tragfähigkeit erwiesen.¹

Zur gleichen Zeit verloren die Griechen im Westen die letzte Aussicht sich zu behaupten; das Mißlingen des Unternehmens des Pyrrhos lieferte sie endgültig der römischen Expansion aus. So beginnt die hellenistische Zeit mit einem Zurückweichen der Griechen im Norden und Westen, sie werden auf den Weg nach Osten beschränkt, den Alexander ihnen gewiesen hatte. Dies hat das Gesicht der hellenistischen Welt und ihrer Kultur entscheidend bestimmt.

3. Die griechische Einheit

a) Verkehr, Umsiedlung, Auswanderung. Die Kriege der Griechen untereinander waren Familienzwise, die keineswegs den lebhaften Verkehr zwischen den Familienmitgliedern unterbanden. Im Gegenteil steigerten sich seit dem Anfang der hellenistischen Zeit Verkehr und Kommunikation der griechi-

¹ Ed. Meyer hat das gesehen, Blüte und Niedergang des Hellenismus in Kleinasien, 1925, S. 62 A. 1 „Es war für die Geschichte

des Hellenismus ein schweres Verhängnis, daß dieses Reich (d. h. des Lysimachos) nicht von Bestand gewesen ist.“

schen Bevölkerung in einem bisher nicht dagewesenen, ja nicht einmal geahnten Ausmaße. Zwischen den Kleinstaaten des Mutterlandes und Kleinasiens wurden die Beziehungen der Bürger zueinander intimer und lebhafter. Die Verleihung der Proxenie mit den sie begleitenden Privilegien wurde immer gewöhnlicher, dazu kam die häufige Erteilung des Ehrenbürgerrechts, wodurch der Geehrte ein potentiellcs Bürgerrecht erhielt, das er durch Übersiedeln in die verleihende Stadt ausnützen konnte. Diese Rechte wurden nicht selten kollektiv, d. h. an alle Bürger zweier oder mehrerer Städte, verliehen.¹ Ferner wurde die Schlichtung von Zwisten zwischen zwei Städten durch von auswärts berufene Schiedsrichter durchaus üblich, und noch üblicher die Übertragung der richterlichen Tätigkeit an angesehene Männer, die man aus einer anderen Stadt heranzog.² So knüpften sich unter Mitwirkung des gesteigerten Verkehrs immer engere Bande zwischen den Bürgern der verschiedenen Stadtstaaten.

Noch größer und bedeutungsvoller aber war die Auswanderung nach dem Osten, die Ausbreitung der Griechen über die Länder, zu deren Herren Alexanders Eroberungen sie gemacht hatten. Die Herrscher waren Makedonen, nicht Griechen. Der Unterschied bedeutete aber wenig, denn die Makedonen hatten sich griechische Sprache, griechische Technik, auch Verwaltungstechnik, und griechische Kultur ganz angeeignet; den Eingeborenen standen Griechen und Makedonen daher als eine, die herrschende Klasse, gegenüber. Die Könige brauchten Soldaten, weil ihre Herrschaft speergewonnen war und mit Waffengewalt aufrechterhalten, verteidigt oder erweitert werden mußte. Sie brauchten des weiteren Beamte, um die Riesenaufgabe zu bewältigen, die unterworfenen Gebiete für ihre Zwecke zu verwalten und nutzbar zu machen, eine Aufgabe, die nicht nur wegen der Ausdehnung der Länderkomplexe und der Masse der Bevölkerung außerordentlich schwierig war, sondern auch weil man mit althergebrachten, verwickelten und den Griechen wenig bekannten Voraussetzungen und Zuständen in den eroberten Ländern rechnen mußte. Die griechische Gewandtheit und Findigkeit leistete hierbei Großes, das in dem Aufbau eines wirksamen Verwaltungsapparates seine Krönung fand. Die fein entwickelte athenische Verwaltung wird wohl ebenso wie die attische Kanzleisprache die Grundlage abgegeben haben; man erinnere sich, daß schon ums J. 360 der landflüchtige athenische Finanzmann Kallistratos König Philipp bei seinen Verwaltungsreformen behilflich gewesen war.

Außer Soldaten und Beamten brauchten die hellenistischen Herrscher eine große Zahl von Technikern (in der antiken Bedeutung des Wortes *τεχνῖται*) für die verschiedensten Aufgaben sowohl im militärischen wie im zivilen Leben: Ingenieure, Architekten, Künstler, Ärzte, Schulmeister und viele andere. Sie wurden von den Königen und ihren Beratern herbeigerufen. Hinzu trat die große, nur zu ahnende Zahl von Leuten, die auf eigene Faust und mit eigenem Risiko nach dem Osten zogen, um ihr Glück in den neu

¹ Bemerkenswert und nicht vereinzelt sind die vielen Isopolitie- oder gar Sympolitie-Urkunden aus Milet und die massenhafte Aufnahme von Neubürgern, bes.

Kretern, über tausend Seelen, Milet I: 3, S. 173 ff.

² Übersicht bei Tarn, Hell. Civ. S. 73 ff.

erschlossenen Ländern zu machen, Händler, Handwerker, Mitglieder der freien Berufe bis zu reinen Abenteurern. Ein Strom von griechischen Auswanderern ergoß sich über den von Griechen beherrschten Osten.

Die Auswanderer kamen aus allen Gegenden, wo Griechen seit alters seßhaft waren. Man hat gemeint, daß wenigstens ein großer Teil von ihnen Metöken gewesen seien, d. h. Leute, die gewissermaßen staatenlos waren, weil sie, in einer anderen Stadt als ihrer Geburtsstadt wohnhaft, des vollen Bürgerrechts entbehrten und daher sich leichter den Zuständen in den Monarchien, vor allem dem Mangel an voller politischer Freiheit im griechischen Sinn, anbequemen konnten. Dies ist sehr wohl möglich bei der großen Rolle, welche die Metöken stets im Erwerbsleben gespielt haben, wie uns besonders aus Athen wohlbekannt ist. Zu ihnen gesellten sich Leute, die an ein Wanderleben gewohnt waren, wie Händler, Schiffer und Techniker. All dies hat sicher eine große Bedeutung gehabt und sich in der hellenistischen Zeit in gesteigertem Maße ausgewirkt, aber auch Polisbürger, die aus ihren Vaterstädten auszogen, fügten sich bald, vom Heimatboden losgerissen, in die neuen Verhältnisse ein. Was schließlich die Söldner betrifft, so war es schon früher eine gewöhnliche Erscheinung gewesen, daß sie in Scharen umherzogen, bis sie irgendwo eine Beschäftigung fanden.

b) Die Sprache. Die Auswanderer nahmen ihre griechische Sprache, die jetzt auch im Osten verbreitet und zur Amtssprache wurde, ihre griechische Lebensweise und ihre griechischen Vorstellungen mit, eine bunt gemischte Gesellschaft, aus allen griechisch sprechenden Gegenden herstammend. In der ersten Zeit haben sie wohl ihren heimatlichen Dialekt beibehalten – die Frauen aus Syrakus bei Theokrit sprechen dorisch –, nichts ist aber so geeignet, dialektische Eigentümlichkeiten abzuschleifen als die Mischung von Leuten, die verschiedene Dialekte sprechen. Ihr ständiger Verkehr miteinander führt einen Ausgleich herbei unter Abwerfung der alten Eigentümlichkeiten; die Sprache wird auf einen Generalnenner gebracht. So entstand eine gemeinsame hellenistische Sprache, die κοινή, der klarste und deutlichste Ausdruck der Vereinheitlichung der griechischen Welt in der hellenistischen Zeit. „Ohne die Weltsprache würde die Weltreligion eine historische Unmöglichkeit gewesen sein. Durch die Weltsprache wurden der Weltreligion die Wege geebnet von ihrer semitischen Heimat in die nicht-semitische Welt des Mittelmeerbeckens“.¹ Die Koine ist in solchem Maße vorherrschend geworden, daß die allermeisten der heutigen griechischen Dialekte durch spätere Differenzierung aus ihr hervorgegangen sind. Die Grundlage der Koine war das Attische, wodurch die führende Stellung Athens im Geistesleben des griechischen Volkes aufs deutlichste beleuchtet wird; daneben findet sich ein ziemlich starker ionischer Einschlag, der von der Bedeutung des ionischen Elements in dem Völkergemisch zeugt. Ebenso

¹ A. Deißmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, N. Jahrb. f. klass. Alt. XI, 1903, S. 161 ff., ein Aufsatz, in dem der Verf. zeigt, daß die Septuaginta nicht nur ein Dokument, sondern auch ein Faktor der Hellenisierung war.

Ders., Licht vom Osten, 1908, 4. Aufl. 1923, hat das Verständnis dafür angebahnt, daß das sogenannte Judengriechisch nicht existiert hat, sondern nur die Koine der Zeit ist.

kennzeichnet es die militärische Bedeutung der Dorer, daß dorische Wörter hauptsächlich in der Militärsprache begegnen. Der Ansatz zur Ausbildung einer dorischen Koine, der in den Schriften des Archimedes und in gewissen Inschriften sich findet, wurde durch das Ausscheiden der Westgriechen aus dem hellenistischen Machtbereich und die zunehmende Bedeutungslosigkeit des Peloponnes abgeschnitten.

Die Bedeutung der Schule für die Entstehung der Koine verdient besonders betont zu werden. Zwar kennen wir den Elementarunterricht wenig, doch besitzen wir Schreibübungen und Schulhefte, die eine merkwürdige Beständigkeit zeigen, und wissen, wie verbreitet die Kunst zu lesen und zu schreiben selbst in den unteren Schichten war. Wenn die Schulungen aus Familien, die verschiedene Dialekte sprachen, kamen, war die Schule ein wirksames Instrument, um die sprachlichen Sonderzüge abzuschleifen. Für die Oberklasse wurde die sprachliche Erziehung in den Gymnasien, auf deren Bedeutung wir noch öfter zurückkommen werden, fortgesetzt durch das Lesen der klassischen Schriftsteller und den Unterricht in der Rhetorik. So wurde es ermöglicht, gut griechisch zu lernen, wie man denn sogar im entlegenen Susa formal gewandte Gedichte zu schreiben verstand. Es ist ferner zu bemerken, daß das Publikum nicht wie in der Blütezeit Athens ein zuhörendes, sondern ein lesendes war. Auf dem Einfluß der Schule wird es wenigstens z. T. auch beruhen, daß die Koine fast nichts aus den Eingeborenen Sprachen aufgenommen hat, obgleich das sehr nahe zu liegen scheint, da die Griechen für die eigentümlichen Verhältnisse der Länder, in denen sie wohnten und wirkten, entsprechende Bezeichnungen brauchten. Es ist dieses Fehlen ein Zeichen der überlegenen, ablehnenden Haltung der Griechen gegenüber den Eingeborenen, zugleich aber ein Beweis der wunderbaren Anpassungsfähigkeit der griechischen Sprache, die sich im Schaffen der nötigen neuen Fachausdrücke bekundet. Zu diesem Ergebnis trug die schon von Anfang an gut und fein ausgebildete attische Kanzlei- und Bürosprache wesentlich bei. Von ihrer Macht zeugt es, daß Dekrete über die ganze hellenistische Welt hin in dieselbe, in Athen vorgebildete Form gegossen wurden. Auch dadurch ist die Vormachtstellung des Attischen bei Herausbildung der Koine unterstützt worden. Oft wird die Sprache der hellenistischen Schriftsteller, z. B. des Polybios, farb- und glanzlos oder papiern genannt, bis zu einem gewissen Grade mit Recht. Warum sie aber dieses Gepräge trägt, wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß sie nicht mehr aus der lebendigen Umgangssprache Nahrung zog, sondern in der Schule eingepaukt wurde, daß sie von der Kanzleisprache beeinflusst und für ein lesendes Publikum geschrieben war, und wenn man des weiteren berücksichtigt, daß die technischen Interessen, auf die noch zurückzukommen ist, eine präzise Ausdrucksweise ohne Nebenassoziationen verlangten.

c) **Die sozialen Lebensformen.** Die Griechen nahmen auch ihre Lebensformen mit, die in der Polis wurzelten, deren Einrichtungen mit Volksversammlung, Rat, gewählten Beamten, Beschlüssen usw. viele private Vereine nachbildeten. Auch die Polis wanderte aus, neue Städte wurden

geschaffen.¹ Der Unterschied zwischen dem Ptolemäerreich, in dem nur zwei Griechenstädte, Alexandrien und Ptolemais, gegründet wurden, und dem Seleukidenreich, das mit einem Netz von Griechenstädten überzogen wurde – die Attaliden scheinen eine mittlere Linie innegehalten zu haben –, ist oft hervorgehoben worden, vielleicht zu stark. Die Griechenstädte des Seleukidenreichs² waren dem König untergeordnet, der ihnen einen *ἐπιστάτης* bestellte, welcher, wenn auch seine Befugnisse unsicher sind, jedenfalls die Interessen des Königs vertrat; daß es selten zu Reibungen kam, beruhte auf dem gemeinsamen Interesse, sich gegen die Eingeborenenbevölkerung zu behaupten; dieses kettete die Städte an das Königtum, das allein die dafür nötige Macht besaß. Im übrigen gab es zahlreiche Zwischenformen: Ortschaften, die nicht im technischen Sinn Städte waren, aber eine ähnliche Organisation, auch Rat und Beamte, besaßen, die *κατοικίαι*, wie sie im Seleukidenreiche meistens heißen, oder die *πολιτεύματα*, die in Ägypten verbreitet waren. Der Unterschied war in Wirklichkeit kaum so groß wie in der Theorie; auch in den Ortschaften konnten die Griechen sich in gewohnter Weise betätigen, selbstverständlich nach dem Maß ihrer schwächeren Kräfte, was zweifellos einen Unterschied machte.

Die hellenistische Zeit war die Blütezeit des Vereinswesens. Vereine aller Art schossen auf wie Pilze nach einem Herbstregen. Viele von ihnen waren religiös und scharten sich um den Kult irgendeiner Gottheit, die meisten hatten wenigstens ein kultisches Gewand, wenn auch ihr Zweck mehr oder weniger ausgesprochen gesellschaftlich war; wir kommen auf sie zurück (S. 111f.). Auch diese Vereine bildeten gewohnte Formen nach und ließen ihre Mitglieder sich in einer den Griechen lieb gewordenen Weise betätigen.

Von ganz besonderer Bedeutung waren die Gymnasien, die hier nur kurz berührt werden können; wir müssen sie ausführlicher besprechen (S. 58 ff.). Wohin Griechen kamen, errichteten sie Gymnasien, in den Dörfern Ägyptens, in Babylon, in Susa usw. Diese waren die Hüter des Griechentums in den fremden Ländern, sie erzogen die Jungen zu griechischer Denkart und griechischen Lebensformen. Das Schulwesen ist die größte Schöpfung des Hellenismus auf dem Gebiet der Kultur gewesen, hat aber bisher leider keine seinem außerordentlichen Gewicht entsprechende zusammenfassende Darstellung gefunden.³ Das Gymnasium war so recht das Wahrzeichen des Griechentums, das die Griechen von den Eingeborenen unterschied. Es handelte sich dabei nicht nur um die literarische Bildung, weit offener trat der Gegensatz in den Leibesübungen hervor, die immer den Mittelpunkt der griechischen Gymnasienerziehung bildeten, den Orientalen aber fremd

¹ W. Tschernikower, Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Großen bis auf die Römerzeit, Philol. Suppl. XIX: 1, 1927.

² Vgl. E. Bickerman, Institutions des Séleucides, 1938, S. 145 f.

³ Sehr verdienstlich ist E. Ziebarth, Aus dem griechischen Schulwesen, 1908, 1914, behandelt aber im wesentlichen nur Griechenland und Kleinasien; auch ist neues Material hinzugekommen. Für die Verbreitung der Gymnasien siehe die Liste

in PW. VII, S. 2004 ff. Im übrigen kann auf die Bemerkungen bei Rostovtzeff, Hell. World S. 1059 f. mit Anmerkungen, verwiesen werden; für Ägypten Mittelwilcken, Grundzüge der Papyruskunde I S. 138 ff., und der erhellende Aufsatz von Claire Préaux, Lettres privées grecques de l'Égypte relatives à l'éducation, Revue belge de philologie et d'histoire VIII, 1929, S. 757 ff. Ich muß wiederholt hierauf zurückkommen; siehe S. 33 und S. 58 ff.

waren, besonders wegen der gymnastischen Nacktheit, die ihnen widerstrebt. Man erinnere sich, welche Entrüstung es bei den altgläubigen Juden erweckte, als vor dem Makkabäeraufstand beschnittene Judenjünglinge in gymnastischer Nacktheit Leibesübungen unter den Mauern Jerusalems trieben. Die Gymnasien lockten nämlich diejenigen Kreise der Eingeborenen an, die nach Stellung und Vermögen auf ein Aufsteigen in die herrschende Schicht hoffen konnten. Das Gymnasium war dazu die Eingangspforte. Leider ist nichts über Bestimmungen bezüglich der Aufnahme bekannt, in pergamenischen Inschriften heißt es *οἱ ἐγκριθέντες ἐκ τῶν παίδων εἰς τοὺς ἐφήβους*; sicher jedoch ist, daß die Gymnasien ausschließlich Männern griechischer Bildung, nicht aber nur solchen griechischer Herkunft offenstanden. Sie waren der eigentliche Herd der Hellenisierung und konnten es bleiben, weil sie nichts von ihrem griechischen Wesen aufgaben. In dieser Zeit standen auch militärische Übungen auf ihrem Programm. Zufälligerweise hat das Bruchstück einer Inschrift aus Babylon Angaben darüber bewahrt.¹ In den Griechenstädten werden sie oft erwähnt und sie werden nirgends gefehlt haben, weil militärische Ausbildung notwendig war. Die Gymnasialjugend in Ägypten setzte sich zum großen Teil aus Söhnen der zum Heeresdienst verpflichteten Kleruchen zusammen; auch scheint eine Verbindung zwischen den Gymnasien und dem Heer bestanden zu haben, so daß die Gymnasien als Vorbereitungsstätten zum Heeresdienst dienten. Nicht viel anders kann es im Seleukidenreich gewesen sein, dessen Griechenstädte gegebenenfalls Heeresdienst zu leisten hatten.

Aus Griechenland und Kleinasien kennen wir Vereine² der *ἀλειφόμενοι*, der *νέοι* und der *πρεσβύτεροι*, welche u. a. Ehrendekrete ausstellten. Auch in Ägypten finden sich Vereine wie die letzteren, die man vielleicht mit einem modernen Ausdruck „die alten Herren“ nennen könnte. Die Gymnasien waren die Sammelpunkte aller, die griechische Erziehung genossen hatten, *οἱ ἐκ τοῦ γυμνασίου*. Sie bildeten organisierte und von der Regierung anerkannte Vereine, hatten das Recht, Eigentum, Geld, Bauten und Land zu besitzen. An ihrer Spitze stand der Gymnasiarch, dessen kostspieliges Amt eine Leiturgie war, während der Unterricht von anderen Männern, in Athen von den Kosmeten, geleitet wurde. Innerhalb der *ἐκ τοῦ γυμνασίου* gab es untergeordnete Verbände verschiedener Art, z. B. die sog. *αἰρέσεις*, welche aus Schülern bestanden, die zu gleicher Zeit das Gymnasium durchgemacht hatten. Das Gymnasium blieb der soziale Mittelpunkt der Griechen, auch wenn sie reiferen Alters waren; man hat es mit gewissem Recht ein Klubhaus genannt. Die Griechen wußten seine Bedeutung zu schätzen, nicht zum wenigsten, weil ihre herrschende Stellung durch die Zugehörigkeit zu einem Gymnasium sichtbar vor Augen geführt wurde. Sie haben, ihre Gymnasien zu erhalten, große Opfer an Besitz und Zeit gebracht.

Eine andere charakteristische Erscheinung des griechischen Lebens, welche die Griechen überallhin mitbrachten, kann nur kurz berührt werden, die Schauspiele. In Babylon sind die Ruinen eines Theaters entdeckt worden,

¹ Klio IX, 1909, S. 352 f., Arch. Anz. 1941, S. 816 ff., aus der Partherzeit, 109 v. Chr.

² F. Poland, Vereinswesen S. 89 ff. und die Verzeichnisse S. 614 ff.

das vor 150 v. Chr. erbaut ist. In Ägypten wurde wahrscheinlich von Ptolemaios II. einer der bekannten Vereine der dionysischen Techniten gestiftet und in nahe Verbindung mit dem Kult des Königs gesetzt. Diese Techniten führten nicht nur in Alexandrien, sondern auch in Ptolemais und wohl in anderen Städten des Landes Schauspiele auf. Wie weit das Schauspiel durch Possen und Mimen, von denen Papyri uns Proben geliefert haben, aus der Gunst des Publikums verdrängt wurde, kann man nur ahnen. Das Schauspiel zog auch Fremde in seinen Bannkreis: die Könige Ariarathes V. von Kappadokien und Nikomedes III. von Bithynien unterhielten lebhaft Beziehungen zu den dionysischen Techniten von Athen bzw. Argos, der Armenierkönig Artavasdes schrieb Tragödien. Unvergesslich ist, wie nach der Schlacht bei Carrhae ein griechischer Schauspieler bei der Aufführung einer Szene aus den Bakchen des Euripides dem Partherkönig das Haupt des geschlagenen Crassus brachte. Die Parther waren der griechischen Kultur im allgemeinen freundlich gesinnt, sie beließen den griechischen Städten ihre Stellung und Rechte, ihre Könige führten seit Mithradates I., dem wirklichen Begründer der Größe des Partherreiches in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, sogar den Beinamen „Philhellen“.

d) Verhältnis zu der eingeborenen Bevölkerung. Alexander der Große hatte die Absicht, die Griechen und Perser den Makedonen als Stützen seines Reiches gleichzustellen. Ob diese Absicht hätte verwirklicht und die Gleichstellung auf andere Völker des so viele verschiedene Rassen umschließenden Reiches hätte ausgedehnt werden können, sind Fragen, die nicht zu beantworten sind. Die Verwaltung Ägyptens hat Alexander jedenfalls zwei eingeborenen Männern anvertraut. Sein früher Tod vereitelte seine Pläne. Die Nachfolger schlugen den entgegengesetzten Weg ein. Ihr Land war speergewonnen, ihr Recht beruhte auf der Eroberung; sie gründeten ihre Herrschaft auf Macht, und Werkzeuge der Herrschaft waren ihre griechischen Soldaten und Beamten. So zeigen die hellenistischen Monarchien in deutlichem Gegensatz zu dem, was Alexander beabsichtigt hatte, eine herrschende Klasse der Griechen und eine beherrschte Klasse der Eingeborenenbevölkerung. Die Erhebung der Beherrschten in die herrschende Klasse wurde prinzipiell abgelehnt. Sie war im übrigen durch die völlig abhängige, an die Arbeit gebundene Stellung der Unterworfenen (das Prinzip der *δία* in Ägypten¹) schon an sich sehr erschwert. Es gibt eine Nachricht aus Ägypten, daß Strafe auf Mischehen gesetzt war. Die Bedrohung der Umbenennung oder falscher Angabe des Stammlandes mit Todesstrafe² wird wohl eher auf Ägypter gezielt haben, die sich für Griechen ausgaben, als auf Griechen; denn weder diese selbst noch die Regierung hatten ein Interesse daran, ob Griechen aus diesem oder jenem Ort stammten. Doch bei dem engen Zusammenleben halfen solche Maßnahmen auf die Dauer nicht. Selbstverständlich gab es Griechen in niedrigen, ärmlichen Verhältnissen, die auf ihr Griechentum wenig hielten; auch verbanden sich Griechen mit einheimischen Frauen, da es an griechischen Frauen mangelte, die weit seltener als die Männer in die Fremde zogen, so daß eine Blutmischung unvermeidlich war.

¹ Mitteis-Wilcken I: 1 S. 26 f.

² Rostovtzeff, *Hell. World* S. 1588 A. 21.

Mit der nationalistischen Erhebung nach der Schlacht bei Raphia, als Ägypter auch in die höheren Ämter eindringen, änderte sich die Lage vollends. Die Mischung der Bevölkerungselemente tritt handgreiflich in griechisch-ägyptischen Doppelnamen hervor, die in der Ptolemäerzeit beginnen und immer häufiger werden; charakteristisch auch, daß in einer und derselben Familie sowohl griechische wie ägyptische Namen vorkommen. Leider sind die Namen keineswegs ein untrügliches Zeugnis der Nationalität, da von Doppelnamen bald der eine, bald der andere weggelassen wurde. Im großen und ganzen bezeugen sie jedoch die zunehmende Vermischung,¹ die sich nicht nur sozial, wo ihr durch legale Maßnahmen entgegengewirkt wurde, sondern auch rassenmäßig auswirkte. Es entstand eine gräko-ägyptische Mischrasse, eine folgenreiche Erscheinung, die schwer greifbar, aber für die spätere Geschichte Ägyptens von grundlegender Bedeutung ist.²

Über das Seleukidenreich sind wir auch in dieser Hinsicht viel schlechter unterrichtet. Die Verhältnisse dort waren sicher nicht unähnlich, doch bei der lockeren Organisation für die Entstehung einer Mischung wohl eher noch günstiger als in Ägypten. Man könnte vermuten, daß die griechischen Städte auf Reinheit des Griechentums hielten, daß aber unter Umständen Ausnahmen gemacht werden mußten. Die Namen wurden gräzisiert, sogar diejenigen der jüdischen Hohenpriester, wie Jesus-Iason. Anders als in Ägypten wurde wenigstens die Oberschicht der syrischen und phönikischen Städte gräzisiert, sogar Könige wie Philokles von Sidon; Diotimos von Sidon siegte im späten 3. Jahrhundert bei den Nemeischen Spielen. Eine bemerkenswerte Verordnung ist erhalten, die zwar nicht von den Seleukiden, sondern von Ptolemaios II. während seiner Herrschaft über die Küste Syriens erlassen wurde: Konkubinen der griechischen Soldaten und der dort wohnenden Fremden aus dem Volk (λαοί) sollen nicht aufgegeben, d. h. nicht als Angehörige der λαοί, die ungerechterweise versklavt worden sind, behandelt werden.³ Man fragt sich, ob dies nicht eine Begünstigung der Mischungen anzeigt. Etwa um dieselbe Zeit wie in Ägypten, sicher von Antiochos IV. an, dringen Eingeborene auch in die höheren Verwaltungsstellen ein. Zugleich werden die Soldaten mehr aus Thrakern und Kleinasiaten als aus Griechen rekrutiert, was mit der Abnahme des Zuzugs von griechischen Einwanderern zusammenhängt; Hellas konnte wenig Menschen mehr abgeben. Die Griechen hielten auf ihr Griechentum, waren stolz darauf und konnten einheimisches Blut bis zu einem gewissen Grade assimilieren; auf die Dauer aber wirkte sich die Mischung doch aus. Inschriften von Dura-Europos aus den beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderten zeigen einige gemischte Familien, daneben griechische und eine Menge ungrische Namen. Für den Stolz, mit dem die Griechen auf die μῆτέλληνες heruntersahen,

¹ M. Lambertz, Doppelnamen in Ägypten, Glotta V, 1914, S. 99 ff.; Zur Doppelnamigkeit in Ägypten, Jahresbericht des Elisabeth-Gymnasiums in Wien, 1911, führt die Doppelnamigkeit teils auf Erwägungen religiöser Natur zurück, teils auf das Bestreben der Einheimischen, sich der herrschenden Rasse zu assimilieren.

² Eine wichtige Beleuchtung der Rassenmischung liefern die Ausführungen von F. Zucker, Doppelinschrift spätptolemäischer Zeit aus der Garnison von Hermupolis magna, Abh. Akad. Berlin, 1937: 6, S. 10 ff.

³ Rostovtzeff a. a. O. I S. 340 ff.

zeugen die Worte bei Plutarch, Crassus 31, die aus gut unterrichteter Quelle stammen.

In Kleinasien gab es, dank den zahlreichen griechischen Städten an der Küste, von denen viele wie besonders Milet seit alters eine starke Beimischung nicht-griechischen Blutes hatten, gute Voraussetzungen für eine Rassenmischung. Sie muß mit der unaufhaltsam vordringenden Hellenisierung Kleasiens zugenommen haben, wiewohl wenig darüber bekannt ist. Sardes z. B. hatte im 3. Jahrhundert seine althergebrachte Organisation, war aber im 2. Jahrhundert eine griechische Stadt, eine Veränderung, die kaum ohne die Aufnahme vieler Bürger lydischer Abstammung vor sich gegangen sein kann. Selge, das eine griechische Gründungssage für sich erfand, hatte viele pisidische, die lykischen Städte viele lykische Bürger, in Stratonikeia gab es karische Deme. Es ist bezeichnend, daß Aspendos asiatische Söldner gemischter Herkunft in seine Phylen aufnahm und Smyrna persischen Soldaten das Bürgerrecht verlieh. Im Inneren des Landes gründeten die Seleukiden viele Städte, die Attaliden befolgten eine mehr restriktive Politik und hielten die Städte strenger im Zaum. Ein besonderes Problem waren die Priesterstaaten. Die Seleukiden wandten sich in ihrem Kampf gegen den Feudalismus auch gegen diese; so ist Antiochia in Pisidien wahrscheinlich auf Land gegründet worden, das dem Tempel des Men Askaenos genommen war.

Die Geschichte lehrt, daß eine wenig zahlreiche erobernde Herrschicht immer dem Geschick erliegt, von der unterworfenen Bevölkerung aufgesaugt zu werden und sich mit ihr zu vermischen. So erging es auch den Griechen, aber erst im Verlauf mehrerer Jahrhunderte. Dank ihrer überlegenen Kultur, die eine Scheidewand zwischen ihnen und den Untertanen errichtete, dank ihrem Stolz auf ihre Überlegenheit haben sie sogar die Oberschicht der einheimischen Bevölkerung in gewissem Umfang hellenisieren und selbst ihr Griechentum lange bewahren können. Die Blutmischung und damit der Beginn der Aufsaugung war jedoch unvermeidlich; in der hellenistischen Zeit freilich sehen wir nur eben den Anfang. Auf religiösem Gebiete waren die Folgen besonders verhängnisvoll, weil die Griechen dem Anreiz der bodenständigen Religionen nur wenig entgegenzusetzen hatten. Was die immer steigende Zahl der Bastarde für die Ausbildung einer neuen Mentalität, welche die griechische untergrub, bedeutete, läßt sich nur vermuten. Wir müssen aber für den großen Umschwung in der Spätantike auch dies in Rechnung stellen.

e) Der technische Charakter der hellenistischen Zivilisation ist oft betont und besonders von Kaerst stark hervorgehoben worden. Die Beobachtung ist richtig; die Zeitumstände ließen technische Bedürfnisse in den Vordergrund treten. Besonders augenscheinlich wird das in der Kriegführung, wo schon Dionysios d. Ä. von Syrakus vorangegangen war. Es mag an den großen Wall erinnert werden, den Alexander durch den Ingenieur Diades aufschütten ließ, um Tyros zu nehmen, an die Entwicklung der Belagerungstechnik durch Demetrios Poliorketes, an die militär-technischen Schriftsteller, an den Bau immer größerer Kriegsschiffe. Dabei fiel auch

manches für den friedlichen Verkehr ab: die Handelsschiffe wurden größer, die Häfen ausgebaut und vergrößert, allen voran der berühmte Hafen von Alexandrien mit seinem Leuchtturm. Erfahrene Techniker waren auch nötig für die Anlage von neuen Städten. In Ägypten finden wir sie ferner bei den Deich- und Dammbauten tätig; hier ist vor allem das großartige Werk der Urbarmachung des Faijum zu erwähnen.

Die technische Seite des Lebens beschränkte sich nicht auf die Ingenieurkunst, technisch im weiteren Sinn waren auch Verwaltung und Geschäftsleben. Eine geordnete Verwaltung, wie sie die hellenistischen Könige schufen, am schärfsten durchgeführt durch die Ptolemäer, hatte geschulte und erfahrene Beamte nötig, um die Einzelheiten des ungeheuren und verwickelten Regierungsapparates zu beherrschen. Dasselbe Bedürfnis kehrt bei der Verwaltung von Ländereien, der ptolemäischen Monopole sowie der privaten Wirtschaft wieder. Alles dies gab Beschäftigung für viele Leute. Solche Berufe und der Dienst im Heer werden daher wohl die meisten Griechen in den hellenistischen Staaten beschäftigt haben.

Auch die Wissenschaft erhielt einen technischen Anstrich. Besonders klar tritt dies auf dem Gebiet der Naturwissenschaften in den großen Leistungen der Astronomie, der Geographie und der Medizin hervor, aber auch in der Philologie, der Katalogisierung der alexandrinischen Bibliothek, der Konstituierung der Texte. Die Spezialwissenschaften erlebten eine außerordentliche Blüte. Dem hat man entgegengehalten, daß die Synthese fehlte, und das ist richtig, doch sollte die frühhellenistische Wissenschaft dafür nicht gescholten werden. Wissenschaftliche Arbeit hat ihre Perioden. Nach dem allumfassenden Systembau des 4. Jahrhunderts, wo mit kühner Hand die großen Linien gezogen wurden, war eine Verifizierung und Intensivierung durch Arbeiten in Spezialfächern durchaus nötig, wie es ähnlich auch in der Neuzeit geschehen ist. Das Unglück war, daß die Kraft der antiken Wissenschaft erlahmte, bevor die Zeit für eine neue Synthese des Erarbeiteten reif wurde. Die Menschheit aber verlangte nach einer solchen und suchte, was die Wissenschaft nicht mehr zu geben vermochte, in der Religion. Die Astrologie trat an die Stelle der Astronomie als ihr Erbe.

Der bitter sarkastische Timon hat die Gelehrten des Museion Masthühner in einem Käfig genannt; er deutete damit auf den wunden Punkt. Wenn nämlich der König ihnen seine Vergünstigungen, die es ihnen ermöglichten, sich der Wissenschaft zu widmen, entzog, war es um ihre Wissenschaft getan. Und so ist es gekommen. Ähnlich war auch die Lage der gesamten Technik, die in der frühhellenistischen Zeit einen so mächtigen Aufschwung nahm. Als Land und Leute verarmt waren, hatte man keinen Bedarf mehr für sie. Dazu aber kam es weithin durch Mißregiment, unglückliche Kriege, Aufstände in der späthellenistischen Zeit.

Die frühhellenistische Zeit ist vom Glauben an den Erfolg, von einem Fortschrittsoptimismus könnte man wohl mit einem modernen Worte sagen, durchweht. Wie ein herrliches Symbol dieses unaufhaltsamen Vorwärtsdrängens wirkt die Nike von Samothrake. „Es ist überhaupt die hellenische, zumal attische Sophrosyne in den ersten Generationen des Hellenismus in eine Sucht nach dem Maßlosen, Überraschenden, Paradoxen umgeschla-

gen.¹ Die Generäle gewannen Reiche, die Beamten ertragreiche Stellungen, die Kaufleute große Vermögen. Ein jeder lebte und wirkte in seinem Beruf oder Geschäft, er widmete ihm seine ganze Kraft und alle seine Gedanken, so daß er wenig für anderes übrig hatte; die Zeit war durchaus materialistisch eingestellt. Es kam aber eine Periode, als nämlich die Verhältnisse sich soweit stabilisiert hatten, daß weniger Platz für neue Aktivität als für Routine übrig blieb, in der begann die Waagschale sich nach der anderen Seite zu neigen. Die Regierungen verfaulten, innere und äußere Unruhen legten die Staatsmacht lahm, die herrschende Griechenschicht wurde demoralisiert, ihre Untertanen drängten sich vor. Mit der Verbreitung der Bildung ging das Entstehen von Massen Halbgebildeter Hand in Hand, sagt Tarn bitter, aber nicht ohne Recht; es ist die Kehrseite des großartigen Schulwesens, das vom Alten zehrte und dem kein lebendiger Geist mehr innewohnte. Der labile Grund, auf dem der Hellenismus in den Außenländern aufgebaut war, wurde unterhöhlt und begann zu wanken. Über allem aber lag der lähmende Schatten der römischen Übermacht. Wieder wirkt es symbolisch, daß der durch die Windungen der Schlangen erstickte Laokoon den letzten Jahrzehnten der hellenistischen Zeit angehört. Der Optimismus des Frühhellenismus wich einer Resignation, der Wirkungsdrang orientalischer Passivität. Die intellektuellen, berufsmäßigen und wirtschaftlichen Interessen, die den Frühhellenismus beherrschten, traten in den Hintergrund, und statt ihrer machten sich die religiösen immer stärker fühlbar, wie es in Zeiten der Not zu gehen pflegt.

f) Die religiöse Haltung beim Eintritt in die hellenistische Zeit.² Im Vorausgehenden haben wir schon die sozialen Voraussetzungen für den religiösen Umschwung in der späthellenistischen Zeit berührt; hier sollen noch einige Worte in größter Allgemeinheit über die in sozialen Verhältnissen begründeten religiösen Voraussetzungen, unter denen die Griechen in die neue Zeit, die neue Welt, eintraten, angefügt werden. Die alte religiöse Haltung der griechischen Polis war die einer kollektiven Frömmigkeit gewesen; die Bürger waren durch die Gemeinschaft der Bürgergemeinde mit ihren Göttern und deren Verehrung verbunden. Das Hervortreten des Individualismus in der Sophistenzeit hatte diese kollektive Frömmigkeit geschwächt und der Individualismus sich auch in der Religion bemerklich gemacht, aber nur in Einzelheiten (Bd. I S. 760 ff.). Die Götterverehrung der Polis blieb äußerlich beim Alten, während der innere Geist, den wir die kollektive Frömmigkeit nannten, immer mehr schwand. Die Griechen, die in ferne, weite Länder hinauszogen und dort Wohnsitze fanden, nahmen ihre Götter mit, und zwar die großen, überall verehrten Götter, zuweilen auch die heimischen Bräuche;³ die ortsgebundenen Kleingötter und Heroen jedoch, die in der schlichten Frömmigkeit des Volkes einen so großen Raum

¹ Wilamowitz, G. d. H. II S. 292 A. 1.

² K. Latte, Religiöse Strömungen in der Frühzeit des Hellenismus, Die Antike I, 1925, S. 146 ff.; W. Schubart, Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus, Der alte Orient XXXV: 2, 1937.

³ Kallimachos läßt z. B. den Athener Polilis das Choenfest in Alexandrien feiern, das freilich eins der populärsten war; Kallim. fr. 8 Pfeiffer; der Name Athen. XI p. 477 C. Siehe weiter unten S. 33 A. 2.

einnahmen, mußten daheim bleiben. Die neugegründeten Städte und Siedlungen in der Fremde wurden mit dem üblichen Apparat von Kulte und Tempeln ausgestattet. Aber aus verschiedenen Gegenden waren die Bürger einer neuen Stadt oder die Siedler eines Ortes gekommen, daher fehlte ihnen die Grundbedingung der Polisreligion, das Verwachsensein des einzelnen mit den Göttern seiner Stadt, denn eine solche enge Verbundenheit ist Ergebnis eines langen und engen Zusammenlebens von Menschen und Göttern, das erst die Überlieferung von Jahrhunderten befestigt. Übrig blieben nur die Routine des Kultes und die von der Dichtung und bildenden Kunst geschaffenen Vorstellungen von den großen Griechengöttern. Für den Individualismus war in der neuen Umgebung die Bahn noch freier als vorher. Der Mensch konnte sich bei seiner auf technische Tätigkeit und materielle Erfolge gerichteten, rastlosen Geschäftigkeit in der frühhellenistischen Zeit damit begnügen, dem üblichen Kult der Gemeinschaft, in der er lebte, das unbedingt Nötige zu geben; er konnte, wenn seine religiösen Bedürfnisse über dieses Mindestmaß hinausgingen, sie befriedigen, wie er wollte; der Staat legte der Religion keinen Zwang auf. Damit stand der Grieche aber vor etwas Neuem.

Die fremden Länder waren voll von Göttern, die von einem ehrwürdigen Nimbus umgeben waren; sie schienen zwar oft sonderbar, für ihre Macht aber zeugte die Verehrung, die ihnen gezollt wurde, und die Griechen schmälerten diese Macht nicht. Sie waren seit alters gewohnt, die Götter des Landes, dessen Boden sie betraten, zu verehren und ihre Kraft anzuerkennen. So hatten sie schon in der Zeit der Koloniengründung gehandelt (Bd. I S. 605) und dachten jetzt nicht anders. Die Götter der fremden Völker waren für sie lebendige Realitäten, eine Überzeugung, die ihnen nahelegte, sie ihrerseits zu verehren, zumal wenn sie in ihrem eigenen Land näher und mächtiger als die aus der Heimat eingeführten Götter wirkten. Dazu kam ein weiteres. Seit langem waren die Griechen daran gewöhnt, ihre eigenen Götter unter der Hülle der fremden wiederzufinden, indem sie meinten, daß der Name eines Gottes wie jedes Wort der Sprache übersetzt werden könne (Bd. I S. 723), und daher die fremden Götter trotz aller Sonderbarkeiten, die ihnen eigentümlich waren, mit ihren eigenen identifizierten. Hieran muß nachdrücklich erinnert werden, weil diese Einstellung den Griechen die Verehrung der fremden Götter erleichterte und dem Synkretismus den Weg bahnte. Mit den neuen Göttern stellten sich aber neue religiöse Ideen, Anschauungen und Gepflogenheiten ein, auch wenn jene unter einem griechischen Namen verehrt wurden.

4. Die einzelnen Länder

a) Ägypten.¹ Im Vorhergehenden wurde versucht, die die hellenistischen Staaten verbindende Einheit darzustellen, die durch die Umsiedlung und die Vermischung der Bevölkerung sowie den steigenden Verkehr gefördert

¹ Aus der ungeheuren Literatur zur Pa- senden Werke angeführt werden: Mitteis-
pyruskunde können nur die zusammenfas- Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie

wurde und sich in einer gemeinsamen sozialen und geistigen Haltung auswirkte. Der Versuch mußte infolge der großen Verschiedenheiten der Überlieferung, des Reichtums des doch in vielem lückenhaften Papyrusmaterials aus Ägypten einerseits, des Mangels an entsprechenden Quellen aus dem Seleukidenreich andererseits, ungleichmäßig ausfallen und beim Bemühen, das Allgemeingültige herauszuheben, nicht selten mit Wahrscheinlichkeitsschlüssen arbeiten. Eine notwendige Ergänzung bietet daher eine Betrachtung der Unterschiede, die zwischen den einzelnen Ländern bestanden und den Gang der Entwicklung mitbestimmt haben. Hier wird man von den Ländern als geographischen Einheiten, nicht von den ineinander geschobenen politischen Herrschaftsgebieten sprechen müssen, weil jene geographisch begrenzten Gebiete auch ethnische Einheiten bildeten. So waren Syrien, die angrenzenden Gebiete im Süden und das Zweistromland von Semiten, Kleinasien von einer bunt gemischten, aber – von Griechen und Galatern abgesehen – alteingesessenen Bevölkerung bewohnt.

Die geographische und ethnische Geschlossenheit Ägyptens wird mit Recht als eine grundlegende Tatsache hervorgehoben. Sie hatte eine im Boden verwurzelte, traditionsfeste Kultur gezeitigt und den Ägyptern einen Nationalstolz eingepflanzt, der sich zur Feindseligkeit gegen fremde Herren steigerte. Sie hatte ferner einen umfassenden Verwaltungsapparat entstehen lassen, welchen die Ptolemäer mit griechischer Logik und Geschicklichkeit verfeinerten und vervollkommneten. Ägypten war durch die Wüsten fast wie eine Insel isoliert; nur die Landenge bei Suez stellte die Verbindung mit Asien her und war wie immer der wunde Punkt, weshalb die Beherrscher Ägyptens stets nach dem Besitz von Palästina strebten. Außerdem muß die Enge des ägyptischen Landes nachdrücklich betont werden. Es bestand aus dem Delta und dem langen, aber sehr schmalen Niltal, in dem der Fluß eine bequeme Verkehrsstraße bildete, ein Umstand, der auch für die griechische Bevölkerung und ihre Kultur wichtige Folgen gehabt hat.

Immer wird der Unterschied hervorgehoben zwischen dem straffen Regiment der Ptolemäer, die nur die Gründung von zwei Griechenstädten zuließen, Alexandrien und Ptolemais (oder drei, wenn das alte Naukratis mitgerechnet wird), und der Begünstigung der Griechenstädte seitens der seleukidischen Könige, die eine große Zahl gründeten und deren Gebiete auf Kosten des Tempel- und Domaniallandes erweiterten.¹ Die Betonung dieses Unterschiedes soll verständlich machen, daß die griechische Kultur sich im Seleukidenreich freier, stärker und ersprißlicher entwickeln konnte als in dem straff regierten Ägypten. Ich fürchte, daß diese Auffassung nicht einwandfrei ist und auf einer unbewußten Voreingenommenheit für das freie staatliche Leben der Polis beruht. Die Polis wurde zwar mit ihren

der Papyruskunde, 4 Bde, 1912; W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde, 1918. Ihr Erscheinen liegt ziemlich weit zurück, und der Zuwachs seither ist beträchtlich gewesen; er ist in dem S. 10 A. 1 zitierten Werk von Rostovtzeff verarbeitet. Kurze Übersicht W. Schubart, Die Griechen in Ägypten, Der alte Orient, Beiheft 10, 1927. Wichtig auch für die inneren

Verhältnisse ist W. Otto und H. Bengtson, Zur Geschichte des Niederganges des Ptolemäerreiches, Abh. Akad. München, N. F. 17, 1938; Claire Préaux, L'économie royale des Lagides, 1939.

¹ A. Heuß, Stadt und Herrscher des Hellenismus in ihren staats- und völkerrechtlichen Beziehungen, Klio, Beiheft 39, 1937.

althergebrachten Formen nach dem Orient verpflanzt, die Umstände, unter denen sie leben mußte, machten aber notwendigerweise die Freiheit zu einem Schein, bei dem nur die Form gewahrt wurde. Auch im Seleukidenreich waren die griechischen Städte der Aufsicht des Königs unterworfen und mußten sich seinen Befehlen fügen. Daß die Städte Loyalität gegen die Seleukiden beobachteten, geschah im Hinblick darauf, daß nur der König die erforderlichen Machtmittel besaß, ihre Existenz als Griechenstädte zu schützen. In kleineren Dingen und in den äußeren Formen war er klug genug, den Städten freie Hand zu lassen, wenn nur die Hauptsache gewahrt wurde.

In Wirklichkeit beruhte jener Unterschied auf den geographischen Voraussetzungen. In dem schmalen Niltal, wo schon seit alters ein feinmaschiger Verwaltungsapparat bestand, war eine straffe Organisation möglich, sogar vorgezeichnet, dagegen ließ sie sich in der großen Ländermasse des Seleukidenreichs, wo die griechischen Siedlungen wie Inselchen in einem weiten Meer schwammen, durch große Entfernungen voneinander getrennt, nicht verwirklichen. Die Politik der Seleukiden war klug, beruhte aber nicht auf einer Vorliebe für die freie Polis, sondern auf zwingenden Verhältnissen. Eine unvermeidliche Folge der geographischen Situation mußte sein, daß der Verkehr zwischen den Griechen der verschiedenen Städte erschwert und weniger lebhaft war; die Einwohner jeder Siedlung blieben im täglichen Leben mehr auf sich selbst, weniger auf den Austausch mit anderen Poleis angewiesen.

Ganz anders in Ägypten. Hier wohnten die Griechen in einem engen Raum – nach Oberägypten scheinen nicht viele gekommen zu sein –, der Verkehr war leicht und bequem, so daß sie lebhaft Beziehungen untereinander und zur Hauptstadt unterhalten konnten. Der Mangel an Polisorganisation wurde wettgemacht durch die πολιτεύματα, die eine ähnliche Verfassung hatten, wenn sie auch formal minderen Rechts waren, ferner durch die Gymnasien und die vielen Vereine, in denen die Griechen sich in gewohnten und lieb gewordenen Formen betätigen konnten. Wenn man dies gebührend in Betracht zieht, darf man fragen, ob der Unterschied zwischen dem griechischen Leben in Ägypten und im Seleukidenreich wirklich ein so großer war, wie oft behauptet wird.

Weniger nämlich pflegt man auf die Bedeutung zu achten, welche hier die geographische Zersplitterung, dort die örtliche Nähe für das Leben und den geistigen Austausch unter den Griechen besaßen, und doch war sie eine Tatsache von außerordentlichem Gewicht. Man legt im übrigen gern dagegen Verwahrung ein, auf Grund der zahlreichen Funde von literarischen Papyri in Ägypten und des Mangels an solchen im Seleukidenreich auf einen verschiedenen Stand der Bildung Schlüsse zu ziehen; in Asien fehlen sie ja nur, weil die Umstände ihrer Erhaltung ungünstig waren. Diese Entschuldigung gilt aber nicht für die Inschriften; wer sie kennt, weiß, daß sie in Ägypten viel zahlreicher und interessanter sind als im Seleukidenreich, Kleinasien selbstverständlich ausgenommen.¹ Gewiß hat man die klassischen Autoren auch im Seleukidenreich gelesen – neuerdings ist ein

¹ Kurze Übersicht bei Rostovtzeff, *Hell. World* S. 423 ff.

Blatt einer Herodothandschrift in Dura-Europos zum Vorschein gekommen –, doch sollte man sich genügend klar machen, welche Massen von literarischen Texten, bekannten wie unbekannten, aus den Sebachhügeln ans Tageslicht gefördert worden sind. Sie sind über das ganze Land verbreitet bis in die Dörfer hinein. Häufig scheinen die Gymnasien Bibliotheken gehabt zu haben, auch gab es solche in Privatbesitz. Diese über die kleinen Ortschaften verbreiteten Büchersammlungen kommen für den allgemeinen Stand der Bildung weit mehr in Betracht als die berühmte Bibliothek in Alexandrien. Selbstverständlich hatte man auch im Seleukidenreich Bibliotheken, wir hören aber wenig von ihnen. Antiochos III. berief den Dichter Euphorion aus Chalkis als Vorstand der öffentlichen Bibliothek, wohl nach Antiochia;¹ Aratos wurde für einige Zeit an den Hof Antiochos' I. gezogen. Diese königliche Bibliothek stand aber hinter denjenigen in Alexandrien und Pergamon weit zurück, sodaß sie kaum erwähnt wird; wir hören weder von ihrem Bücherbestand noch von einem Forschungsbetrieb daselbst. Zwar könnte man sich hier auf unsre mangelnde Kenntnis berufen; eine positive Instanz für das Hintanstehen des Seleukidenreichs in Wissenschaft und Bildung ist es jedoch, daß fast alle Männer von geistiger Bedeutung nach auswärts zogen; tatsächlich sind nur zwei Gelehrte bekannt, die dort verblieben.² Die größte und fast einzige wissenschaftliche Leistung im Seleukidenreich war die Entwicklung der Astronomie; sie aber wurde einheimischen, babylonischen Forschern verdankt.

Wieviel anders war es in Ägypten, dem Brennpunkt der griechischen wissenschaftlichen Forschung der hellenistischen Zeit! Ich fürchte, es spricht etwas für die in den Augen vieler ketzerische Ansicht, daß es um die Lektüre der Literatur und die allgemeine Bildung in den semitischen Teilen des Seleukidenreichs anders stand. Die Seleukiden hatten nötigere Dinge zu tun, vielleicht auch ihre Untertanen. Die Griechen waren im Seleukidenreich wohl freier, aber über große Gebiete dünn verbreitet; in Ägypten wohnten sie, wenn sie dort auch nur eine wenig zahlreiche Oberschicht bildeten, in engbegrenztem Raume mit bequemen Verkehrsmöglichkeiten, so daß es ihnen leichter war, sich Literatur zu verschaffen und in geistigen Austausch mit einander zu treten. Die Verhältnisse waren viel günstiger für Verbreitung und Erhaltung geistiger Interessen, wodurch die geringere politische Freiheit, die das Vereinswesen verschiedener Art übrigens ersetzen mochte, mehr als wettgemacht wurde.

Seit dem Ende des 3. Jahrhunderts erhob sich der ägyptische Nationalismus. Ein Aufstand folgte dem anderen in den nächsten hundert Jahren; Oberägypten scheint sich zeitweilig unter einheimischen Fürsten sogar freigemacht zu haben. In das Ende des 2. Jahrhunderts fällt die Zeit Ptolemaios' VIII. Euergetes II., die von schlimmen Familienzwisten erfüllt war. Der König ging hart gegen die Griechen vor, verjagte die Gelehrten des Museions, ernannte einen Offizier zu dessen Vorstand, wütete gegen die Epheben des Gymnasiums in Alexandrien und machte den Eingeborenen wichtige Zugeständnisse.³ Die Griechen haben ihn den Henker des Grie-

¹ Syrien sagt Suidas s. v.

² Tarn, *The Greeks in Bactria* S. 40.

³ Malerisch geschildert von Andron aus Alexandrien, *FGrHist.* 246; *Oxyrh. Pap.*

chentums gescholten, moderne Gelehrte dagegen seine Maßnahmen, weil notwendig, günstiger beurteilt; jedenfalls sind sie ein Zeichen des Erstarkens der Eingeborenenbevölkerung und ihres Einflusses. Aber auch gegen die Ägypter griff die Regierung scharf ein. Die alte Hauptstadt des unbotmäßigen Oberägyptens, Theben, erfuhr im J. 88 eine Zerstörung, von der sie sich nie mehr erholt hat.

Trotz der äußeren Bedrängnis behauptete sich das Griechentum gut. Bedenklicher für die Zukunft war die innere Zersetzung, die aus der unvermeidlichen Vermischung mit der Bevölkerung des Landes entsprang.¹ Die Griechen wandten sich immer mehr den einheimischen ägyptischen Göttern zu,² ja im 1. Jahrhundert drangen Ägypter in die Gymnasien

X, 1914, 1241 col. II Z. 16; Otto und Bengtson a. a. O. S. 67.

¹ F. Heichelheim, Die auswärtige Bevölkerung im Ptolemäerreich, *Klio*, Beiheft 18, 1925, mit der Besprechung von H. Kees, *Gött. gel. Anz.* 1926, S. 172 ff.; F. Zucker, Die Bevölkerungsverhältnisse Ägyptens in hellenistisch-römischer Zeit, Das neue Bild der Antike I, 1942, S. 369 ff. Um ein lebendiges Bild von dem täglichen Leben, besonders der unteren Klassen, zu erhalten, lese man das Buch von F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*; dazu die kritischen Bemerkungen von L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, Bibliothèque de l'école des hautes études 272, 1938, S. 76 ff.

² Es würde viel zu weit führen, auf die weitläufige und wechselvolle Geschichte der griechischen Kulte in Ägypten und ihrer Auseinandersetzung mit den ägyptischen einzugehen. Außer dem Standardwerk von W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, sei verwiesen auf die mit reichlichen Belegen versehenen Übersichten bei Th. A. Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks*, University of Missouri Studies X: 1, 1935, S. 11 ff. (285–223); S. 24 ff. (223–145); S. 33 ff. (146–116). Die Griechen nahmen nicht nur ihre Götter, sondern auch ihre Feste mit nach Ägypten. Kallimachos, *Oxyrh. Pap.* 1362 = fr. 8 Pfeiffer, läßt einen attischen Mann die attischen Feste, u. a. die Anthesterien, in Ägypten feiern. Sonst sind griechische Feste hauptsächlich aus der römischen Zeit bekannt; sie müssen aber in die ptolemäische Zeit hinaufgehen. Für das Nebeneinander der ägyptischen, griechischen und römischen Feste ist besonders wichtig eine Rechnung von Ausgaben für Feste (für Ferkel, Wein, Kränze usw.) aus dem 2. Jh. n. Chr., vielleicht aus Faijum, herausgegeben von O. Krüger bei G. Zereteli, *Papyri russischer und georgischer Sammlungen II*, Tiflis 1929, Nr. 41 S. 188 ff. (Siehe auch Eitrem, *Symb. Osf.* XVII, 1937, S. 45 ff., und

Roberts, Skeat and Nock, *HThR.* XXIX, 1936, S. 71 A. 94). Die hier erwähnten Feste sind: [*Ποδοφ*]όρια, Δήλια, Παντέλια Αιγυπτίων, Σαράπια, Μηροβόλια Αιγυπτίων, Ἀμε[σ]σ(ι)α Αιγυπτίων, Δημήτρια, Κηπούρια καὶ Ἴσια, Στεφανηφόρια, Σούγια. Bemerkenswert ist, daß gewisse Feste als ägyptisch bezeichnet werden. Sarapia, Isia und Suchia (Fest des Krokodilengottes Suchos) wurden als griechisch empfunden. Griechischen Ursprunges sind die Delia und wahrscheinlich die Demetria. Die *Ποδοφόρια*, die auch sonst erwähnt werden, sind mit den römischen Rosalien zusammenzustellen; auch die Saturnalia werden um das J. 100 n. Chr. erwähnt. F. Bilabel, *Die gräko-ägyptischen Feste*, Neue Heidelberger Jahrbücher 1929, S. 1 ff., hat das damals bekannte Material zusammengestellt und bearbeitet. Ein Lunder Papyrus, wohl aus Faijum, herausgegeben von E. J. Knudtzon, *Bull. Société des Lettres, Lund*, 1945/46: II, S. 10 ff., und mit Kommentar in seinen *Bacchiastexten*, Diss. Lund, 1946, S. 57 ff., zählt Ausgaben für den *σπολισμός* der Dioskuren auf; nach ein paar zerstörten Zeilen folgt ein Verzeichnis von Namen mit beigefügten Angaben von Geldsummen, wohl Beiträge der Mitglieder eines Kultvereins; es finden sich viele Veteranen darunter.

Auf die aus Theokrit XV bekannte Adonisfeier in Alexandria wird eine Rechnung in einem ungefähr gleichzeitigen Papyrus bezogen. Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, *Rev. ét. gr.* XXXIII, 1920, S. 169 ff.; A. S. F. Gow, *The Adonia at Alexandria*, *JHS.* LVIII, 1938, S. 180 ff. Bemerkenswert ist, daß fremde Kulte in den astrologischen Schriften selten erwähnt werden, Nock, *Gnomon* XV, 1939, S. 365 f. Eine sehr beachtenswerte Übersicht gibt H. Beil, *Popular Religion in Graeco-Roman Egypt, I., The Pagan Period*, *Journ. of Egyptian Archaeology* XXXIV, 1948, S. 82 ff.

ein.¹ Die Mischrasse der Gräko-Ägypter wuchs an Bedeutung mit allen den Folgen, die sich daraus nicht nur rassenmäßig, was erst in der Kaiserzeit zu vollem Austrag kam, sondern auch geistig ergeben mußten. Dabei kamen neben den Einflüssen des ägyptischen und griechischen Geisteslebens, in welch letzteren die Philosophie voran stand, auch diejenigen Einflüsse in Betracht, die aus der ganzen weiten hellenistischen Welt einströmten. Sie begegneten sich in Ägypten, wo ein buntes Völkergemisch nicht bloß in Alexandrien bestand. Abgesehen von den zahlreichen und rührigen Juden gab es Perser, Syrer, Kleinasiaten u. a., welche ihre Überlieferungen und Religionen mit sich gebracht hatten. Ein Mithrasheiligtum, wohl von persischen Soldaten errichtet, ist aus dem 3. Jahrhundert bekannt.² Ein Priester im alexandrinischen Demeterkult trägt den persischen Namen Bagoas.³ Die Königin Arsinoe ließ die Adonien prächtig feiern, und Agdistis wurde schon unter Ptolemaios II. eingebürgert; eine Inschrift stammt aus einem Heiligtum.⁴ Den Attismythos behandelten alexandrinische Hofdichter, und der Königin Berenike II. wurde als Ἴσις μήτηρ θεῶν ein Heiligtum in Krokodilopolis (Faijum) von einem Privatmann geweiht.⁵ Dies sind einzelne, zufälligerweise erhaltene Beispiele für das Eindringen fremder Religionen, von denen die der Großen Mutter wirklich bedeutenden Einfluß erlangt zu haben scheint.

Es erging der gräko-ägyptischen Mischrasse, wie es jeder Mischrasse ergeht, Levantinern, Eurasiern u. a.; in keiner der Stammrassen wirklich wurzelnd hatte sie nirgends einen festen Halt. Das Verbundensein sowohl mit der griechischen wie mit der ägyptischen geistigen Welt wurde gelockert, man zeigte sich offen und empfänglich für fremde Einflüsse, woher sie auch kamen. Dieser Umstand mußte bei der wachsenden Zahl und Bedeutung der Gräko-Ägypter und dem durch die große Bevölkerungsdichte sehr erleichterten Ideenaustausch zu einer äußerst folgenschweren Entwicklung führen. Ägypten wurde der Schmelztiegel, in den die von verschiedenen Seiten kommenden Elemente hineingeworfen wurden, um, dort verarbeitet und umgeschmolzen, sich über die ganze antike Welt zu ergießen. Nichts macht dies deutlicher als die Geschichte der Astrologie. Diese ist von Babylonien gekommen, aber das System, in dem sie die antike Welt beherrschte, ist in Ägypten geschaffen worden, wo das Werk des sog. Nechepso-Petosiris im 2. Jahrhundert v. Chr. entstand. Auch das zweite unter dem Namen des Hermes Trismegistos umlaufende System, das durch eine glückliche Entdeckung Gundels besser bekannt geworden ist, stammt aus Ägypten; gewisse Teile gehen bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. zurück. Cumont hat es einer packenden Schilderung des ägyptischen Lebens zugrunde gelegt.⁶

Früher wurde Ägypten eine entscheidende Bedeutung im Geistesleben der hellenistischen Zeit und der religiösen Wandlung der Antike zugeschrie-

¹ Th. A. Brady a. a. O. Vgl. dens., *The Gymnasium in Ptolemaic Egypt*, University of Missouri Studies XI, 1936, S. 20, S. 34 ff.

² Arch. f. Pap. VII, 1924, S. 71 f.; siehe unten S. 642.

³ SBAU. 378 und 5065.

⁴ Ebd. 306, 677.

⁵ Otto, Niedergang S. 77 ff.

⁶ W. Gundel, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*, Abh. Akad. München, N. F. 12, 1936; F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, 1937; vgl. F. Boll, *Sphaera* 1903, bes. S. 372 ff.

ben; in den letzten Jahrzehnten dagegen ist besonders durch die Forschungen Cumonts und Reitzensteins diese Rolle immer mehr dem semitischen Orient und Iran zugewiesen worden. Daß die entscheidenden Ideen von dieser Seite kamen, scheint sicher, obgleich der Zusammenhang in ein Dunkel gehüllt ist, das die Erforschung sehr mißlich und schwierig macht, so daß wichtige Probleme schwer lösbar und noch lange nicht erhellt sind. Es scheint aber, daß Ägypten zu rasch beiseite geschoben wurde; denn jene östlichen Einflüsse sind in die antike Welt weniger direkt gekommen als vielmehr durch Ägypten vermittelt, wo sie verarbeitet, umgemodelt und in die Form gebracht wurden, in der sie die Herrschaft gewannen.¹ Wir müssen hierauf bei der Behandlung der Kaiserzeit, in der die Ergebnisse erst reifen, zurückkommen.

b) Der semitische Orient. Die Verhältnisse des Seleukidenreichs² mußten schon im vorhergehenden Abschnitt zur Sprache kommen, weil es notwendig war, einen Vergleich zwischen diesem und Ägypten anzustellen, um den Anteil der beiden orientalischen Monarchien an der Entwicklung der hellenistischen Kultur und des religiösen Synkretismus gegeneinander abzuwägen. Das Gesagte soll jedoch noch durch einige Andeutungen über die griechische Kolonisation, das Geistesleben und die verschiedenen Völker des Reiches ergänzt werden. Schon oft hat man die Großartigkeit der griechischen Kolonisation betont, die von Alexander begonnen, von den drei ersten Seleukiden in ungeheurem Umfang fortgesetzt wurde. Seleukos I. war besonders in Syrien, Kilikien und Mesopotamien wirksam, während Antiochos I. seine Tätigkeit den iranischen Ländern zuwandte, die sein Vater ihm schon mehrere Jahre vor seinem Tod anvertraut hatte. Seleukos I. suchte Nordsyrien zu einem neuen Makedonien (nicht Griechenland!) zu machen; die Küstengegend wurde Pierien, das obere Mesopotamien Mygdonien genannt; auch Städte erhielten den Namen makedonischer Städte wie Dura-Europos. Größer ist die Zahl derer, die ihren Namen nach den Königen und Königinnen bekamen; es mag genügen, die vier großen Städte Nordsyriens zu nennen: Antiochia am Orontes, Apamea stromaufwärts am gleichen Fluß, die Hafenstadt Antiochias Seleukia in Pierien und Laodikeia weiter südlich an der Küste. Für das Zweistromland darf nur an Seleukia am Tigris erinnert werden, das die Rolle des zerstörten, aber von Antiochos IV. neugegründeten Babylon übernahm, ferner an Orchoi, das alte Uruk, und Seleukia am Eulaios, das alte Susa. In Persien gab es nicht wenige Griechenstädte, und in Baktrien waren sie so bedeutend, daß die griechischen Herrscher dieses Landes sich selbständig machten und eine Zeitlang sogar große Teile von Indien beherrschen konnten.

Dies ist eine imposante Kolonisationstätigkeit, so daß man erstaunt fragen mag, woher alle die Makedonen und Griechen kamen, die in den neuen

¹ In den *Fontes historiae religionum* vergleiche man Hopfners 794 Seiten starken Band mit griechischen und lateinischen Quellen zur ägyptischen Religion mit den 115 Seiten des Bandes Clemens zu der persischen. Das besagt etwas vom Wissen und Interesse der Griechen in beiden Fällen.

² Außer den S. 10 A. 1 angeführten allgemeinen Werken siehe u. a. E. Bickerman, *Institutions des Séleucides*, *Bibl. archéologique et historique* XXVI, 1938; Ed. Meyer, *Blüte und Niedergang des Hellenismus in Kleinasien*, 1925.

Städten angesiedelt wurden. Daß die Soldaten einen Hauptteil bildeten, zeigen die makedonischen Namen sowie die wohlverstandene Absicht der Könige, ihre Herrschaft zu sichern. Die Griechenstädte sollten das Land im Zaume halten und das Heer mit Mannschaften versehen; es gab übrigens auch Militärsiedlungen ohne städtische Rechte (*κατοικίαι*). Die Seleukiden verfolgten denselben Zweck wie die Ptolemäer, obzwar in etwas abweichenden, durch die besonderen Verhältnisse gebotenen Formen. Die Stärke der makedonischen Phalanx wird bei drei Gelegenheiten auf etwa 20000 Mann angegeben, was nicht gerade hoch ist. Wie viele Griechenstädte es waren, ist nicht sicher bekannt; hundert dürfte eine liberale Vermutung sein. Bei einer durchschnittlichen Bevölkerung von 10000 griechischen Einwohnern einschließlich Weiber und Kinder käme eine Million heraus, was sicher viel zu hoch gegriffen ist, aber in Vergleich mit der Zahl der einheimischen Bevölkerung von vielleicht 15 bis 20 Millionen doch nur eine kleine Minorität wäre. Und diese Minorität war auf das weite Gebiet vom Mittelmeer bis nach Indien verstreut.¹ So viele Menschen konnte Griechenland einschließlich Ionien und Makedonien auch bei sehr starker Auswanderung nicht abgeben (das Gebiet hat jetzt eine Bevölkerung von etwa 8 Millionen), zudem mußte das Seleukidenreich sich in die Auswanderer mit Ägypten teilen. Die Makedonen und Griechen bildeten also jedenfalls eine wenig zahlreiche Oberschicht in den sogenannten Griechenstädten, besonders im Inneren des Kontinents. Man hat nachgerechnet, daß in Dura-Europos zur Partherzeit höchstens drei bis vier Dutzend der alten makedonischen Familien noch übrig waren. Selbst bei der Annahme, daß viele inzwischen ausgestorben waren, kommt man damit auf eine recht kleine Zahl griechischer Siedler bei der Gründung. Auf das platte Land drang die Hellenisierung nicht hinaus; sogar in den Dörfern vor den Toren Antiochias wurde noch am Ende der Kaiserzeit die Landessprache gesprochen. Schließlich wurde die Orientalisierung durch die oben (S. 16 f.) erwähnte Abbröckelung von Gebieten, die unter arabische Herrschaft gerieten, sehr gefördert.

Das Griechenvolk war jetzt über eine ungeheure Ländermasse verteilt. Vermischung mit den Eingeborenen wurde somit unvermeidlich, gestaltete sich aber nach den verschiedenen Ländern und Völkern verschieden und verschärfte dadurch die durch die großen Entfernungen bewirkte Trennung. Am stärksten wurde sie, wo die Griechen am dichtesten saßen, in Nordsyrien und Phönizien, weil die Eingeborenen dort kulturell weit fortgeschritten waren, hohe und einflußreiche Stellungen einnahmen und schon früh sich griechische Lebensformen angeeignet hatten. Die *μὲλλης* im Seleukidenreich kannten nicht den geographischen Zusammenhalt, zu dem die Enge des Niltals die Gräko-Ägypter zwang. Sie waren zersplittert und konnten daher nie dieselbe Bedeutung für die Kulturentwicklung erlangen wie diese.

¹ Segré hat, freilich auf sehr unsicherem Grund, die Zahl der Griechen in Syrien auf 300000 veranschlagt. Cumont, *The Population of Syria*, JRS. XXIV, 1934, S. 187 ff., behandelt die Bevölkerungszahl

von Apamea und kommt zu dem Schluß, daß Belochs Schätzung der ganzen Bevölkerung von Syrien und Palästina auf fünf bis sechs Millionen viel zu niedrig ist.

Die Landbevölkerung kann nur mit ein paar Worten berührt werden. Ihre soziale Stellung war die einer Art Leibeigenschaft, der die Seleukiden durch Schenkung großer Gebiete des Domaniallandes an die griechischen Städte entgegenwirkten. Seit alters waren auch die Tempel mit großem Besitz ausgestattet; Priesterstaaten gab es in Syrien: Emesa, Bambyke, Baitokaike unweit Apamea; in Kleinasien waren sie noch zahlreicher.

Es wurde bereits (S. 32) bemerkt, daß das Seleukidenreich keinen günstigen Boden für wissenschaftliche Tätigkeit bot und daß Männer, die sich einer solchen widmeten, auswanderten, um ein fruchtbareres Wirkungsfeld zu finden, nicht nur große Geister wie Poseidonios von Apamea, sondern auch kleinere; freilich gründete der Stoiker Archedemos im 2. Jahrhundert eine Schule in Babylon.¹ Nur auf einem wissenschaftlichen Gebiet wurde Großes geleistet, dem der Astronomie, aber nicht von Griechen, sondern von Mitgliedern der alten Astronomenschulen Babylonien. Man zählte deren drei, in Borsippa, Sippara und Uruk;² einige ihrer Mitglieder waren sogar so vorurteilsfrei, daß sie die Genethlialogie ablehnten. Diese Schulen haben berühmte Forscher hervorgebracht, Kidenas, der dem Hipparchos die Ehre der großen Entdeckung der Präzession der Tag- und Nachtgleichen strittig macht, Sudines, welcher Mondtafeln aufgestellt, dem Attalos I. im Galaterkrieg als Mantis beigestanden und wohl auch über Edelsteine geschrieben hat, und Naburianos, von dem nichts weiter bekannt ist. Daß die babylonische Astronomie gerade in der Seleukidenzeit aufblühte und so weit fortschritt, daß sie die Präzession entdeckte und die Umlaufzeiten der Planeten genau berechnen konnte, beruht sicher darauf, daß sie von griechischer Wissenschaft befruchtet wurde. Auch der berühmte Berossos ist zu erwähnen, dessen babylonische Geschichte auf die griechische Geschichtsschreibung allerdings ohne Einfluß blieb. Als Gegengabe schenkte Babylonien den Griechen vor allem die Astrologie. Auch wenn die Nachricht, daß Berossos eine Astrologenschule auf Kos gegründet habe,³ wohl mit Recht bezweifelt wird, so kam doch Sudines, der zweifellos Astrologe war, zu Attalos I. Um so bezeichnender ist es, daß die astrologischen Systeme der Antike nicht in Babylonien, sondern in Ägypten geschaffen worden sind.

Schließlich soll die Aufmerksamkeit auf die ungeheuren geistigen Verschiedenheiten innerhalb des Reichs hingelenkt werden. In den von Semiten bewohnten Teilen waren die Götter lokalgebunden in einem weit höheren Grade als in Griechenland oder Ägypten, so daß das Allgemeine, das das Wesen eines Gottes auszeichnete, hinter seine Funktion als Stamm- oder Stadtgott zurücktrat. Es gab Priesterstaaten, deren einer der jüdische war, der seine Eigenart scharf und schließlich erfolgreich wahrte. Der wissenschaftliche Betrieb der Astronomie blieb auf Babylonien beschränkt, wenn auch Verehrung der Gestirne und Astrologie weit um sich griffen. In den iranischen Ländern herrschte die heimische persische Religion, hinsichtlich deren Geschichte in ihrem Heimatland wir leider im Dunklen tapen und

¹ Plut., de exil. p. 605 B.

² Strab. XVI p. 739; Plin., N. H. VI, 123. J. Bidez, *Les écoles chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides*, Annuaire de

l'Institut de philologie et d'histoire orientales III, 1935, volume offert à J. Capart, p. 41 ff.

³ Vitruv. IX 7, 6.

deren Einflüsse wir nur aus Rückschlüssen erraten können. Nach der persischen Eroberung von Babylon hatten sich dort Mager angesiedelt,¹ wodurch eine Verschmelzung ihrer Religion mit der Gestirnreligion angebahnt wurde. Die persische Religion scheint aber den Umweg über Kleinasien genommen zu haben, worauf noch (S. 647) zurückzukommen ist. Ihr Einfluß auf das Spätjudentum bleibt das zugleich schwierigste, dunkelste und wichtigste Problem der Religionsgeschichte dieser Zeit.

c) **Kleinasien** zeigt innerhalb engerer Grenzen dasselbe Bild der Zersplitterung, die auch dort eine politische war. In alter Zeit hatten sich Völkerwanderungen über die Halbinsel ergossen und sämtlich zur Buntheit der Völkerkarte ihren Beitrag geliefert; am wichtigsten waren die der Hethiter und der thrakischen Stämme gewesen. Auch die Herrschaft der Perser hatte Spuren hinterlassen, und in der hellenistischen Zeit kamen noch die Kelten hinzu. Zum alten hellenischen Kulturgebiet gehörten die Griechenstädte, besonders an der Westküste, die von Griechen dicht besiedelt war und einen ganz griechischen Landstrich bildete. Zwar hatten sie in alter Zeit viel ungr echisches Blut aufgenommen, mit der Zeit es aber assimiliert und waren nun völlig griechisch. Ihre Freiheit war größer als die der anderen Griechenstädte der Monarchien; diesen Preis zahlten die Seleukiden, um sich im Wettstreit mit den Ptolemäern ihr Wohlwollen zu sichern.² Seitdem durch die Eroberungen Alexanders die Verbindung mit dem Hinterland wiederhergestellt war, blühten sie mächtig auf, Ephesos voran, das Milet den Rang ablief. Von den Städten der Westküste drangen griechische Kultur und Hellenisierung unaufhaltsam immer tiefer ins Land hinein. Die Seleukiden gründeten Städte im Inneren, u. a. Laodikeia *κατακεκαυμένη* in Lykaonien, Apamea-Kelainai in Südphrygien und etwas weiter westlich noch ein Laodikeia. Auch die Attaliden konnten sich der allgemeinen Tendenz nicht entziehen; sie gründeten u. a. Attaleia in Pamphylien und Philadelphia in Lydien. Denn die Tendenz zur Städtegründung und Hellenisierung wurde sichtlich von der Bevölkerung selbst getragen (vgl. S. 22). So großartig die Fortschritte des Griechentums waren – in Kilikien zählte man später fünfzig Griechenstädte –, so betrafen sie doch hauptsächlich die westlichen und südlichen Teile der Halbinsel; freilich haben auch die Könige von Bithynien sie gefördert. Die Pisider bewahrten in ihren Bergen die Unabhängigkeit, und die Landessprachen behaupteten sich im Inneren der Halbinsel bis zum Ende des Altertums.

Das Reich der Attaliden, das sich auf Kosten der Seleukiden erweiterte, gewann zuletzt durch seinen Anschluß an Rom eine immer größere Bedeutung. Die pergamenischen Könige zeigen ein Doppelgesicht. Sie betrugen sich leutselig im Verkehr mit gewissen Griechenstädten, sie förderten Kunst und Literatur in großartigster Weise und werden die griechischsten der hellenistischen Monarchen genannt, andererseits hielten sie die hellenischen Städte streng im Zaum und betrieben eine umfassende Industrie- und

¹ F. Cumont, *Les mages hellénisés* I, 1938, S. 34 f.

² Vgl. z. B. die Worte der Smyrner von

Seleukos II: *ἐβεβαίωσεν τῷ δήμῳ τὴν αὐτονομίαν καὶ δημοκρατίαν*, OGI. 229 Z. 10.

Plantagenwirtschaft.¹ Sie waren sowohl Könige wie Großunternehmer, was sicher auch auf ihre Politik eingewirkt hat. Eumenes II. wurde von den Griechen als der Henker des Griechentums betrachtet. Daß die sozialen Verhältnisse nicht glücklich waren und große Unzufriedenheit hervorriefen, zeigte sich nach dem Tode des letzten Königs, der sein Reich den Römern vermachte. Aus Furcht vor einem Sklavenaufstand griffen die Pergamener zu der sehr weitgehenden Maßnahme, allen Metöken und Söldnern, einschließlich der Myser, die im Stadtgebiet wohnten, das Bürgerrecht zu verleihen und die Freigelassenen und Sklaven, nur einige Frauen ausgenommen, zu Metöken zu machen,² die größten Zugeständnisse, die jemals Eingeborenen gemacht worden sind. Dadurch haben die Pergamener ihre Stadt in der Tat gegen die Bewegung geschützt, die der uneheliche Halbbruder des verstorbenen Königs, Aristonikos, entfachte, der die Armen und Sklaven zur Freiheit aufrief und sie Heliopoliten nannte (vgl. S. 46), ein Name, der auf die damals verbreiteten sozialen Utopien hindeutet; bezeichnenderweise begab sich der Philosoph Blossius, ein Freund des Tib. Gracchus, zu ihm. Die Stärke der Mißstimmung, auf die Aristonikos seine Macht gründete, wird durch den Erfolg bewiesen. Er eroberte Thyateira, Samos, Kolophon und andere Städte, schlug den römischen Konsul Crassus sowie die von den kleinasiatischen Königen gesandten Hilfstruppen und wurde erst nach vier Jahren von den Römern unter Perperna niedergeworfen, worauf Rom die neue Provinz in Besitz nehmen und auf seine Weise ordnen konnte.

Für das Innere Kleasiens sind die Priesterstaaten und Tempel mit großem Besitz charakteristisch,³ ein altes Erbe, das im Leben der Eingeborenenbevölkerung eine große Rolle spielte. Schon eine Aufzählung der wichtigsten gibt eine lange Liste: Men Askaenos in Pisidien, Meter Zizimene in Lykaonien, Kybele-Agdistis und Attis in Pessinus, Leto und Apollon Lairbenos nahe Dionysopolis, Men Karou bei Attouda, alle in Phrygien, Meter Dindymene bei Kyzikos, Men Tiamou oder Tyrannos und Anaitis in Lydien, Zeus Abrettanos in Mysien, Zeus in Venasa, Artemis Persaia in Kastabala in Kappadokien, Ma in Komana, Anaitis in Zela, Men Pharnakou zu Kabaira in Pontos. Einige von diesen waren sehr bedeutend – die beiden Menheiligtümer hatten je 6000 Tempelsklaven –, sie genossen große Selbständigkeit und waren fremden Einflüssen nicht unzugänglich. Die Hellenisierung traf in gewissem Ausmaß auch die Priesterstaaten, was sich in dem Namen Hierapolis, den einige von ihnen tragen, ausdrückt.

Die einzige kleinasiatische Religion, die mehr als lokale Bedeutung erlangte, war die den Griechen seit alters bekannte der Großen Mutter. Außerordentlich wichtig ist aber auch der persische Einfluß, der weit größer war und viel tiefer ging, als man sich gemeinlich vorstellt. Schon die große Popularität der Anaitis zeugt für ihn. Am größten aber zeigte er sich in Ostkleinasien, wo in Pontos, Kappadokien und Armenien der grundbesitzende Adel aus Persern bestand, die unter allen politischen Wandlungen ihre Stellung wahrten. Ihnen waren persische Priester, Mager, gewöhnlich Ma-

¹ M. Rostovtzeff, Notes on the economic Policy of the Pergamene Kings, Anatolian Studies to W. Ramsay, 1923, S. 359 ff.

² OGI. 337 und 338.

³ Tarn, Hell. Civ. S. 125 f.; Rostovtzeff, Hell. World I S. 502 ff.

gusäer genannt, gefolgt. Es gab persische Tempel zu Zela in Pontos, Hierokaisareia und Hypaipa in Lydien, und Strabon beschreibt ausführlich den Gottesdienst der Mager in Kappadokien, wo auch Anaitis verehrt wurde.¹ Daß die Mager dahin nicht direkt, sondern über die semitische Welt, deren höhere Kultur sie sich angeeignet hatten, gekommen sind, beweist ihr Gebrauch der aramäischen Sprache. Von Kleinasien aus hat die Mithrasreligion ihren Siegeszug angetreten. Das ist sehr merkwürdig. Es scheint, daß Babylonien selbst keinen günstigen Boden für die Ideen der persischen Religion bot, sondern daß sie, seitdem sie dort etwas von der babylonischen Gestirnsreligion angenommen hatte, vornehmlich Außenvölker ergriff, die für ihre Lehre empfänglich waren. In Kleinasien war sie zudem von einem starken nationalen Element gestützt.

d) Das Mutterland. Das alte Griechenland stellte ein gewissermaßen neutrales Gebiet dar, das alle die Unbilden zu tragen hatte, die beim Kampf der Großmächte über Kleinstaatcn kommen, und zudem die hellenistischen Monarchien mit Söldnern, Beamten und anderen Auswanderern zu versehen hatte. Wenn man des weiteren die Verdrängung des Landes aus seiner vorherrschenden Stellung in Handel und Industrie sowie das dadurch veranlaßte Sinken des Wohlstandes und die damit zusammenhängenden argen, nie zur Ruhe kommenden inneren Kämpfe der Klassen berücksichtigt, wird verständlich, daß die Zustände wenig erfreulich waren. Sie wurden mit der Zeit immer schlimmer; auch dies muß kurz beleuchtet werden.

Daß die Kriege nie aufhörten, ist schon gesagt und bedarf keiner Darlegung im einzelnen. Sie wurden seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts meistens mit Söldnern geführt, da die Zahl der dienstpflichtigen Bürger zusammengeschrunpft war und diese für den Kriegsdienst weder geeignet noch ihm geneigt waren. Die Schlachten führten schwere Verluste an Menschen herbei, über deren Größe nur selten etwas berichtet wird. In seinem Leben des Kleomenes (28) teilt Plutarch mit, daß von den 6000 Lakedaimoniern, die an der Schlacht bei Sellasia teilnahmen, 5800 und viele Söldner fielen. Auch wenn diese Schlacht ungewöhnlich blutig war, kann man sich vorstellen, wie viele Menschenleben die Kriege der griechischen Staaten kosteten. Die Verluste auf dem Schlachtfeld waren aber nicht die einzigen. Zwar richtete sich im 3. Jahrhundert die allgemeine Meinung entschieden gegen das alte Kriegerrecht, bei Einnahme einer Stadt die Männer abzuschlachten und Frauen und Kinder als Sklaven zu verkaufen – die Könige dieser Zeit hatten auch kein Interesse daran, die von ihnen eroberten Städte veröden zu lassen –, gegen Ende des Jahrhunderts aber nahm die Brutalität wieder zu. Als Mantinea im J. 223 fiel, erlaubte Antigonos Doson den Achäern, die Einwohner zu verkaufen; Philipp V. im Bundesgenossenkrieg und Philopomen im Krieg gegen Sparta benahmen sich nicht viel besser. Wie schließlich die Römer das Land des Pyrrhos behandelten, ist jedem erinnerlich.

Die Kriegführung der Griechen zielte immer auf Ausplünderung und Zerstörung der Nahrungsquellen des Feindes, und diese Verheerungen trugen das ihrige dazu bei, den Wohlstand des Landes zu untergraben. Plutarch

¹ Strab. XV p. 733; Cumont, Or. Rel. S. 132 ff.; siehe weiter unten S. 644 ff.

spricht in seinem Leben des Kleomenes wiederholt davon; die Ätoler waren wegen ihrer Raublust geradezu berüchtigt. Sie scheuten sich nicht, die Tempel der Götter auszuplündern: den der Artemis in Lusoi, des Poseidon in Mantinea und auf dem Tainaron, der Hera in Argos, den Tempel in Dion und den in Dodona, was Philipp V. ihnen durch die Zerstörung ihres Bundesheiligtums in Thermos vergalt.¹ Die Küstengegenden hatten von der Seeräuberplage zu leiden, die im 3. Jahrhundert schrecklich zunahm und nicht einmal in den friedlichen Zwischenzeiten ganz nachließ.² Könige wie Ptolemaios Philadelphos und Antigonos Gonnatas scheuten sich nicht, Seeräuber in ihrem Dienst zu verwenden. Besonders die Kreter und Ätoler taten sich als Seeräuber hervor. Schon im 4. und noch mehr im 3. Jahrhundert baute man Aussichtstürme, ihr Herannahen zu erspähen, und Zufluchtsburgen, der Bevölkerung Schutz zu bieten. Tausende von freien Leuten wurden in die Sklaverei verschleppt, Tausende von Sklaven geraubt. Der von Seeräubern weggeführte Bürger ist in der Literatur der Zeit eine stehende Figur, und einige Inschriften sprechen von den aufopfernden Bemühungen warmherziger Männer, um die unglücklichen Opfer zu befreien. Auch sonst haben die Inschriften viel von Seeräubern und dem traurigen Los ihrer Opfer zu berichten. Ein Verzeichnis der heimgesuchten Plätze muß lang werden, kann aber die Allgemeinheit der Seeräuberplage gut illustrieren: die Küsten Attikas, Salamis, Keos, Tenos, Chios, Delos, Anaphe, Amorgos, Naxos, Thera, Teos, Magnesia a. M., Milet, Theangela in Karien wurden heimgesucht. Rhodos bemühte sich, die Seeräuber niederzuhalten; nachdem aber Rom seine Macht gelähmt hatte, nahmen diese noch mehr zu, und Rom mußte sein Versäumnis mit Kriegen gegen Kreta und schließlich dem großen Unternehmen bezahlen, für das Pompejus mit einer außerordentlichen Macht bekleidet wurde, die ein Vorläufer des Cäsarismus war.

Das Leben im Griechenland der hellenistischen Zeit war sehr gefährvoll, kaum einer konnte seiner Habe und seines Lebens sicher sein. Am schlimmsten war der Peloponnes Kriegen, die Inselwelt Seeräubern ausgesetzt, während Nordgriechenland, das von dem mächtigen Ätolischen Bund beherrscht wurde, und Athen, das freilich immer mehr an wirtschaftlicher Bedeutung einbüßte, es etwas ruhiger hatten. Diese bösen Zustände mußten auf die Dauer Land und Volk aufs ärgste schädigen. Die Griechen suchten sich nicht nur durch Verteidigungsmaßnahmen zu helfen, sondern auch durch Verträge. Die große Menge der Proxeniedikrete dieser Zeit ist zum Teil dadurch veranlaßt, daß dem Geehrten versprochen wird, er solle von Plünderung und Festnahme im Krieg und Frieden ausgenommen sein. Auch die Zunahme der Bestrebungen, mit Billigung eines Orakels die Anerkennung der Asylie einer Stadt durchzusetzen, beruht darauf. Ob diese Verträge mehr als die Nicht-Angriffspakte der Neuzeit nutzten, ist eine andere Frage. Sogar Delphi hatte große Schwierigkeiten mit der Fürsorge für die Sicherheit der Theoren, die sich zu den dortigen Spielen begaben.

¹ Polyb. IX 34; man lese die Reden ebd. 28 ff. durch.

² E. Ziebarth, Beiträge zur Geschichte des Seeraubs und des Seehandels im alten Griechenland, Abh. aus dem Gebiet der

Auslandskunde, Hamburg, Reihe A Bd. 2, 1929, S. 20 ff. und 100 ff., Quellenstellen. H. A. Ormerod, Piracy in the Ancient World, 1924, S. 122 ff.

Die Eroberungen Alexanders des Großen führten auch im wirtschaftlichen Leben Griechenlands¹ eine Revolution herbei. Das erste Anzeichen war eine bald nach der Schlacht bei Gaugamela ausbrechende Krisis, die so schwer wurde, daß die Getreidepreise bis aufs Dreifache emporschnellten. Wohl wurde sie durch besondere Umstände, Mißernten und rücksichtslose Spekulationen des Finanzministers Alexanders in Ägypten, Kleomenes von Naukratis, verschärft, die Grundursache war jedoch die gewaltige Vermehrung der Zahlungsmittel, die eintrat, als der König sich der angehäuften Schätze des Perserkönigs bemächtigte und sie durch Soldzahlungen, Schenkungen und alle Ausgaben, die für sein Unternehmen nötig waren, in Umlauf setzte. Infolgedessen stiegen die Preise auch abgesehen von der Krisis und kulminierten ums J. 300 v. Chr. Die Getreidepreise sanken später zwar beträchtlich unter die der Notzeitlage von 330, gingen aber nie auf den früheren Stand zurück. Dasselbe gilt für den gesamten Lebensstandard. Geld war billiger als vorher, die Rente niedriger geworden, auch dies ein Zeichen des Überflusses an Kapital.

Auch die Vermögen wurden infolgedessen größer, wenigstens zahlenmäßig. Es gibt einige Nachrichten von den Inseln über die Höhe von Mitgiften usw., welche weit größere Beträge als im Athen der Zeit vor Alexander zeigen. Andere Anzeichen von allgemeiner Bedeutung sind die Einrichtung vieler neuer Feste mit den zugehörigen Spielen, das Aufkommen einer verbreiteten Klasse von Professionisten, die an diesen Festen auftraten, die dionysischen Techniten, Athleten u. a., das üppige Aufblühen von Vereinen seit etwa 300 v. Chr., in denen zuweilen für gewisse Versehen Strafgelder von einer bisher unerhörten Höhe angesetzt wurden, ebenso wie die Ehrungen, z. B. Goldkränze, jetzt viel kostspieliger als früher waren, schließlich der Tafel- und Kleiderluxus.² Zugleich wurden die Häuser prächtiger, man stattete sie – wie in Olynthos – mit Mosaikfußböden und Wandmalereien, die besonders aus Delos bekannt sind, aus, ein schwacher Reflex des Glanzes der hellenistischen Königspaläste. Es gab Möbel mit eingeleger Arbeit, silbernes und bronzenes Geschirr verdrängte die Tongefäße, die in einem hoffnungslosen Wettbewerb Formen und Schmuck der Toreutik nachahmten; die Vasenmalerei verschwand, indem die bemalten Vasen durch Reliefvasen ersetzt wurden. Solches Tongeschirr kauften aber nur diejenigen, die sich Besseres nicht leisten konnten. Der Kleiderluxus erging sich in kostbaren, durchwirkten, brodierten und durchsichtigen Stoffen, von denen die letzteren auf Kos hergestellt wurden, sowie in mannigfachen Schmucksachen. Die Gesellschaft, die einem solchen Leben ergeben war, begegnet uns in der neuen Komödie. Trotz der reichlich eingestreuten Sentenzen

¹ Außer den S. 10 A. 1 angeführten Werken ist als Übersicht der wirtschaftlichen Verhältnisse zu empfehlen die packende und gut unterbaute Skizze von W. W. Tarn, *The Social Question in the third Century B. C.*, in dem von J. B. Bury herausgegebenen Sammelbüchlein *The Hellenistic Age*, 1923, S. 108 ff.; Literatur bei Rostovtzeff a. a. O. III S. 1460 A. 14 ff., wo nachzutragen P. Schoch, Kultur- und

Wirtschaftsgeschichtliches aus dem hellenistischen Delos, *N. Jahrb. f. klass. Alt.* LI, 1923, S. 77 ff. Wichtig ist auch *An Economic Survey of Ancient Rome*, edited by T. Frank, Bd. IV, 1938, J. O. Larsen, *Roman Greece*, wo besonders ausführlich das delische Material behandelt wird.

² Für diese mag auf die Bestimmungen in den Mysteriengesetzen von Andania und Lykosura hingewiesen werden, u. S. 91 f.

kreist ihr Interesse um den Geldschrein, um von den Liebschaften und Dinern der jungen Herren zu schweigen. Man war durchaus materialistisch eingestellt.

Sicher gab es eine wohlhabende Klasse nicht nur auf den Inseln, sondern in ganz Griechenland. Der ätolische Staatsmann Alexandros der Isier, der im Anfang des 2. Jahrhunderts für den reichsten aller Griechen galt, wurde auf 200 Talente geschätzt. Er war eine Ausnahme, aber was bedeutete diese Summe im Vergleich mit den Reichtümern, die im Orient zusammengeschart wurden? Hermias, der Minister Antiochos' III., bezahlte im J. 220 den ausstehenden Sold der Truppen aus eigenen Mitteln, und der Minister Antiochos' III. Dinonyos soll Silbergeschirr im Wert von einer Million Drachmen besessen haben. Als Plutarch auf den sprichwörtlichen Reichtum der spartanischen Könige zu sprechen kommt, bemerkt er,¹ daß die Hausleute der Satrapen und die Sklaven der Verwalter des Ptolemaios und des Seleukos viel größere Reichtümer als alle spartanischen Könige zusammen besessen hätten. Griechenland war wirklich nicht reich. Polybios (II, 62) bekämpft scharf die Behauptung, daß die Spartaner unter Kleomenes eine Beute von 600 Talenten in Megalopolis gewonnen hätten, indem er erklärt, nicht nur zu jener Zeit, in der der Peloponnes durch die Kriege mit den Makedonerkönigen und zwischen den einzelnen Staaten gründlich zerstört war, sondern auch zu seinen eigenen Zeiten, in denen der Zustand besser war, sei es unmöglich gewesen, aus fahrender Habe, abgesehen von den Sklaven, eine solche Summe aufzubringen. Er veranschlagt die Beute auf höchstens 300 Talente und fügt hinzu, daß die Beute von Mantinea einschließlich der ganzen Bevölkerung, die Antigonos Doson verkaufen ließ, sich auf 300 Talente belief.

Der Peloponnes lebte hauptsächlich von Ackerbau und Viehzucht, und obgleich der anbaufähige Boden gut ausgenutzt war, gab es keine Gelegenheit zum Ansammeln großer Reichtümer. Abgesehen von den einträglichen Stellungen in der Verwaltung der Monarchien wurden solche dem Handel und der Industrie verdankt, die beide in Griechenland stark zurückgegangen waren. Ehemals hatte es den Mittelpunkt des Welthandels gebildet und seine Erzeugnisse weithin verschifft. Jetzt waren Asien und Ägypten in Wettbewerb mit Griechenland getreten; griechischer Unternehmungsgeist hatte ihre viel größeren Hilfsquellen nutzbar gemacht und große, z. T. von Sklaven betriebene Industrien errichtet, die dem Mutterland eine tödliche Konkurrenz bereiteten. Durch den Zusammenschluß der von den Griechen eroberten Länder zu einem Wirtschaftsgebiet wurden die Handelswege verlegt; das Mutterland kam abseits zu liegen. Dagegen blühte Rhodos auf besonders durch den Transithandel, für den die an einem Kreuzungspunkt der Handelswege gelegene Insel einen bequemen Umschlagshafen bot. Eine ähnliche Bedeutung gewann der alte Sammelpunkt der Inselionier, die Insel Delos, noch ehe die Gunst der Römer sie zum Freihafen und vornehmsten Umschlagsplatz im Ägäischen Meer erhob. So sank die wirtschaftliche Bedeutung Griechenlands absolut und noch mehr relativ im Vergleich mit der gewaltigen allgemeinen Zunahme der Produktion und des Handels in hellenistischer Zeit.

¹ Plut., Agis 7.

Auch wenn es Leute gab, die aus den übriggebliebenen Brocken ein für die Verhältnisse Griechenlands ansehnliches Vermögen bilden konnten, mußten die Verheerungen durch die unaufhörlichen Kriege und die Seeräuberei sowie der Rückgang des Handels und der Industrie den Wohlstand aufs ganze gesehen verhängnisvoll hinabdrücken, wovon vor allem der Mittelstand, das Rückgrat der alten Polis, getroffen wurde. Trotzdem haben seine Mitglieder einen aufopfernden Gemeinsinn und eine Wohltätigkeit bewiesen, die großartig bleibt, auch wenn vieles von Eitelkeit oder von zwingender Not diktiert wurde.

Es fragt sich ferner, wie es mit der untersten Schicht der freien Bevölkerung, der arbeitenden Klasse stand. Schon im 4. Jahrhundert stiegen die Preise, aber mindestens in gleichem Maße auch die Löhne. Es wurde schon bemerkt, daß, abgesehen von der im J. 330 beginnenden Krisis, die Preise für die Bedürfnisse des Lebens im 3. Jahrhundert sich weiter hoben, die Löhne fielen dagegen. Man kann nachrechnen, daß, was ein Arbeiter verdiente, nur für den allerdürftigsten Unterhalt für ihn selbst ausreichte, während für seine Familie kaum etwas übrigblieb. Die Ziffern, die diesen Berechnungen zugrunde liegen, stammen aus delischen Rechnungsurkunden, doch anderswo in Griechenland war es sicher nicht besser als auf Delos. Auch der Sold sank seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts. Menandros nennt denjenigen glücklich, der nicht zu borgen braucht, und läßt den Sohn und die Tochter eines armen Mannes sich freiwillig zu Sklaven machen, um eine kleine Schuld von 200 Drachmen abzuarbeiten. Was diese unglückliche Entwicklung verschuldet hat, ist im einzelnen nicht klar; sicher wird die Konkurrenz mit der Sklavenarbeit und die große Zahl von Sklaven, die uns in den zahlreichen Freilassungsurkunden begegnet, ein Hauptgrund dafür gewesen sein; denn die geringen Kosten der Sklavenarbeit dürften die Arbeitslöhne überhaupt beeinflußt haben. Die Lage der arbeitenden Klasse war also schrecklich, sie wurde gründlich proletarisiert.

Die Furcht vor gewaltsamem Umsturz der Besitzverhältnisse war alt und schon in der athenischen Demokratie laut geworden. Der Schlachtruf war Tilgung der Schulden und Neuaufteilung des Bodens, denn der Boden war der hauptsächlichste und jedenfalls sicherste Besitz. In dem Vertrag, den Alexander im J. 335 mit den Staaten des Korinthischen Bundes schloß, wurde zu dem Verbot dieser beiden revolutionären Programmpunkte noch das weitere hinzugefügt, kein persönliches Eigentum einzuziehen und Sklaven nicht in revolutionärer Absicht freizulassen. So lag der Schatten der sozialen Revolution schon vom Anfang der hellenistischen Zeit an über Griechenland und wurde mit der zunehmenden Proletarisierung der unteren Klasse und dem Zusammenschrumpfen des Mittelstands immer ernster und dunkler. Das Heranziehen von Richtern aus auswärtigen Staaten, das in der hellenistischen Zeit sich einbürgerte, ist nicht nur ein Anzeichen der zunehmenden zwischenstaatlichen Verbindungen, sondern mehr noch des mangelnden Vertrauens zu den eigenen Gerichten. Polybios (XX 6) hat eine eindrucksvolle Schilderung der schlimmen Zustände in Böotien gegeben: 25 Jahre lang hätten die Herrschenden die Gerichtssitzungen zu hintertreiben gewußt und die Staatsmittel durch Verteilungen unter die Armen verschwendet. Er selbst war Aristokrat.

Es wäre unbillig zu behaupten, daß die Besitzenden nicht die Lage erkannt und Abhilfe zu schaffen versucht hätten. Von der Fürsorge, die man der Beschaffung von Getreide, das den hauptsächlichsten Teil der Nahrung ausmachte, zu mäßigem Preise widmete, zeugen viele Inschriften; in einigen Staaten wurden zu diesem Zwecke sogar besondere Behörden, die *σιτῶναι*, eingesetzt und Fonds hinterlegt. Die Römer haben später ihre Getreideverteilung an die Bevölkerung Roms den Griechen entlehnt. Die Schmäuse an den Festen hatten keine große Bedeutung, wenn auch der Arme dort einmal ein Fleischstück erhalten konnte. Mit Recht ist bemerkt worden, daß dies alles Almosen waren, welche den Grund des Übels nicht beseitigen konnten. Denn was die Armen wirklich verlangen, ist nicht Almosen, sondern eine soziale Gerechtigkeit, wie sie sie sich vorstellen. Die reiche Handelsaristokratie von Rhodos hat die Armenhilfe systematisch geordnet und konnte sich daher auch der Ruhe erfreuen.¹

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, daß fast überall eine gärende Unruhe herrschte. Von den Inseln sind vier Aufstandsbewegungen bekannt, unter ihnen jedenfalls eine sicher durch den Gegensatz zwischen arm und reich veranlaßt, welche durch das Einschreiten der Schutzmächte, Makedonien oder Ägypten, beigelegt wurden.² Auch den Hintergrund der erwähnten Verbote des Korinthischen Bundes bildeten soziale Revolutionsversuche, die schon im 4. Jahrhundert in Verbindung mit der Errichtung von Tyrannenherrschaften zum Ausbruch kamen. Ein Beispiel ist Euphron in Sikyon, der von den Gegnern erschlagen, vom Volk auf dem Markt bestattet und als Ktistes verehrt wurde.³ Die Bewegung setzte sich im 3. Jahrhundert noch kräftiger fort. Voraussetzung für diese Tyrannenherrschaften, wie sie besonders im Peloponnes aufschossen, waren die Gegensätze zwischen den Klassen und die Möglichkeit, für Geld eine Söldnerschar anzuwerben, um die Macht zu ergreifen und aufrechtzuerhalten. Dadurch erhielt der Tyrann seine Chance, da die wenig zahlreichen Bürger das Kriegshandwerk den Söldnern überließen, die Armen aber keine Waffen hatten, ein wichtiger Umstand, der öfters übersehen wird. Einige von diesen Tyrannen standen im Einvernehmen mit Makedonien und behelligten die Besitzenden nicht, andere traten sogar in den Achäischen Bund ein, dessen Politik die wohlhabende Klasse entschieden begünstigte, wieder andere stützten sich auf das niedere Volk, töteten die Besitzenden und zogen ihr Vermögen ein. Besonders schlimm soll es Apollodoros von Kassandreia schon um 279 getrieben haben.

Die berühmteste Revolution dieser Zeit ist diejenige in Sparta, von Agis IV. begonnen, der jedoch nicht weiter als zur Schuldentilgung kam, bis er gestürzt wurde, von Kleomenes III. sodann durch die Einziehung und Neuaufteilung des Grundbesitzes fortgeführt. Der soziale Umsturz war ihm aber nur Mittel zum Zweck der Wiederherstellung von Spartas Macht. Als daher das niedere Volk in den anderen peloponnesischen Städten, das in Hoffnung auf Umwälzung der Besitzverhältnisse sich ihm begeistert angeschlossen hatte, merkte, daß er nur Sparta und nicht andere Städte mit

¹ Strab. XIV p. 652 f.

³ Xenoph., Hell. VII 1, 44 ff.; 3, 4 ff.

² IG XI:4,1052; XII:5,1065; 7,221; OGI 43.

der sozialen Revolution beglücken wollte, wandte es sich von ihm ab, so daß seine Stellung, schon ehe Antigonos Doson gegen ihn eingriff, untergraben war. Nach einigen Jahren folgte ihm Nabis, der folgerichtiger als Kleomenes Heloten und Söldner in die Bürgerschaft aufnahm und die Revolution auch in Argos durchführte. Seine Macht wurde so groß, daß er sogar den Römern trotzen konnte. Er wird als grausamer Tyrann geschildert, der die Reichen ausplünderte und ermordete, doch will es immerhin etwas besagen, daß das Volk sich gegen die Ätoler, die ihn meuchlings ermordeten, erhob und daß 3000 seiner Neubürger, als Philopoimen Spartas Anschluß an den Achäischen Bund erzwang, sich weigerten, nach dem Bundesgebiet zu ziehen, und die Konsequenz auf sich nahmen, als Sklaven verkauft zu werden. Kurz nach dem J. 200 begann im Ätolischen Bund der Streit zwischen Reichen und Armen und führte nach dem harten Frieden von 189 zu einem furchtbaren Bürgerzwist, der mit dem Gegensatz zwischen der römischen und der anti-römischen Partei verflochten war. Auch in Thessalien brachen um dieselbe Zeit aus demselben Grunde Unruhen aus. Inwieweit sich die Besitzlosen an der Erhebung der Schuldner beteiligten, ist ungewiß; diese spricht aber laut von den schlimmen Zuständen zu Anfang des 2. Jahrhunderts.

Auch die Sklaven begannen in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an ihren Fesseln zu rütteln, gleichzeitig mit dem großen Sklavenaufstand in Sizilien. Sie revoltierten auf Delos im J. 130 v. Chr., in den makedonischen Minen, nahmen Sunion ein und verheerten Attika; von Aristonikos' Auflehnung in Pergamon wurde bereits (S. 39) gesprochen. Kahrstedt hat von einem Ausbruch des Bolschewismus gesprochen,¹ den Sulla und Pompejus niedergeschlagen hätten. Die Ähnlichkeit ist aber nur ganz äußerlich; es handelt sich hier nicht um eine dem Proletariat eingepflichte Theorie, sondern um spontane Auflehnung verzweifelter und mißhandelter Menschen, deren viele frei geboren, aber von Menschenräubern in Sklaverei gebracht worden waren. Der im großen betriebene Menschenraub rächte sich. Jedoch war auch die Philosophie an diesen Bewegungen nicht unbeteiligt, die soziale Utopie trat in Erscheinung. Schon Euemeros entwarf für seine Insel Panchaia das Bild eines in Kasten eingeteilten Volkes und einer damit verbundenen kollektivistischen Wirtschaftsordnung. Viel weiter ging Jambulos in seinem Sonnenstaat, der vielleicht das Vorbild für die Heliopoliten des Aristonikos abgegeben hat; seine Einwohner sollten in jeder Hinsicht einander gleich sein und sich gleichmäßig in die Arbeit und ihre Erzeugnisse teilen. Der Stoiker Sphairos war Lehrer und Ratgeber Kleomenes' III., ein anderer Stoiker, Blossius,² war mit Tib. Gracchus befreundet und begab sich nach seinem Tod zu Aristonikos.

Seitdem nach der Zerstörung Korinths Rom die Verwaltung Griechenlands in seine Hände genommen hatte, wurden die Verhältnisse ruhiger, und ein gewisses Wiederaufblühen des Wohlstandes scheint eingetreten zu sein, das insbesondere für das abgelegene Messenien belegt ist.³ Es erhebt

¹ Gött. gel. Anz. 1926 S. 111; 1928 S. 484.

² D. R. Dudley, Blossius of Cumae, JRS. XXI, 1941, S. 94 ff., hebt die poli-

tische Seite seiner Wirksamkeit hervor.

³ Die wichtige von A. Wilhelm herausgegebene und kommentierte Inschrift, Österr. Jahresh. XVII, 1914, S. 1 ff.

sich aber die Frage, ob nicht der Wohlstand in dieser und in der hellenistischen Zeit überhaupt auf Kosten des Nachwuchses gewonnen wurde, indem man sich die Kosten, Kinder zu erziehen, sparte, um die Mittel sich selbst zugute kommen zu lassen. Das ausgesetzte und wiedergefundene Mädchen ist ein beliebtes Motiv der neuen Komödie. Darüber, ob die Kinderaussetzung so üblich war, daß sie einen Einfluß auf die Bevölkerungszahl haben konnte, hat man gestritten. Polybios jedenfalls sagt, daß kinderlose Ehen gewöhnlich wären und die Bevölkerungszahl gesunken sei, ohne daß das Land von Krieg oder Pest heimgesucht worden wäre. Einige von Tarn aus Inschriften gesammelte Daten¹ sprechen eine erschreckend deutliche Sprache. Die Disproportion zwischen Söhnen und Töchtern ist schreiend; Söhne sind drei- bis viermal zahlreicher als Töchter; mehr als ein Mädchen wurde äußerst selten aufgezogen. Doch auch die Söhne waren nicht zahlreich, meist nur einer oder zwei, seltener drei. Freilich gibt es vereinzelte Ausnahmen; es ist aber unbestreitbar, daß die wohlhabenden Familien im Begriff waren, aus Sorge für ihren und ihrer Nachkommenschaft Wohlstand Selbstmord auf weite Sicht zu begehen, eine materialistische Haltung, zu der die ganze Unsicherheit der Zeit in Hinsicht auf Leben und Eigentum erheblich beitrug. Es scheint, daß die Nachblüte Athens am Ende des 2. Jahrhunderts noch einmal zu einem Anstieg der Kinderzahlen geführt hat.

Man möchte gerne wissen, ob jene Verluste durch die Aufnahme von Neubürgern gedeckt wurden; betreffs dieser wichtigen Frage sind aber die Nachrichten spärlicher und noch fragmentarischer als sonst. Die großen Bürgerrechtsverleihungen, die uns bekannt sind, waren durch Revolutionen oder Kriege veranlaßt, so in Sparta, Pergamon (S. 39), Milet, wo über tausend kretische Söldner im Gebiet von Myus angesiedelt wurden und auch sonst Bürgerrechtsverleihungen am Ende des 3. Jahrhunderts häufig vorkommen,² in Ephesos während des Krieges gegen Mithradates.³ In Larisa wurde die Aufnahme neuer Bürger von Philipp V. angeordnet.⁴ Dyme verlieh im 3. Jahrhundert nicht nur denjenigen, die an einem Krieg teilgenommen hatten, Bürgerrecht, sondern verkaufte es auch an freie Männer fremder Herkunft.⁵ Abgesehen von dem letzten Beispiel sind dies alles Ausnahmefälle; wichtiger wäre für uns zu wissen, ob die Aufnahme neuer Bürger in mehr oder weniger legaler Weise auch sonst üblich gewesen ist, wofür bisher u. a. die Inschrift aus Dyme einen Beleg bietet. Da aber schon Aristoteles sagt, daß wegen der geringen Zahl der Bürger vielerorts Halbbürtige in die Bürgerschaft aufgenommen wurden,⁶ kann es kaum zweifelhaft sein, daß unter den noch schlimmeren Zuständen der folgenden Jahrhunderte die Praxis weiter geübt und ausgedehnt wurde. Diese leider sehr dunkle Frage ist für uns von grundlegender Bedeutung. Denn wo Neubürger in größerer

¹ Tarn, *Hell. Civ.* S. 92 f.; siehe auch Nock, *Classical Weekly* 1943, S. 66, mit den Hinweisen A. 16.

² Milet, I: 3, S. 173 ff.

³ SIG³ 742.

⁴ SIG³ 543.

⁵ SIG³ 529 und 531. Diese Maßnahme scheint mit größeren oder kleineren Be-

schränkungen recht verbreitet gewesen zu sein; Beispiele stammen aus Dyme, Tritaia, Ephesos, Aspendos, Thasos, Phaselis, Byzanz; siehe L. Robert, *Sur un dicton relatif à Phaselis. La vente du droit de cité*, *Hellenica* I, 1940, S. 37 ff.

⁶ Aristot., *Pol.* p. 1278 a.

Zahl aufgenommen werden, werden die alten Überlieferungen gefährdet, geschwächt und damit die Tür für das Eindringen neuer Anschauungen geöffnet. Die geistige Lage gestaltet sich dann noch labiler, was neben anderem eine Voraussetzung für die große Umstellung auf geistigem und religiösem Gebiete gewesen ist, die in der hellenistischen Zeit begann und reißend zunahm.

Die Nachblüte in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, wenn sie wirklich diesen Namen verdient, endete mit einer vollen Katastrophe, die durch den Mithradatischen Krieg eingeleitet wurde. Delos wurde zerstört und verödete bald, Griechenland wurde hart mitgenommen. Bald darauf folgte der römische Bürgerkrieg, dessen Schauplatz nicht zuletzt Griechenland war, das auch dessen Kosten zusammen mit Kleinasien zu tragen hatte. Sulla, die Triumvirn und ihre Gegner haben sich dort die Mittel für ihre Kriegführung durch fürchterliche Erpressungen verschafft; der Wohlstand Kleinasien wurde für lange Jahre, derjenige Griechenlands für immer geknickt. Über ein proletarisirtes Volk erhoben sich einzelne Magnaten wie der Spartaner C. Julius Eurykles, der Freund des Kaisers Augustus und des Judenkönigs Herodes. Im J. 45 schrieb Serv. Sulpicius an seinen Freund Cicero:¹ „Als ich auf der Rückreise aus Asien von Ägina in der Richtung auf Megara segelte, begann ich die Gegend zu betrachten; hinter mir lag Ägina, vor mir Megara, rechts der Piraeus, links Korinth. Diese ehemals blühenden Städte liegen jetzt niedergeworfen und zerstört vor meinen Augen. Ich begann bei mir selbst zu denken: Dürfen wir armen Menschen empört sein, wenn unser einer stirbt oder getötet wird, obgleich unser Leben kürzer sein muß, während hier auf engem Raum so viele Leichen von Städten am Boden liegen?“

II

DIE RELIGION DER ALTGRIECHISCHEN STÄDTE

1. Sakral- und Lokalgeschichte. Was auch die Verdienste und Fehler der leitenden Klasse der altgriechischen Städte in hellenistischer Zeit gewesen sein mögen, jedenfalls war sie von einem glühenden Patriotismus beseelt, den man mit Rücksicht auf die Kleinheit der Stadtstaaten wohl eher Lokalpatriotismus nennen darf. Wohlhabende Männer und Frauen gaben nicht nur große Summen als Geschenk an das Volk, Subskriptionen für dringende Bedürfnisse, Spenden an Gymnasien, für Feste und Volksschmäuse, sondern pflegten auch mit rührender Hingabe die alten Überlieferungen ihrer Städte. Gerade wie heute wurde man erst, als diese alten Überlieferungen zu schwinden begannen und von der Vergessenheit bedroht wurden, sich ihres Wertes bewußt und begann sie zu hüten und aufzuzeichnen; es entstand eine Bewegung, die den heutigen Bestrebungen der Heimatkunde und -pflege überraschend ähnlich sieht.

¹ Cic., ad fam. IV, 5.

Diese Bewegung hat einen großen literarischen Niederschlag gefunden, dessen Erwähnung in einer Darstellung der Religionsgeschichte der hellenistischen Zeit nicht fehlen darf, obgleich die große Zahl der Schriften eine erschöpfende Behandlung natürlich verbietet; dafür muß auf die Literaturgeschichte verwiesen werden.¹ Eine Beschränkung auf Schriften, welche das religiöse Gebiet betreffen, versteht sich von selbst, so daß die Lokalgeschichte im engeren Sinn kaum berücksichtigt werden kann, wiewohl auch sie sich oft und eingehend mit religiösen Gebräuchen und Mythen beschäftigt, welche einen hervorragenden Teil der Überlieferungen bildeten.

Die Arbeit des Sammelns und Darstellens begann in Athen, das von allen Städten die reichste Überlieferung hatte und an geschichtlichem Sinn und literarischer Betätigung allen voranstand, schon früh, nämlich im Anfang des 4. Jahrhunderts mit den sog. Atthidographen. Es ist bezeichnend, daß die Bearbeitung der religiösen Tradition in einer Zeit anfängt, als unter dem Einfluß der Sophisten die Auflösung der alten Religion einsetzte; sie war ein Teil der Gegenwehr der Altgläubigen, die auch sonst, besonders in den Religionsprozessen, hervortritt. Der älteste Atthidograph, Kleidemos, der zu Beginn oder in der Mitte des 4. Jahrhunderts lebte, war ein Exeget, und der bedeutendste von allen, Philochoros, hat sakrale Dinge behandelt. Gerade Exegeten hatten sich schon früher zu Verteidigern der alten Religion aufgeworfen (Bd. I S. 750 f.). Der Atthidograph Phanodemos dagegen war ein Politiker, der sich besonders mit sakralen Dingen beschäftigte (unten S. 65).

Diese Leute kannten die alten Überlieferungen des Sakralrechts und die Verordnungen über die Kulte, die seit alters aufgezeichnet worden waren, im besonderen auch den Festkalender; sie schöpften ihren Stoff aus Archiven und Inschriften, und ähnlich machten es ihre Nachfolger. Philochoros hat eine Inschriftensammlung angelegt,² Polemon aus Ilion wurde *σθηλοκόπας*, Inschriftengucker, genannt und verdiente diesen Namen; in seiner Behandlung der *παράσιτοι* zitiert er nicht weniger als vier Inschriften.³ Selbstverständlich benutzten diese Männer auch ältere Schriftsteller, die um so mehr ausgebeutet wurden, je mehr die wirkliche Forschung abebbte und man sich damit begnügte, von anderen Erarbeitetes auszuziehen und aufzuspeichern. Daß solche Forschungen durch Aristoteles einen mächtigen Antrieb erhielten und von den Peripatetikern eifrig betrieben wurden, ist selbstverständlich.

Von den attischen Schriftstellern mögen außer den schon erwähnten noch einige weitere angeführt werden. Im 4. Jahrhundert verfaßten Melanthios ein Werk über die eleusinischen Mysterien, Krates und Demon über die Opfer. Andere, deren Zeit wohl etwas später liegt, waren Meliton und Drakon, die über die attischen Priestergeschlechter schrieben, oder der Keryke Theodoros, der sein eigenes Geschlecht behandelte. Darauf folgt

¹ Vgl. Christ-Schmid, *Gesch. d. griech. Literatur*: II: 1⁵, 1920 (in diesem Handbuch). Sehr dankenswert ist die Sammlung von A. Tresp, *Die Fragmente der griech. Kultschriftsteller*, RGVV. XV: 1, 1914 mit einer übersichtlichen Einleitung; zuletzt L. Pearson, *The local Historians of Athens*, Philol. Monographs published by

the American Philol. Ass. XI, 1942, und F. Jacoby, *Atthis*, 1949.

² Unter seinen Schriften nennt Suidas s. v. „*Φιλόχορος*“ *ἐπιγράμματα Ἀττικά*.

³ Fr. 174 Tresp aus Athen. VI p. 234 C ff. Vgl. zu dieser Stelle R. Schlaifer, *The Cult of Athena Pallenis*, Harvard Studies in Classical Philology LI, 1943, S. 35 ff.

der bedeutendste der Attidographen, Philochoros, der um 300 wirkte und den Stoff erschöpft zu haben scheint, so daß in den beiden folgenden Jahrhunderten keine Autoren seiner Art nachweisbar sind. Im letzten Jahrhundert v. Chr. erscheinen jedoch wieder Schriften über Feste, von Apollonios aus Acharnai und Lysimachides, vielleicht durch eine sakrale Neuordnung der Zeit veranlaßt.

Die heimatkundliche Bewegung verbreitete sich auf viele andere Orte. Der Delphier Anaxandrides, ein Zeitgenosse Polemons, verfaßte ein Buch über das Orakel und ein anderes über die aus dem Tempel geraubten Weihgeschenke. Jünger ist, nach seinen halbphilosophischen Auslegungen zu urteilen, das lange Fragment aus Plutarch über die Daidala in Plataiai,¹ und ähnlich ist auch wohl das Werk des Argivers Sokrates περί δόσιων zu datieren. Tresp vermutet, daß Aristokles, der über die Opfer in Hermione schrieb, mit einem in einer argivischen Inschrift vom Ende des 2. Jahrhunderts erwähnten Schreiber identisch ist; Aristokles erzählte den Mythos, wie Zeus die Hera beschlich, und beschrieb das eigentümliche Demeterfest in Hermione.² Bedeutender war Sosibios aus Sparta, der ein Werk über die Opfer seiner Vaterstadt verfaßte, das öfters zitiert wird, und auch Festbräuche schilderte. Aus den „Lakonika“ des Polykrates ist eine ausführliche Schilderung der Hyakinthien bewahrt.³ Auf der blühenden Insel Rhodos war das Interesse für die sakralen Überlieferungen besonders rege, wie aus Inschriften hervorgeht. Gorgon und Theognis behandelten die Opfer, Philomnestos besonders das Fest der Sminthia.⁴ Einige dieser Schriftsteller haben sich auch für volkstümliche Bräuche interessiert; so hat Sosibios von lakonischen Mummenschänzen und ihren Darstellern (den δίκηλισται) gesprochen, Theognis uns das Lied der Schwalbenjungen bewahrt (Bd. I S. 113). Anderes hat sich in die pseudo-herodoteische Homervita gerettet, wie das Töpferlied und das samische Eiresionelied. Die vielen kultischen Merkwürdigkeiten in seinen Quaestiones graecae hat Plutarch ohne Zweifel aus älteren Quellen geschöpft, die freilich wenig bekannt sind.⁵

Diese Lokalforschung hat ihre Ergebnisse auch auf Stein verewigt. Nach einem Volksbeschluß im J. 99 v. Chr. ließen die Lindier die sog. lindische Tempelchronik, die von dem auch sonst bekannten Timachidas verfaßt war, in Stein hauen.⁶ Sie enthält eingehende Beschreibungen merkwürdiger Weihgeschenke von der mythischen Zeit bis auf Philipp V. und dann, ehe sie abbricht, drei Offenbarungen der Athena, oder richtiger zwei Wunder und eine Traumoffenbarung. Der Verfasser zeigt seine literarischen Bemühungen durch reichliche Zitierung anderer Schriftsteller. Kurz nach 300 ehrten die Delier Demoteles aus Andros, weil er über den Tempel und über die Stadt Delos und die Mythen der Insel geschrieben hatte.⁷ Die kretische

¹ Tresp, fr. 78, 79 bei Euseb., Praep. evang., III prooem. 5 – 2, 1 und 8 = Bernardakis VII S. 43 ff.

² Tresp, fr. 84–85 bei Schol. Theokr. XV 64, bzw. Aelian, H. A. XI 4; vgl. Paus. II 35, 5.

³ Sosibios Tresp fr. 87–99; Polykrates bei Athen. IV p. 139 D ff.

⁴ Tresp fr. 102–05; bzw. 106 u. 107, 108.

⁵ W. R. Halliday, The Greek Questions of Plutarch, 1928.

⁶ Herausgegeben von Chr. Blinkenberg, La chronique du temple lindien, Bull. Akad. Kopenhagen, 1912: 5–6; Die lindische Tempelchronik (Lietzmanns kleine Texte 131) 1915; Lindos II 2, 1941, mit Literatur.

⁷ SIG.³ 382.

Stadt Priansos stellte um dieselbe Zeit ein Ehrendekret für Menekles aus Teos aus als Anerkennung für seine Sammlung von Geschichten über Kreta und die dort geborenen Götter und Heroen, die er verschiedenen Dichtern und Geschichtsschreibern entnommen hatte.¹ Hier sehen wir den literarischen Sammler am Werk. Schriften ähnlicher Art finden wir selbst an einem so entlegenen Ort wie dem taurischen Chersonnesos, wo ein gewisser Syriskos geehrt wurde, weil er die Offenbarungen der Parthenos beschrieben hatte.² Ehrendekrete für Dichter und Schriftsteller waren überhaupt in der hellenistischen Zeit nicht selten; in den angeführten Fällen liegt meist ein Anlaß vor, der der betreffenden Stadt besonders am Herzen lag. Er konnte auch in praktischer Betätigung des Schriftstellers liegen. Eine Inschrift aus Panamara in Karien ehrt den Leon, weil er aus alten Schriften die Ehren und die Asylie des Volkes zusammengestellt, einen Volksbeschluß beantragt, die Bürger zu größeren und glänzenderen Opfern überredet und beim Besuch einiger Dämonen auch diese zur Teilnahme an den Opfern bewogen hatte.³

Die hier behandelte Bewegung verdankte ihren Ursprung dem sakralen und lokalen Interesse, wurde aber bald allgemeiner, von der Schreibseligkeit der Zeit aber auch von wahren Forschungstrieb getragen. Der Kompilator Menekles, der zitatenvütige Timachidas sind uns bereits begegnet. Ein Mann ganz anderen Schlages war der schon erwähnte Polemon aus Ilion, der im Anfang des 2. Jahrhunderts lebte und Perieget genannt wird. Er war ein nicht an eine bestimmte Stadt gebundener Lokalforscher, für seine Studien machte er weite Reisen, ließ sich um ihretwillen in gewissen Städten längere Zeit nieder und wurde der vornehmste Inschriftenkenner des Altertums. Darum ward er von den Delphiern mit der Proxenie, von Athen und anderen Städten mit dem Bürgerrecht geehrt. Innerhalb seines Forschungsgebietes war er sehr vielseitig, er betätigte sich als Antiquar, Verfasser von Gründungsgeschichten, Topograph, Paradoxograph, verfaßte aber auch Schriften sakralen Inhalts, über das *Διὸς κώδιον* und die Herakleen in Theben, ferner eine Schilderung der Hyakinthien in Sparta.⁴ Ein nicht ebenbürtiger Nachfolger war des Kallimachos Schüler Istros, der u. a. über die Epiphanien des Apollon geschrieben hat.⁵ Wieviel von sakralem Stoff sich in diesen Literaturerzeugnissen fand, entzieht im einzelnen sich unsrer Kenntnis; daß er aber in ihnen reichlich vertreten war, zeigt sein Niederschlag in der unschätzbaren Beschreibung Griechenlands durch Pausanias, der längst nicht alles, was er beschreibt, selbst gesehen, sondern schriftliche Quellen, u. a. Polemon, stark benutzt hat.⁶ Die Schriften über Mysterien

¹ Inscr. cret. I, XXIV*1.

² Latyschew, Inscr. orae sept. P. Euxini I 184; SGDI. 3086; die Inschrift vervollständigt Klio XVI, 1920, S. 203 ff.

³ BCH. XXVIII, 1904, S. 350 Nr. 6; H. Oppermann, Zeus Panamaros, RG-VV. XIX: 3, S. 24 ff. Er ist vermutlich mit dem Geschichtsschreiber Leon von Alabanda identisch.

⁴ Athen. IV p. 138 E ff., fehlt bei Tresp; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 131 f.; die übrigen Fragmente Tresp 43–47 u. 74.

⁵ Tresp, fr. 161–163. Dem Neanthes aus Kyzikos wird ein mehrbändiges Werk über nach Städten geordnete Mythen von L. Rademacher, Mythos und Sage bei den Griechen, 1938, S. 144, zugeschrieben; es hieß aber τὰ κατὰ πόλιν μυθικά und bezog sich auf Kyzikos, FGrHist. 84 Jacoby. Die Zeitbestimmung ist ein schwieriges Problem, s. Laqueur in PW. s. v. Über Gorgos von Notion H. Mutschmann, Rh. Mus. LXXII, 1919, S. 150 ff.

⁶ A. Kalkmann, Pausanias der Perieget,

und Orakel seien hier nur eben erwähnt, sie werden unten näher behandelt werden (S. 97 und S. 102).

2. Die Mythologie. Des weiteren muß der Niederschlag erwähnt werden, den die geschilderte Vorliebe für entlegene, neu aufgestöberte, eigentümliche Bräuche und Mythen in der zeitgenössischen Dichtung gefunden hat.¹ Sie waren einer Literaturgattung besonders willkommen, die das Überraschende und Neue bevorzugte und sich gern mit Gelehrsamkeit, sogar mit Rätselhaftigkeit (τὸ γριφῶδες) schmückte. Voran geht der wohl größte Dichter der hellenistischen Zeit, zugleich der für sie in vieler Hinsicht charakteristischste, Kallimachos.² Er hat vier Bücher „Aitia“ verfaßt, von denen wir uns jetzt dank neuen Funden eine bessere Vorstellung machen können.³ Der Gelehrte, der Sammlungen über Nymphen, Inseln, Monate, Wundergeschichten veröffentlichte, behandelte auch in poetischer Form allerlei Kulte, Gebräuche und Namen. In den „Aitia“ sprach er z. B. von dem argivischen Fest Arneis (den Lämmertagen), dem Choenfest und der Aiora, jenem vielbesprochenen naxischen Hochzeitsbrauch, daß die Braut vor der Hochzeit mit einem kleinen Knaben schlafen mußte, sowie von Opfern unter Schmähungen auf Anaphe und in Lindos. Die Wundergeschichte vom Hermes Perpheraios (Bd. I S. 72 f.) stand in einem epodischen Gedicht. Auch in seinen Hymnen nahm er gern entlegene Mythen auf, das Grab des Zeus auf Kreta, die Geburt des Gottes in Arkadien, den Heißhunger des Erysichthon usw. Obgleich der letzterwähnte Mythos vor ihm von Hellanikos und nur von diesem erwähnt wird, ist es offenbar, daß der gelehrte Bibliothekar aus der heimatkundlichen Literatur geschöpft hat.

Dasselbe wird in gewissem Maße auch Lykophron getan haben, dessen „Alexandra“ ein wahres Rätselgedicht ist, das an vielen Stellen ohne die Erklärungen der Kommentatoren unverständlich bliebe. Auch das echt Volkstümliche wurde beachtet; Phoinix von Kolophon hat ein Krähenlied gedichtet,⁴ dessen Vorbild ländliche Lieder von der Art des oben (S. 50) erwähnten Schwalbenliedes waren. Anders war Theokrit veranlagt, der nicht mit entlegener Gelehrsamkeit prunkt, obgleich er hie und da (X, v. 46 f.) eine volkstümliche Sitte erwähnt, etwa daß die abgemähten Kornbündel gegen Norden und Westen gelegt werden sollen, damit die Ähren schwer werden; auch hat er uns das liebliche Bild der Demeter am Kornhaufen in seinen Thalysien geschenkt.

1886, der allzu einseitig Polemon als Hauptquelle vorschiebt; C. Robert, Pausanias als Schriftsteller, 1909.

¹ Vgl. E. Rohde, Gr. Roman S. 24 ff. u. 99, wo er vermutet, daß, gleich den Periegeten dieser Zeit, auch die gelehrten Dichter ausdrücklich zum Zweck der Sagenforschung das Land durchwanderten.

² Außer Wilamowitz, Hellenistische Dichtung, besonders E. Cahen, Callimaque et son oeuvre poétique, Bibl. éc. franç. 134, 1929, und Les hymnes de Callimaque, Thèse Paris 1930.

³ Die neuen Papyrusfragmente bis 1921 sind herausgegeben von Pfeiffer in Lietzmanns Kleinen Texten, H. 145, 1921; G. Vitelli, Nuovi frammenti degli Aitia, Annali della scuola normale superiore di Pisa, Ser. II Bd. 3, 1934, S. 1 ff.; M. Norssa e G. Vitelli, Διηγήσεις di poemi di Callimaco in un papiro di Tebtunis, 1934; dazu R. Pfeiffer, Die neuen διηγήσεις zu Kallimachosgedichten, Sitz.-Ber. Akad. München, 1934, 10.

⁴ Athen. VIII p. 359 E ff.

Noch mehr dergleichen liegt in Prosaauszügen vor. Parthenios sammelte als Hilfsmittel für den römischen Dichter Cornelius Gallus in einem Büchlein Liebesgeschichten, die geeignete Vorwürfe für Elegien abgeben konnten. Darin finden sich neben geschichtlichen oder halbgeschichtlichen sentimentalen Erzählungen auch einige gleichartige lokale Mythen. Wichtiger ist die Sammlung von Verwandlungsmaythen des Antoninus Liberalis (vgl. unten S. 55). Bei ihm trifft man auf Raritäten wie die volkstümliche Version des Prokris-Philomele-Mythos mit durchsichtigen Namen (Aedon und Chelidonis, 11), die kretische Sage von Leukippos, der aus einem Mädchen in einen Knaben verwandelt wurde, übrigens das Aition des Festes Ekdysia in Phaistos (17), sodann eine Nachricht von der Höhle auf Kreta, in der Zeus geboren wurde und jährlich ein mächtiges Feuer aufleuchtete, wenn das Blut von der Geburt siedete (19; Bd. I S. 298), schließlich Angaben über die fast verschollene Göttin Aphaia, der der schöne Tempel auf Ägina geweiht war. Eine ebenso reiche Quelle mythologischer Merkwürdigkeiten sind die *διηγήσεις*, die Konon dem König Archelaos Philopator von Kappadokien (36 v. Chr.–17 n. Chr.) widmete und die der Patriarch Photios in einem Auszug bewahrt hat.¹ Als Beispiele mögen angeführt werden: der lindische Mythos von Herakles, der einen Pflugochsen tötete, das Aition eines Opfers unter Flügen (11; Bd. I S. 142), der argivische Mythos von Psamathe und Linos, das Aition des Kynophontis oder Arneis genannten Festes (19), die Sagen von Karnos (26), von Smikros, dem Ahnvater der Branchiden (33) und von Apollon Aigletes (49); auch eine Tierfabel von der Zähmung des Pferdes (42) steht in dieser Sammlung.

Unser Darstellung hat sich ausführlich mit der Mythologie der hellenistischen Zeit beschäftigen müssen, so daß es zweckmäßig erscheint, einige Worte über ihren allgemeinen Charakter anzufügen. Freilich kann weder eine Mythographie der hellenistischen Zeit gegeben werden, obgleich sie sicher einer Aufarbeitung wert wäre,² die freilich ein umfangreiches Werk erfordern würde, noch können jene Handbücher berücksichtigt werden – das bekannteste ist die Bibliothek des Apollodoros –, welche für den Schulgebrauch und die Erklärung der Literatur und wohl auch der Kunst zusammengestellt wurden, weil Kenntnis der Mythologie nicht mehr durch mündliche Überlieferung, sondern nur noch durch Lesen gewonnen wurde. Man kann die Frage stellen, nicht aber beantworten, ob Märchen und Fabel³ im niederen Volk populärer waren. Was für uns von Interesse ist, sind die neuen Tendenzen in der Mythenbildung, die für die hellenistische Zeit bezeichnend sind.

Neue Mythen wurden erdichtet, alte umgedichtet, um lokalen Ehrgeiz und Anspruch zu befriedigen. In diesem Lichte muß wohl die Verlegung der Geburtslegende des Zeus nach Arkadien in Kallimachos' Zeushymnus betrachtet werden. Um den Wunsch der Stadt nach Asylie und den Spielen der Didymeen panhellenische Geltung zu verschaffen, verlegen die Milesier

¹ U. Hoefer, Konon, Text und Quellenuntersuchung, 1890; Text bei Jacoby, FGrHist. I S. 190 ff.

² Siehe zuletzt die Übersicht bei Radermacher a. a. O. S. 143 ff.

³ Vgl. O. Weinreich, Das Märchen von Amor und Psyche und andere Volksmärchen im Altertum bei L. Friedländer, Sittengeschichte Roms⁹, 1921, IV S. 89 ff.

die Liebesvereinigung des Zeus und der Leto nach Didyma;¹ in der Kaiserzeit erhebt die lykische Stadt Araxa Anspruch darauf, die Geburtsstätte des Gottes zu sein.²

Politische Mythologie ist bei den Griechen alt³ und wurde jetzt auch zu Ehren der Könige geschaffen. Die Herrscher in Asien und Ägypten brauchten sich freilich nicht auf diese Weise einzuführen; daß sie von Göttern stammten oder vergöttert wurden, ist eine andere Sache. In Europa aber fehlte die Apotheose, deshalb griff der große Molosserkönig Pyrrhos oder richtiger sein Hofhistoriograph Proxenos zur Mythologie. Das molossische Königshaus war längst auf Achills Sohn Neoptolemos-Pyrrhos zurückgeführt worden. Als Pyrrhos die Tochter des sizilischen Tyrannen Agathokles, Lanassa, heiratete, gab man dem Neoptolemos eine neue rechtmäßige Gemahlin namens Lanassa, die zur Enkelin oder Urenkelin des Herakles gemacht wurde; sie erhielt zwei Söhne, Argos und Dorieus, die auf die Kämpfe des Pyrrhos mit Argos und Sparta hindeuten sollten; zwei Kinder der Nebenfrau Andromache trugen die Namen seiner Eltern, Aiakidas und Troas.⁴

Solche blutlosen Erfindungen hatten nur beschränkte Geltung. Weit wichtiger wurde, daß die Sitte der Griechen, die schon früh bezeugt ist, fremde Städte in die griechische Mythologie einzubeziehen und mit griechischen Gründern zu versehen, von nicht-griechischen Städten ihrerseits aufgenommen und weitergeführt ward. Selge in Pisidien gab man z. B. für eine Gründung der Lakedaimonier und vor ihnen des Kalchas aus,⁵ Tarsos sollte von Perseus gegründet worden sein, nach einer anderen Version von Herakles, der dabei mit dem Stadtgott Sandan identifiziert wurde. Bedeutsamer als alles andere aber ist die Äneassage, auf der die Gründungslegende Roms aufgebaut ist;⁶ sie gehört jedoch zu der Geschichte der Außenvölker, so wichtig sie auch als Zeugnis für die Verbreitung der griechischen Zivilisation sein mag.

Die Vorliebe für das Exotische, die vom Zeitgeist bestimmt war und durch die Erschließung ferner Länder gefördert wurde, hat nicht wenige Mythen entstehen lassen, unter denen von größerer Bedeutung nur der Siegeszug des Dionysos nach dem Osten und Indien ist, dessen Schilderung durch die Ausschmückung des Alexanderzuges mit dionysischen Motiven erheblich bereichert wurde.⁷ Mit dem Sinn für das Exotische hängt der für das Wunderbare zusammen, der jedoch bedeutungsvoller ist; daß er sich im starken Wachsen befand, ist Zeichen einer für diese Zeit charakteristi-

¹ R. Herzog, Das panhellenische Fest und die Kultlegende von Didyma, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1905 S. 979 ff. mit der Veröffentlichung des Schreibens der Milesier, viel zu früh um 240 v. Chr. datiert; siehe Rehm in Milet III S. 337 A. 2.

² Siehe Bd. I S. 530 A. 2; dieser Mache hat Wilamowitz unverdienterweise den Glauben geschenkt.

³ Nilsson in Bertholet-Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1925, II S. 383 f. Ich bereite eine Arbeit darüber vor: Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece.

⁴ M. P. Nilsson, Studien zur Geschichte des alten Epeiros, Lunds Universitets Årsskrift, N. F. VI 4, 1909, S. 23 ff.; Schol. Eur. Andr. v. 24; vgl. Plut., Pyrrhos 1 und Justin XVII 3.

⁵ Strab. XII p. 570.

⁶ Zuletzt L. Malten, Aineias, AfRw. XXIX, 1931, S. 33 ff., und J. Perret, Les origines de la légende troyenne de Rome (281-34), Thèse Paris 1942, der nach eingehender Besprechung der Quellen die Erfindung des Mythos dem König Pyrrhos zuschreibt.

⁷ Vgl. Bd. I S. 545.

schen Mentalität. Sie hat eine reiche paradoxographische Literatur erzeugt, die mit so berühmten Namen wie Kallimachos und Antigonos von Karystos¹ einsetzte. Da die rationalistische Kritik sich an diese Erzählungen heranmachte, kennen wir sie am besten aus dem Buch des Palaiphatos *περὶ ἀπίστων*, das allerdings nur in einem Auszug erhalten ist; Geschichtsschreiber wie Timaios begannen auch wundergläubig zu werden, zugleich aber Mythen rationalistisch in Geschichte umzusetzen. Diese einander sich etwas widersprechenden Strömungen sind alt, doch scheint es bezeichnend für die hellenistische Zeit, daß sie eine besondere Literaturgattung hervorrufen konnten.

Dem Sinn für das Wunderbare kamen die Verwandlungsmythen entgegen, die ebenfalls seit alters in der griechischen Mythologie heimisch waren, jetzt aber sehr populär wurden und neue Früchte zeitigten.² Uns sind sie besonders durch die Metamorphosen Ovids geläufig, welche ältere Quellen verarbeiten. Eine griechische Sammlung liegt vor in dem schon (S. 53) erwähnten Büchlein des Antoninus Liberalis, *μεταμορφώσεων συναγωγή*.³ Sein Wert wird dadurch erheblich gesteigert, daß bei ihm wie bei Parthenios ein alter Scholiast die Quellen aufgestöbert und hinzugefügt hat. Man vermutet, daß dieser sie aus einem *Λεγών* betitelten Sammelwerk des Pamphilos, eines Aristarcheers, der erst im 2. Jahrhundert n. Chr. lebte, geschöpft hat. In einigen Fällen ist es ihm nicht gelungen, sie ausfindig zu machen. Die am häufigsten zitierten sind die *ἐτεροιοῦμενα* des Nikandros und die *Ornithogonia* des Boios. Von Nikandros, der Attalos III. ein Gedicht widmete, sind leider nicht jenes Werk, das sein berühmtestes war, sondern nur die „Theriaka“ und „Alexipharmaka“ erhalten. Boios ist nur ein Pseudepigraph, denn bei Philochoros wird als Verfasserin vielmehr Boio genannt,⁴ eine mythische delphische Priesterin, von der Pausanias (X, 5, 7) einen Hymnus zitiert. Die Nachricht ist wertvoll, vor allem weil sie einen terminus ante quem des Werkes gibt. Das Buch ist, um ihm größere Autorität zu leihen, auf den Namen der Priesterin getauft, und der Name später in einen männlichen verwandelt worden.

Zu den Verwandlungsmythen gehören auch die Sternmythen, die in der hellenistischen Zeit außerordentlich beliebt waren.⁵ Sobald eine Sterngruppe nach einem Menschen oder Tier benannt wird, ist bereits die Voraussetzung einer Verwandlung gegeben, wenn auch die Erzählung, wie es zu der Benennung gekommen ist, erst nachträglich hinzugefügt wird. Die griechische Sternmythologie war anfangs sehr dürftig; bei Homer werden nur einige wenige Sterne und Sternbilder erwähnt (Bd. I S. 30). Der Anfang der Katasterismendichtung wird der sog. hesiodeischen Astronomie zugeschrieben, die vor dem J. 500 entstanden ist.⁶ Die Tierkreiszeichen kamen von Babylon schon im 6. Jahrhundert nach Griechenland, und zur Zeit des

¹ Wilamowitz, Antigonos von Karystos, 1881, S. 16 ff.

² Als Beispiel mag an die aus dem Epi-theton *Λύκειος* herausgesponnenen Wolfsverwandlungsagen des Apollon und der Leto erinnert werden; siehe Bd. I S. 506 mit A. 6 u. 7.

³ E. Oder, De Antonino Liberali, Diss.

Bonn 1886.

⁴ Athen. IX p. 393 E.

⁵ Es sei nur auf den ausgezeichneten Artikel Sternbilder von Boll und Gundel verwiesen in PW., Suppl. VI S. 867 ff.

⁶ A. Rehm, Mythographische Untersuchungen über griechische Sternsagen, Diss. München 1896 S. 36 ff.

Eudoxos waren bereits ihre Bilder und Namen festgelegt.¹ Aus demselben Jahrhundert stammt eine attische Vase, deren Darstellung sich auf das Sternbild der Ziege und des Zickleins bezieht.² Älter ist der bekannte Krater Blacas, auf welchem die Sterne als beim Sonnenaufgang ins Meer untertauchende Knaben erscheinen, ein Genrebild ohne Namen.³ Die eigentliche Entwicklung der Verwandlungsmythen ist jünger und wird zum größten Teil erst der hellenistischen Zeit verdankt.

Das gelesenste Buch unter allen hellenistischen Dichtungen waren die *Φαινόμενα* des Aratos, der in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts lebte. Kein Werk der antiken Literatur ist so ausführlich kommentiert worden wie dieses, es wurde nicht weniger als viermal ins Lateinische übertragen. Das Gedicht gibt eine Beschreibung des gestirnten Himmels, in der Verwandlungsmythen nur einen ziemlich bescheidenen Platz einnehmen; besonderer Berühmtheit erfreut sich der oft nacherzählte Mythos von Dike. Ferner ist uns ein trockener Auszug aus einem Werk über Sternbilder und Sternmythen erhalten, der zu einer lebhaften Diskussion Anlaß gegeben hat, nachdem ihn Robert auf die Katasterismen des Eratosthenes, der etwas jünger als Aratos war, zurückgeführt hatte.⁴ Die Kontroverse kann hier nicht verfolgt werden; wichtig ist für uns allein die allgemeine Beliebtheit der Katasterismen, wofür Eratosthenes in seinem Gedicht Erigone ein Beispiel gibt, das mit einer Sternverwandlung schließt. Ein höfisches Gedicht des Kallimachos feiert die Locke, die die Königin Berenike beim Auszug ihres Gatten in den syrischen Krieg geweiht und der Astronom Konon unter den Sternen wiedergefunden hatte; wir kennen es durch die Übersetzung des Catullus (66). Es gab übrigens auch phrygische Katasterismen, die Asklepiades von Myrlea im ersten Jahrhundert v. Chr. voraussetzt und die bei Teukros im ersten Jahrhundert n. Chr. in größerer Zahl genannt werden.⁵

Die Geschichte der Mythographie der Katasterismen ist dunkel und schwierig; für uns handelt es sich nur darum, die ungeheure Beliebtheit dieser Gattung in der hellenistischen Zeit hervorzuheben. Sie ist ein nicht gering zu schätzender Teil der Strömung, die zur Herrschaft der Astrologie führte, in der sich griechische Phantasie mit der Bewunderung des gestirnten Himmels verband.

Auch wenn ihre Hauptstätten sich in den Monarchien, in Alexandrien und Pergamon befanden, waren Literatur und Kunst der hellenistischen Zeit griechisch. Sie hatten sich von der Religion getrennt, ihre Vorwürfe waren jetzt mythologisch, nicht religiös. Wohl fuhr die Kunst fort, Götterbilder zu schaffen, aber wie weit ist das theatralische Gesicht des Zeus Otricoli von dem Zeus des Phidias verschieden, von dem noch ein feinfühler Schriftsteller der Kaiserzeit sagen konnte, daß, wer sein mildes Antlitz

¹ E. Bethe, Das Alter der griechischen Sternbilder, Rh. Mus. LV, 1900, S. 414 ff.; F. Boll, Sphaera, 1903, S. 181 ff.; A. Rehm, Parapegmastudien, Abh. Akad. München XIX, 1941, S. 12 ff.

² Abgebildet bei M. Boehm, Arch. Jb. IV, 1889, S. 208; richtig gedeutet von Wilamowitz, G. d. H. I S. 131.

³ Furtwängler-Reichhold, Griechische Vasenmalerei, Taf. 126.

⁴ C. Robert, Eratosthenis catasterismorum reliquiae, 1878; Übersicht über die Diskussion bei Knaack, PW. VI S. 377 ff.; vgl. besonders Rehm a. a. O. S. 1 ff.

⁵ Boll, N. Jahrb. f. klass. Alt. XXI, 1908, S. 113.

geschaut hätte, nie ganz unglücklich werden könne. Die große Bilderreihe des pergamenischen Altars wäre ohne die Beischriften unverständlich; tatsächlich kündete sie weit mehr von dem Ruhm der pergamenischen Könige als von den Taten der Götter. Immerhin gab es Strömungen in der hellenistischen Kunst, die auch für die Religion Bedeutung erlangten, wie die Liebe zum Kind in einer Zeit, die die Kinderzeugung einschränkte, oder die romantische Liebe zur Natur in einer Gesellschaft, die in Mietshäusern und auf den Straßen der Großstadt lebte und den Vergnügungen der Großstadt nachging, ein Zeichen übersättigter Kultur. Wichtiger ist der Anteil der bildenden Kunst an der Schaffung der Typen fremder Götter, Sarapis, Isis u. a., worauf noch zurückzukommen ist.¹

Die Literatur ist, abgesehen von den schon behandelten Gattungen, noch weniger ergiebig. Wenn ein religiöses Gefühl durchbricht, wie in den Hymnen des Kleantes und des Aratos auf Zeus, ist es philosophisch begründet. Bezeichnend, wie wenig die letzte Untersuchung der Religion der hellenistischen Dichter festzustellen vermocht hat; sie schließt mit dem Geständnis, daß das Ergebnis negativ sei.² Literatur und Religion hatten sich eben innerlich getrennt, so daß eine eigene religiöse Literatur entstand, die in Prosa Aretalogie, in Versen Hymnus genannt wird.

Hymnen hat es zwar immer gegeben, gottesdienstliche Lieder unter verschiedenen Namen, Chorlieder, Dithyramben, Päne, Prozessionslieder, Prosodia, Epibomia, ὕμνοι κλητικοί und ἀποπεμπτικοί;³ das Neue ist, daß man in hellenistischer Zeit anfängt, Hymnen in Steinschrift in den Heiligtümern aufzuzeichnen.⁴ Es ist, als ob man den Preis des Gottes verewigen wollte, was das Papier nicht verbürgen konnte. Wahrscheinlich wurden diese Hymnen literarisch nicht sehr geschätzt, doch konnten sie sich weit verbreiten und lange erhalten. Der Asklepioskult war besonders reich an Hymnen wie an Aretalogien, das heißt Wundererzählungen. Der Pään des Sophokles an Asklepios wurde im 3. Jahrhundert n. Chr. in Stein eingehauen.⁵ Ein Hymnus, der in einer Inschrift aus Erythrai zu Beginn des 4. Jahrhunderts in ein Kultgesetz eingefügt ist, welches den Pään bei dem Opfer an Apollon dreimal abzusingen gebietet,⁶ kehrt in etwas veränderter

¹ Diese Fragen sind in einem beachtenswerten Aufsatz von C. Schneider angeschnitten, Die griech. Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte, AfRw. XXXVI, 1939, S. 300 ff.

² Elisabeth Visser, Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien, Allard Pierson Stichting, Archaeol.-hist. Bijdragen V, 1938, Kap. II, Die hellenistischen Dichter und die Religion; auch H. Staehelin, Religion des Kallimachos, Diss. Zürich, 1934, hat trotz gutem Willen kein positives Ergebnis gewonnen; vgl. auch die S. 52 A. 3 zitierten Arbeiten über Kallimachos.

³ Menandros, de enc. I 4, Rhet. gr. ed. Spengel III p. 336, ἐπιλέγονται δὲ ἀποδημίας θεῶν νομιζόμεναις ἢ γενομέναις, als Beispiele werden Apollon auf Delos und in Milet und Artemis in Argos angeführt.

Wenn die athenischen Pythaisten an den Altar heranschritten, sang der Schauspielerchor den Pään des Limenios, während des Opfers ein anderes Gesangstück, Fouilles de Delphes III: 2, 138 bzw. 137. Kleocharos schrieb τῷ θεῷ ποθόδιόν τε καὶ παιᾶνα καὶ ὕμνον, ὅπως ἔιδωντι οἱ παῖδες τῷ θυσίαι τῶν Θεοξενίων, ebd. 78.

⁴ A. Fairbanks, A Study of the Greek Paeon, Cornell Studies in Class. Philology XII, 1900, mit Abdruck der Texte; R. Wünsch s. v. Hymnus in PW.

⁵ IG. II² 4510, zuletzt behandelt von J. Oliver, The Sarapion Monument and the Paeon of Sophocles, Hesperia V, 1936, S. 91 ff.

⁶ Wilamowitz, Nordjonische Steine, Abh. Akad. Berlin 1909: II, S. 37 ff.

Version – Akeso ist eingefügt, vermutlich in Athen – in Ptolemais in Ägypten auf einer um 97 n. Chr. datierten Inschrift wieder,¹ ferner in Athen² und in Dion in Makedonien,³ welche letztere Inschriften der Kaiserzeit angehören. Er diente auch dem Makedonios als Vorbild für seinen Hymnus, der im 1. Jahrhundert v. Chr. aufgezeichnet wurde.⁴ Aus Epidauros besitzen wir den wichtigen, um 280 v. Chr. verfaßten Hymnus des Isyllos,⁵ ferner zwei in der Kaiserzeit auf Stein aufgezeichnete Hymnensammlungen; inwieweit sie auf ältere Vorlagen zurückgehen, ist strittig.⁶ Der erste Stein⁷ enthält drei Hymnen,⁸ der zweite ebenfalls drei, an Hygieia, an Asklepios und an Pallas, von denen der erste sich sowohl auf einem jetzt in Kassel befindlichen, vermutlich aus Athen verschleppten Stein wie bei Athenaeus wiederfindet, wo er einem Aripbron, nach Maas Aripbron aus Sikyon, der um 400 lebte, zugeschrieben wird.⁹

Aus Delphi, wo die musischen Agone mit ihrem Kernstück, dem Nomos Pythios, der den Sieg des Apollon feierte, den vornehmsten Platz einnahmen, ist eine ganze Anzahl von Hymnen erhalten. Auf den Wänden des Athener-schatzhauses fanden sich ein Páan des Aristonoos aus Korinth, der auch einen Hymnus an Hestia verfaßt hat, sowie zwei Hymnen mit Notenzeichen aufgezeichnet.¹⁰ Älter ist ein Páan des Philodamos aus Skarpheia an Dionysos, der noch der Alexanderzeit angehört.¹¹ Dazu kommen Isishymnen (S. 600 f). Einen Hymnus an die Idäischen Daktylen mit vorangehendem Páan des 4. Jahrhunderts fand man im Apollontempel zu Eretria, doch sind nur die Zeilenanfänge erhalten.¹² In hellenistischer Zeit wurde auch der merkwürdige Hymnus aus Palaikastro an den diktäischen Zeus verfaßt.¹³ Mag die Aufzeichnung dieser Hymnen z. T. durch persönliche Wünsche bedingt gewesen sein, sie bildet doch den Anfang einer Entwicklung, die in der Kaiserzeit feste gottesdienstliche Formen zeitigte.

3. Die Schule. Es mag beim ersten Blick befremdend wirken, daß hier ein Abschnitt über die Schule eingefügt wird. Ein äußerer Anknüpfungspunkt

¹ Rev. arch. XIII, 1889, S. 70 ff.

² IG. II² 4509, 1/2. Jhdt. n. Chr.

³ G. Oikonomos, *Ἐπιγραφαὶ τῆς Μακεδονίας*, 1915, Nr. 4.

⁴ IG. II² 4473.

⁵ Wilamowitz, Isyllos von Epidauros, 1886; Anthol. lyr. gr. ²ed. Diehl, II, S. 281 ff.

⁶ P. Maas, Epidaurische Hymnen, Schriften der Königsberger gelehrten Ges. IX 5, 1933; K. Keyssner, Zu den inschriftlichen Asklepios hymnen, Philol. XCII, 1937, S. 269 ff.

⁷ IG. IV: 1², 129–31.

⁸ Maas hält den ersten auf alle Götter für späthellenistisch und schreibt den Panhymnus dem 4. Jhdt. v. Chr., denjenigen an die Bergmutter der Telesilla (5. Jhdt.) zu. Latte weist dagegen die beiden letzten in seiner Besprechung, Gött. gel. Anz. 1934, S. 405 ff., mit beachtenswerten Gründen der archaisierenden hadrianischen Zeit zu. Nach Wilamowitz, G. d. H. II

S. 178, verrät sich die späte Entstehung des Panhymnus in der Andeutung, Pan sei Allgott.

⁹ IG. IV: 1², 132–34; der Kasseler Stein IG. II², 4533; Athen. XV p. 702 A. Siehe weiter unten S. 364 f.

¹⁰ Fouilles de Delphes III: 2, 190–92; 137; 138; Fairbanks a. a. O. S. 112 ff.; O. Crusius, Die delphischen Hymnen, Philol. LIII, 1894, Suppl.; J. Audiat, L'hymne d'Aristonoos à Hestia, BCH. LVI, 1932, S. 299 ff. G. Daux, Le poète Aristonoos de Corinthe, Rev. philol. LXXI, 1915, S. 5 ff.

¹¹ Fairbanks a. a. O. S. 139 ff.; W. Vollgraff, BCH. XLVIII, 1924, S. 97 ff.; XLIX, 1925, S. 104 ff.; L, 1926, S. 263 ff.; F. Sokolowski, ebd. LX, 1936, S. 135 ff.; R. Vallois, ebd. LV, 1931, S. 241 ff.

¹² IG. XII: 9, 259.

¹³ Anthol. lyr. graeca ²ed. Diehl, II, S. 279 ff.; oben Bd. I S. 299.

wird durch die Schulfasti (u. S. 60 f.) gegeben, der wahre Grund aber ist, daß in hellenistischer Zeit die alten griechischen Überlieferungen durch die Schule gepflegt und eingeprägt wurden. Die Bedeutung der Schule für die Erhaltung des Griechentums in den Außenländern wurde bereits (S. 22 f.) in Kürze hervorgehoben, die Griechen haben ihre Schule von der Heimat mitgenommen, wo sie feste Gestalt gewonnen hatte, so daß es von grundlegender Bedeutung ist zu wissen, was sie dort war und wie sie wirkte.

Wenn man von der griechischen Schule spricht, pflegt man, von unseren Vorstellungen ausgehend, an die verschiedenen Unterrichtsfächer zu denken: Leibesübungen, zu denen in dieser Zeit militärische Übungen hinzukamen, Musik, grammatische und literarische, rhetorische und philosophische Unterweisung. Die antike Schule war aber weit mehr aus einem Guß als die moderne, ihr Zweck kann mit einem Wort ausgedrückt werden: Erziehung zu bürgerlicher ἀρετή, und diese wurde durch Einführung in den ganzen Schatz der Überlieferungen erreicht. Die athenischen Epheben waren bei den Volksversammlungen zugegen, sie legten am Grabhügel der Marathonomachen Kränze nieder und opferten, fuhren nach Salamis zur Erinnerung an den großen Seesieg und wanderten, wenigstens in der Kaiserzeit, nach Plataiai. Nicht nur in Athen zogen die Epheben in feierlichem Zug hohen Beamten, Königen und vornehmen Römern entgegen. Im Theater hatten sie feste Plätze, sie nahmen an den Begräbnisfeiern verdienter Mitbürger teil, Volksschmäuse andererseits wurden im Gymnasium gehalten. In das damals so wichtige Vereinsleben führten Schülervereine ein, die sich in den Formen der Vereine der Erwachsenen bewegten.¹

Um die Bedeutung der griechischen Schule recht zu erfassen, müssen wir wissen, daß sie viel sinnfälliger war als unsere und nicht wie diese von dem bürgerlichen Leben getrennt. Wenn der Religionsunterricht zu fehlen scheint, so ist das nur scheinbar, sonst wäre dieser Abschnitt nicht am Platze. Zum Teil wurde er ja durch den Literaturunterricht vermittelt. Schon das erste Schulbuch, Homer, führte die Götterwelt vor, und sie begegnete den Schülern auf Schritt und Tritt bei jedem Dichter und in aller Dichtererklärung. Das war bedeutsam genug und wirkte so stark, daß die Christen nicht anders konnten, als diesen Teil der antiken Bildung zu übernehmen. In unserem Rahmen jedoch ist der praktische Religionsunterricht noch wichtiger. Wohl jedes Gymnasium hatte ein Tempelchen seiner Schutzgötter, des Hermes, des Herakles und der Musen, oft auch ein Heroon,² wo einem verdienten Manne geopfert wurde; später drang der Kaiserkult ein. Timoleon war auf dem Markt von Syrakus begraben; um das Grab wurde später ein Gymnasium gebaut, das Timoleonteion genannt wurde.³ Ein Epigramm aus Knidos erwähnt in einem Temenos des Heros Antigonos ein Gymnasium mit Kultbau, Thymele für musische Aufführungen, Laufbahn, Palästra, Bad und einer Statue des Pan.⁴ Das römische Heroon in Milet scheint in einer Pa-

¹ Literatur s. S. 22 A. 3; Ziebarth a. a. O. S. 147 ff.

² Beispiele von Gräbern mythischer Heroen, F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, RGVV. V: 2, 1912, S. 461.

³ Plut., *Timol.* 39. Bestattung im Gym-

nasium in Aphrodisias, Le Bas, 601 b; Robert, *Ét. anat.* S. 313 A. 2.

⁴ Die Vermutung H. Useners, *Rh. Mus.* XXIX, 1874, S. 29 ff., daß die Inschrift auf Antigonos Gonnatas zu beziehen sei, ist hinfällig geworden, seitdem der Mann

lästra eingebaut gewesen zu sein.¹ Ein gut erhaltenes, schönes Beispiel aus dem 2. Jahrhundert ist das sog. Heroon in Kalydon,² dessen Plan genau der eines Gymnasiums ist. Der vornehmste Saal hatte einen Kultraum mit Kulttisch, unter dem sich eine Grabkammer mit zwei Totenklinen befand; beide Räume waren mit Skulpturen geschmückt. Von der Inschrift einer in der Grabkammer gefundenen Urne ist gerade das Wort ἥρωι bewahrt. In den oberen Räumen wurden Fragmente einer Inschrift gefunden, deren letzte Zeile zu Λέωνι ἥρωι [καὶ νέωι Ἡρακλ[εῖ] ergänzt wird. Als der gewesene Konsul M. Marcellus im J. 45 v. Chr. in Athen ermordet worden war, verweigerten die Athener zwar die Bestattung innerhalb der Stadt als gegen die Religion streitend, erklärten sich aber bereit, ihn in einem beliebigen Gymnasium bestatten zu lassen; der Leichnam wurde daraufhin im Gymnasium der Akademie verbrannt und ein Monument darüber errichtet.³ Ein paar Beispiele aus etwas späterer Zeit sind folgende. Artemidoros aus Knidos, ein Sohn des Freundes Cäsars, fand an der vornehmsten Stelle des Gymnasiums sein Grab und es wurden ihm zu Ehren Opfer, Prozession und ein penteterischer gymnischer Agon eingesetzt.⁴ In der Zeit des Augustus beschloß man dem Labeo in Kyme einen Tempel und nach seinem Tod Begräbnis im Gymnasium.⁵

Wichtiger noch war, daß die Schuljugend ihren festen Platz bei den öffentlichen Opfern, Zeremonien, Festen und Aufzügen hatte und so durch eigene Teilnahme in die Religionsübung ihrer Stadt eingeführt wurde. Man muß sich einmal vorstellen, was diese Übungen für das Festhalten an den Kultüberlieferungen und der väterlichen Religion bedeuteten. Es kann nicht besser ausgedrückt werden als mit den Worten eines der athenischen Ehrenbeschlüsse für die Epheben: „auf daß sie, indem sie in der Fürsorge für die Opfer und die Prozessionen das ihnen Auferlegte tun und der dafür gebührenden Ehren gewürdigt werden, in den gewohnten Überlieferungen der Stadt leben und weben“. In der Schule ist die griechische Jugend zu jener Liebe für die heimischen Überlieferungen erzogen worden, die ihren literarischen Niederschlag in dem gefunden hat, was antike Heimatkunde genannt wurde. Die Wirkung ging aber weit über das Literarische hinaus, und dies ist der wahre Grund, warum hier von der Schule gehandelt wird.

Ein schönes Beispiel sind die unten (S. 67) noch zu erwähnenden koischen Schulfesti, von denen zwei Monate und winzige Reste des dritten bewahrt sind. Im ersten Monat fand eine Prozession für Zeus, Athena Polias und Nike statt, ferner ein Zug nach dem Kyparissos, dem Zypressenhain des Asklepios, ein zweiter nach dem Heiligtum des Apollon Dalios und dem Kyparissos, schließlich ein Attalosfest und eine Prozession für den König

als einer der Knidier, die im J. 282 den Milesiern Geld liehen, erkannt worden ist; s. Milet, I: 3, 138, Z. 73 mit Kommentar.

¹ Th. Wiegand, 7. Bericht über die Ausgrabungen in Milet, Abh. Akad. Berlin, Anhang, S. 22 ff.

² E. Dyggve, Das Heroon von Kalydon, Mémoires Akad. Kopenhagen IV: 4, 1934. Die S. 121 (409) ff. angeführten Beispiele

sind nicht alle gleichwertig. Die Inschriften auch IG. IX: 1, 141 u. 142.

³ Cic., ad fam. IV 12, 3.

⁴ Le Bas, 1572 bis; GIBM. IV 787.

⁵ SGDI. 311; vgl. Ath. Mitt. XXXII, 1907, S. 251 ff. Mehr bei L. Robert, Ét. anat. S. 49 ff.

⁶ IG. II² 1039 Z. 26 ff.; aus dem J. des Apollodoros etwa 83–73.

Ptolemaios; im zweiten Monat ein Poseidonfest, ein Zug nach dem Kyparissos und zu den Zwölfgöttern mit Opfer, ein Opfer (?) an Dionysos, ein Zug nach dem Heiligtum des Apollon Dalios, eine Prozession der Musen, Prozessionen für König Eumenes, für König Attalos und die dem Zeus Soter gefeierten Pythokleia, deren Stiftungsurkunde zeigt, daß sie nach dem Stifter benannt sind. Man sieht, wie besetzt von gottesdienstlichen Handlungen die Zeit der Schuljugend war, zugleich aber auch, wie die Ergebenheit gegen die Herrscher¹ sich breit machte, ohne daß man einen von ihnen bevorzugt zu haben scheint. In der Regel wurde ein solcher Akt der Devotion durch eine Schenkung veranlaßt wie in Delphi, wo Eumenes II. und Attalos II. große Summen für Schulzwecke gestiftet hatten, woraufhin Eumeneia und Attaleia genannte Feste mit Opfern, Schmäusen und Prozessionen, an denen auch die *παῖδες* bekränzt teilnahmen, eingerichtet wurden.² Als Eumenes II. in ähnlicher Weise eine Summe an Milet geschenkt hatte, wurde ein Fest eingerichtet, an dem die Epheben teilnahmen,³ und als der Kult der dea Roma und des römischen Volks eingeführt wurde, opferten die Gymnasiarchen bei ihrem Amtsantritt und ebenso bei ihrem Abtreten vom Amt mit den Epheben, während die Priester zusammen mit der Schule bei der Vorbereitung der Spiele mitwirkten, wo Kriegswaffen die Preise bildeten und die Jüngeren im Fackellauf liefen.⁴ In Eretria waren die Schulknaben und -mädchen verpflichtet, an der Festprozession zu Ehren des Asklepios teilzunehmen.⁵ An dem von Kritolaos in Aigiale auf Amorgos zum Gedächtnis seines verstorbenen Sohnes gestifteten Fest mußten die Epheben bei der Prozession, in der das Opfertier geführt wurde, dem Schmaus, der im Gymnasium stattfand, und dem Agon mitwirken.⁶ Sowohl Jünglinge wie Knaben sollten an der zu Ehren des Diodoros Paspasos in Pergamon veranstalteten Prozession teilnehmen (S. 135). Da Jünglings- und Jungfrauenchöre seit alters im Kult häufig waren, ergab es sich von selbst, daß man die Schuljugend für diesen Dienst heranzog. Die Delphier verordnen, daß der Chorodidaskalos den Knaben das Prosodion, den Pāan und den Hymnus des Kleochares einüben und an den Theoxenien aufführen solle,⁷ die Delier beloben den Amphikles, weil er den Göttern der Insel ein Prosodion gedichtet und den Söhnen der Bürger eingeübt habe,⁸ und im Königs kult von Teos sollen nach dem Opfer die Jünglinge ein Lied am Altar und vom Paidonomos erwählte Jungfrauen in der Prozession mitziehend einen Hymnus singen.⁹ In Megalopolis fand alljährlich ein Stieropfer am Grabe des Philopoimen auf dem Markte statt, wo die Knaben zu seinem Preis Lieder und Hymnen vortrugen.¹⁰ Solche Gewohnheiten sind auch außerhalb des Mutterlandes bezeugt. Beim Einzug des Ptolemaios Euergetes in Antiochia zogen ihm die leitenden Männer, die Priester und die Jünglinge aus dem Gymnasium

¹ Königs kult in den Gymnasien, Robert, *Ét. anat.* S. 175 f. und 239.

² SIG.³ 672 Z. 52 ff.; 671 = Laum 28 u. 29.

³ Th. Wiegand, 7. Bericht usw. S. 26 ff.; M. Holleaux, *Ét. d'épigr. et d'hist. grecques* II, 1938, S. 172 ff.

⁴ Bericht S. 16 ff. = Milet I: 7, 203, S. 290 ff.

⁵ IG. XII: 9, 194, 4./3. Jhdt.

⁶ IG. XII: 7, 515, 2. Jhdt.

⁷ SIG.³ 450.

⁸ Ebd. 662.

⁹ OGI. 309. Mehr bei E. Ziebarth, *Aus dem griechischen Schulwesen*, 2. Aufl. 1914, S. 40 ff.

¹⁰ Diod. XXIX 18 Dindorf.

entgegen.¹ Die berühmte Pompe des Antiochos Epiphanes in Antiochia endete mit einem Festschmaus im Gymnasium zu Daphne.²

Bezeugung der Loyalität gegen die Machthaber ist so reichlich vertreten, daß es den Anschein erweckt, die Jugend habe sich vorzüglich solchem leeren Pomp widmen müssen. Und gewiß handelt es sich um einen stark hervortretenden Zug der hellenistischen Zeit, der auch in seiner Bedeutung für die Religion, insbesondere den Herrscherkult, gewürdigt werden will. Aber es waren nicht nur außerordentliche Begehungen oder, wenn sie für ständig eingerichtet wurden, oft doch recht kurzlebige, entsprechend dem Wechsel der Machthaber. Den festen Hintergrund gab der lokale Kult ab, den wir z. B. in den koischen Schulfesti und auch sonst gelegentlich finden. Das schwerstwiegende Zeugnis dafür ist die athenische Ephebeninstitution.³ Der Stifter war ein gewisser Epikrates, von dem Lykurgos in der Rede über seine Verwaltung sagte, daß er wegen des Gesetzes von den Epheben mit einer Statue geehrt worden sei, man hat aber den eigentlichen Urheber in Lykurgos selbst sehen wollen. In den ältesten auf sie bezüglichen Inschriften aus dem J. 334/33 überwiegen militärische Übungen – freilich fing der Dienst damit an, daß die Epheben zu den Heiligtümern zogen.⁴ Der Schöpfer war offenbar ein pädagogisches Genie. Was auch seine ursprüngliche Absicht gewesen sein mag, jedenfalls wurde die Institution, nachdem sie ihren obligatorischen Charakter rasch verloren hatte, und besonders nach ihrer Neubelebung im 2. Jahrhundert zu einer Erziehungsanstalt für Jünglinge aus begüterten Familien, denen nicht unbeträchtliche Kosten für Opfer, Weihgeschenke usw. auferlegt wurden. Einmal haben sie der Bibliothek in dem Gymnasium Ptolemaieion hundert Bücher geschenkt,⁵ und die großen Inschriften und Porträtköpfe der Kosmeten werden sie auch selbst haben zahlen müssen. Diese Jünglinge vertreten die leitende Schicht der griechischen Städte.

Die Teilnahme der Epheben an den gottesdienstlichen Handlungen wird besser als durch eine dürre Aufzählung, die doch nur Notizen aus den vielen Inschriften zusammenstellen könnte, durch einen Auszug aus einer Inschrift veranschaulicht (der Wortlaut kehrt übrigens oft ziemlich gleichlautend wieder):⁶ „Sie opferten im Prytaneion auf dem gemeinsamen Herd des Volkes mit dem Kosmeten und dem Priester des Demos und der Chariten und den Exegeten gemäß den Gesetzen und Volksbeschlüssen, sie richteten die

¹ Mitteis-Wilcken I: 2 Nr. 4 col. III Z. 19 ff.

² Athen. V p. 195 C.

³ Eine neuere Arbeit über diese wichtige Einrichtung liegt leider nicht vor; die zahlreichen, langen und eintönigen Inschriften scheinen abschreckend gewirkt zu haben. Ihr war die Dissertation W. Dittenbergers, *De ephebis atticis*, Göttingen 1863, gewidmet; A. Dumont, *Essai sur l'éphébie attique*, 2 Bde, 1875–76. Der Artikel *Ephebi* von P. Girard in *Diet. ant.* II: 1 S. 621 ff. bietet eine gute Übersicht, ist aber schon über fünfzig Jahre alt. Dem Mangel wird nicht abgeholfen durch Alice

Brenot, *Recherches sur l'éphébie attique et en particulier sur la date de l'institution*, *Bibl. de l'école des hautes études* 229, 1920. Selbstverständlich gab es Vorstufen, die viel diskutiert werden, hier aber nicht von Bedeutung sind.

⁴ Wilamowitz, *Aristoteles und Athen* I, 1893, S. 191 ff. Harpokration s. v. *Ἐπιφράτης*. IG. II² 1156 Ehrendekret der Phyle Hippothontis aus demselben Jahr. Aristot., *respubl.* Athen. 42.

⁵ IG. II² 1009 Z. 7 aus dem J. 116/55; Fragment des Bibliothekskatalogs 2363.

⁶ IG. II² 1006 Z. 6 ff. aus dem J. 123/22.

Prozession für Artemis Agrotera aus (das Opfer bezog sich auf den Sieg bei Marathon); sie zogen den heiligen Gegenständen entgegen (die von Eleusis nach Athen als Vorbereitung für die Mysterienfeier gebracht wurden) und begleiteten sie wieder zurück, gleicherweise den Iakchos (ihre Teilnahme an den eleusinischen Mysterien war besonders rege; viele Ephebeninschriften sind in Eleusis aufgestellt worden). Sie hoben die Stiere hoch, die in Eleusis und bei den Proerosien und bei den übrigen Opfern und in den Gymnasien geopfert wurden, und vollzogen die Wettläufe, nahmen an den Prozessionen teil und liefen die gebührenden Fackelläufe. Sie nahmen teil am Hinausführen des Bildes der Pallas nach Phaleron und an seiner Rückführung in geziemender Weise, sie brachten das Bild des Dionysos vom Herd ins Theater unter Fackellicht (bei den großen Dionysien) und führten in der Prozession der Dionysien einen Stier mit, den sie auch bei der Prozession im Tempel opferten; deswegen wurden sie vom Volke bekränzt. Als das Opfer für Athena Nike verrichtet wurde, nahmen sie in gebührender Weise an der Prozession teil und opferten auf der Akropolis der Göttin. Sie verrichteten auch die übrigen Opfer für die Götter und die Wohltäter (der Stadt) laut den Gesetzen und Volksbeschlüssen.“ Hier breche ich ab, da im folgenden Gedächtnisfeiern u. a. erwähnt werden. Was die Wohltäter betrifft, mag an die Feste Diogeneia, Sylleia und Antonieia, zu denen in der Kaiserzeit noch andere kamen, erinnert werden. In Athen, das in seinen alten, stolzen Traditionen allen anderen Städten weit voran stand, tritt aber die huldigende Verehrung von Machthabern stark hinter der Teilnahme an den gottesdienstlichen Handlungen der Stadt zurück.

Wie lebhaft diese war, besonders an den großen, berühmten Festen, geht aus dem angeführten Zitat anschaulich hervor. So war es auch in allen anderen Städten, die stets die Schuljugend zur Feier ihrer gottesdienstlichen Handlungen heranzogen. Die athenische Ephebeninstitution hat dabei vorbildlich gewirkt. Dieser Schluß ist nicht nur wegen der leitenden Stellung Athens im geistigen Leben berechtigt, sondern auch weil Jünglinge aus fremden Städten in großer Zahl Aufnahme in die athenische Ephebeninstitution suchten und fanden (die ξένοι), als diese zu einer berühmten Erziehungsanstalt geworden war und Athen seine Ansprüche auf die geistige Welt beschränkte; noch früher wird der Ruf jener vorbildlichen Institution sie anderen Städten empfohlen haben. Besonders zahlreich waren Milesier vertreten, aber auch aus vielen anderen Städten kamen Jünglinge nach Athen. Ich greife eine Inschrift als Beispiel heraus;¹ es erscheinen hier Jünglinge aus Tanagra, Iulis auf Keos, Tenedos, Milet (fünf), Termessos, Klazomenai, Laodikeia, Maroneia, Herakleia, Sinope, Antiocheia, Askalon, Arados, Kyrene, Tripolis, Tarent, Rom. Das Gymnasium war sowohl in den griechischen Städten des Mutterlandes und Kleinasiens wie in den Kolonien derart verbreitet, daß mit der Behauptung, es habe kaum in irgendeiner Stadt von Bedeutung gefehlt, nicht zuviel gesagt ist.²

¹ IG. II² 1028 aus dem J. 100/99; vgl. 1008, 1009, 1011, 1043 usw. Siehe O. W. Reinmuth, *The Foreigners in Athenian Ephebia*, University of Nebraska Studies

in *Language, Literature, and Criticism*, IX, 1929.

² Siehe das Verzeichnis in *Dict. ant. a. a.* O. S. 634.

Aus unseren Darlegungen über die Heranziehung der Schuljugend zu allen bedeutungsvollen gottesdienstlichen Handlungen dürfte erhellen, welche Bedeutung dieser Brauch für die Erhaltung der religiösen Überlieferungen gehabt hat. In den Außenländern war die religiöse Lage freilich eine andere. Die Griechengötter waren dort importiert, sie waren die von Homer und den Dichtern gefeierten Götter. Auch wenn sie überall, wohin Griechen kamen, Kulte erhielten, so waren diese doch nicht bodenständig, und unter den Namen von Griechengöttern verbargen sich manchmal einheimische. Die bodenständigen Götter waren eben die einheimischen, den Griechen fremden, die sich in Ägypten schließlich auch in die Gymnasien einschlichen. So wurden die Wurzeln, aus denen die alte griechische Religion ihre Kraft zog, unterbunden, ein Umstand, der für die religiöse Entwicklung in den Außenländern wohl zu beachten ist.

4. Sakrale Regelungen. Die Notwendigkeit, den Niederschlag der kultischen und mythologischen Lokalüberlieferungen in der Literatur und die Bedeutung der Schule für die Bewahrung der sakralen Überlieferungen zu verfolgen, führte uns scheinbar weit ab. Der Faden ist jetzt mit einer kurzen Übersicht und Klassifizierung der vielen Inschriften aufzunehmen, welche die lokalen Kulte betreffen. Die Gebundenheit der griechischen Religion an den Staat wurde schon im ersten Band berührt. Der Fest- und Opferkalender bildete seit alters einen Teil der Gesetzgebung, und in allen Einzelfällen des Kultes stand letztlich die Entscheidung der Volksversammlung zu, die freilich für gewöhnlich bei einem Orakel die Zustimmung des Gottes erbat. Mit der Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens ergab sich sodann die Notwendigkeit, die Ausgaben für den Kult, die beträchtlich waren, zu bestimmen, zu verrechnen, zu kontrollieren, und bald merkte der Staat, daß er auch nicht unbeträchtliche Einkünfte aus dem Kult ziehen konnte, was im folgenden beleuchtet werden soll. Denn dies materielle Verhältnis wurde gerade in der hellenistischen Zeit stark entwickelt. Die geschäftsmäßige Behandlung des Kultes war ein Teil der Säkularisierung der alten Religion und trug somit zu deren Abbau bei.¹

Unter den leitenden Männern der Städte gab es sicher viele, die sich um die Pflege der Religion in kultischer und finanzieller Hinsicht kümmerten; hie und da machen die Inschriften einen Antragsteller namhaft, der jedoch für uns meist ein leerer Name bleibt. Wir wissen Näheres nur von einem Mann, der zu Anfang der hellenistischen Zeit wirkte, dem bekannten Staatsmann Lykurgos, der Athens Finanzen mit großem Geschick in den Jahren 338–26 leitete und daneben dem Kult eine so gründliche Aufmerksamkeit schenkte, daß man ihn nicht nur als Finanz-, sondern auch als Kultusminister bezeichnet hat. Er war der Sproß eines der erlauchtsten Geschlechter des athenischen Priesteradels, der Eteobutaden, und als solcher selbstverständlich mit den religiösen Überlieferungen vertraut.² Bezeichnend ist,

¹ Einen Einblick in die weitverzweigten Geschäfte und die Verwaltung eines großen Tempels geben die Rechnungsurkunden aus Delos; s. den S. 42 A. 1 zitierten Aufsatz von Schoch.

² Über seine Tätigkeit siehe den Artikel von Kunst in PW. vgl.; auch meinen Aufsatz „Bendis in Athen“, Fra Ny Carlsbergs Glyptoteks Samlinger III, 1942, S. 169 ff.

daß drei von den überlieferten Titeln seiner Reden auf sakrale Verhältnisse weisen, die Rede über die Priesterin, die über die Orakel und die über die Priesterschaft, die wohl mit der Rede über den Streit zwischen zwei eleusinischen Priestergeschlechtern, den Krokoniden und den Koironiden, identisch ist. Lykurgos war Hieropoios des Eumenidenheiligtums, ging als solcher in der Pythais von 330 nach Delphi und war 329 Epimelet der Amphiaräen in Oropos.¹ Bekannt ist, daß er das Dionysostheater in Stein umbaute, auch für das panathenäische Stadion hat er gesorgt.² Ferner richtete er den Agon des Poseidon im Peiraieus ein,³ schaffte goldene und silberne Prozessionsgeräte und Goldschmuck für die Kanephoren an und setzte für ihre Aufbewahrung eine besondere Behörde ein; das Gesetz und die Abrechnungen sind inschriftlich erhalten.⁴ Im J. 333/32 beantragte er, den Kaufleuten aus Kition zu gestatten, ein Grundstück für die Errichtung eines Heiligtums der Aphrodite zu erwerben.⁵ Der Beschluß über die Feier der kleinen Panathenäen um 335/34 wird auf ihn zurückgeführt.⁶ Bezeichnend ist, daß sehr ausführliche Rechnungsurkunden in seine Verwaltungszeit fallen, die sog. Hautgelderrechnungen, d. h. Verrechnungen der aus dem Verkauf der Häute der Opfertiere von Staatsopfern eingegangenen Beträge.⁷ Diese Rechnungen können mit Sicherheit seiner Tätigkeit zugeschrieben werden, weil er nachweislich in der Rede über seine Verwaltung von den Hautgelderrechnungen gesprochen hat,⁸ ebenso die umfänglichen Rechnungen der eleusinischen Epistaten, wo Lykurgos in einer Weise erwähnt wird, daß man annehmen darf, er habe die Aufsicht gehabt.⁹ Der Geist, in dem Lykurgos gewaltet hat, ist deutlich; Bewahren der religiösen Überlieferungen, prächtiger Ausbau des Staatskults und genaue Rechenschaftsablegung. Er verdiente in unserem Zusammenhang eine etwas ausführlichere Erwähnung als Vorbild der hellenistischen Zeit, die seinen Spuren folgte.

Zugleich mit ihm erscheint in einigen der angeführten Inschriften Phanodemos, der im J. 332/31 belobt wurde, weil er die Penteteris und die Opfer des Amphiaräos in dem 338 erworbenen Oropos geregelt hatte;¹⁰ worauf das Ungeheuerliche geschah, daß der Gott vom athenischen Volke mit einem goldenen Kranze im Wert von 1000 Drachmen geehrt wurde.¹¹ Auch Phanodemos hat sich für sakrale Dinge interessiert; er war ein Gesinnungsgenosse des Lykurgos und ist wahrscheinlich mit dem gleichnamigen Atthidenschreiber identisch.

Lykurgos kann als Vertreter einer allgemeinen Tendenz gelten, die früh in Athen hervortrat, da diese Stadt in der Ausbildung der Staatsverwaltung

¹ Etymologicum magnum p. 469 Z. 12 f. bzw. SIG.³ 296 u. 298.

² IG. II² 351, 457; vgl. Plut., vita X or. p. 842 C.

³ Ps.-Plut., vita X or. p. 842 A.

⁴ Zitate s. Bd. I S. 694 A. 1. Προσεδώνος A. Körte, Rh. Mus. LVII, 1902, S. 625ff.

⁵ IG. II² 337 = SIG.³ 280 = LS. 30.

⁶ IG. II² 334 = SIG.³ 271 = LS. 29; von Köhler wegen des Schriftcharakters.

⁷ Die δερματικά der Jahre 334/33–331/30 IG. II² 1496, Probe SIG.³ 1029.

⁸ Harpokration s. v. δερματικόν. Λυκούργος

ἐν τῷ ἐπιγραφόμενῳ ἀπολογισμῷ ὡς πεπολιτευται.

⁹ Der λόγος ἐπιστατῶν Ἐλευσινίων καὶ ταμιῶν τοῖν θεοῖν aus dem J. 329/28 und 327/26, IG. II² 1672 u. 1673 = SIG.³ 587.

¹⁰ IG. VII 4253 = SIG.³ 287; vgl. 4254.

¹¹ IG. VII 4252 = LS. 31; als ungeheuerlich wird es bezeichnet, weil der Kranz nicht als Weihgeschenk dargebracht wird, sondern der Volksbeschluß in denselben Formen wie ein Ehrendekret für einen Menschen abgefaßt ist.

führend war. Die großen vielbesuchten Heiligtümer, die ihre beträchtlichen Ausgaben aus den Einkünften, die ihnen von den Besuchern zufließen, bestreiten mußten, hatten auch allen Anlaß, die finanzielle Seite ihres Betriebes genau zu beachten und zu regeln. Die Einkünfte bestanden u. a. in den Opferabgaben (dem sog. *πέλανος*; s. S. 73). Eine solche Regelung liegt schon früh in zwei delphischen Verträgen, mit Phaselis um 400 und mit Skiathos um 350 v. Chr., vor.¹ Der Heilgott Amphiaraios in Oropos verlangte von jedem Heilsuchenden eine Abgabe von mindestens zwei Obolen.² Wir kommen noch auf die finanzielle Regelung des Kultes zurück, machen hier nur beispielshalber noch auf zwei neugefundene Inschriften aus Thasos aufmerksam, von denen die eine rät, dem Heilheros Theogenes eine ἀπαρχή für das Wohlergehen der Frau und der Kinder zu bringen, die andere eine Abgabe von mindestens einem Obol beim Opfer vorschreibt; die so eingehenden Gelder sollen von den Hieromnamonen eingesammelt und unter Kontrolle des Rates und der Volksversammlung verwendet werden.³

Von den sehr zahlreichen Sakralinschriften kann nur eine übersichtliche Auswahl der wichtigsten geboten werden.⁴ An die Spitze sind die Fasti zu stellen, Fest- und Opferkalender, die, wie schon bemerkt, seit alters öffentlich aufgestellt wurden, weil sie einen Teil der Gesetzgebung bildeten.⁵ So weit die erhaltenen Beispiele führen, enthielten die alten Fasti eine ziemlich summarische Aufzählung der Feste und Opfer nach Monaten und Tagen. Solcher Art sind die eleusinischen Fasti aus der Zeit um 300, von denen zwei Fragmente erhalten sind,⁶ die Fasti aus Isthmos auf Kos⁷ und diejenigen aus Erythrai (unten S. 72).

Es machte sich aber ein Bedürfnis geltend, auch die oft eigentümlichen und altertümlichen Bräuche in die Fasti aufzunehmen, so daß sie auch Fest- und Opferordnungen umfaßten; begreiflich, weil in der neuen, vielbeschäftigten Zeit die Tradition abzureißen drohte. Ein Beispiel bieten die Fasti von Mykonos aus der Zeit um 200, deren einleitende Worte eine wertvolle Nachricht enthalten, nämlich daß Anlaß der Aufzeichnung ein Synoikismos der Städte der Insel war und daß Zusätze zu den früheren Opfern und Berichtigungen der alten gemacht worden seien.⁸ Ein Synoikismos bot selbstverständlich gute Gelegenheit, die sakralen Bräuche zu revidieren und zu vermehren; ähnliches wird nicht nur auf Mykonos geschehen sein. Der

¹ Mélanges Nicole, 1905, S. 624 = E. Schwyzer, *Dialectorum graec. exempla*, 1923, 322; bzw. BCH. LXIII, 1939, S. 183 ff.

² IG. VII 235 = LS. 65, wohl aus der Selbstständigkeitsperiode 386–77.

³ BCH. LXIII, 1939, S. 349.

⁴ Gesammelt und mit gutem Kommentar versehen in den *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, I. de Prott, *Fasti Sacri* 1896 (hier zitiert FS.), II: 1; L. Ziehen, *Leges sacrae Graeciae et insularum*, 1906 (hier zitiert LS.); die Fortsetzung ist leider nicht erschienen. Seitdem sind viele Inschriften hinzugekommen. Besonders zahlreich und bedeutsam sind diejenigen aus Kos, von denen die wichtigsten um be-

deutende Stücke vermehrt, ausgezeichnet herausgegeben und behandelt sind von R. Herzog, *Heilige Gesetze aus Kos*, Abh. Akad. Berlin, 1928: 6; sie sind in dieser Ausgabe zu benutzen.

⁵ So schon von Solon, s. Bd. I S. 609 A. 1; die am Ende des 5. Jahrhunderts angeordnete Aufzeichnung der Gesetze enthielt auch Fasti, IG.² II 1357 a u. b; *Hesperia*, IV, 1935, S. 5 ff.; X, 1941, S. 31 ff.

⁶ IG. II² 1363 = SIG.³ 1038 = LS. 6.

⁷ FS. 10–12.

⁸ SIG.³ 1024 = FS. 4, Z. 2 ff. . . ὅτε συνωικίσθησαν αἱ πόλεις, τότε ἔδοξεν Μυκονίοις ἱερά θύειν πρὸς τοῖς πρότερον καὶ ἐπηγορθώθην περὶ τῶν προτέρων.

erhaltene, 40 Zeilen lange Teil dieser Fasti umfaßt vier Monate sowie viele interessante Opferbräuche.

Ausführlicher noch sind die umfangreichen Bruchstücke der koischen Fasti, deren Entstehung Herzog dem Synoikismos von 366 zuschreibt, so daß sie noch vor die hier behandelte Zeit fallen würden; andere haben sie lieber dem 3. Jahrhundert zuweisen wollen.¹ Auf ihren reichen Inhalt kann hier nicht eingegangen werden, nur die äußerst wichtige Beschreibung des Festes des Zeus Polieus mit seinen merkwürdigen, altertümlichen Bräuchen sei hervorgehoben.² Ein stark zerstörter Opferkalender des 2. Jahrhunderts des Demos Phyxia mit Opfern an den Sminthios, Hekate, Zeus Horios, Apollon Horomedon, Phyxios und Herakles ist bisher nicht veröffentlicht.³ Ein Fragment aus den Fasti des Gymnasiums, dem 2. Jahrhundert angehörend,⁴ lehrt, wie die gymnasiale Erziehung mit dem Kult verflochten sein konnte (siehe S. 60 f.). Eine frühe Inschrift aus Theben am Mykale⁵ bringt auch eine Art von Fasti des Kultes einiger eng verbundener Götter, der Quellnymph Mykale, der Nymphen, des Hermes und des Maiandros; es werden dort Opfer in verschiedenen Monaten vorgeschrieben.

Diejenigen Inschriften, die Vorschriften für nur ein Fest oder ein Opfer geben, können Opferordnungen genannt werden. Sie sind sehr verschieden, schon bezüglich derjenigen, denen der Kult obliegt, einer Stadt, einer Unterabteilung des Volks, einer Phratie u. a., einem Geschlecht und schließlich Privatleuten, noch mehr aber hinsichtlich des Inhalts, der rituelle Vorschriften, Anweisungen für die Teilnehmer und für die Priester umfassen kann, und zwar nicht nur sakrale Verordnungen (vgl. S. 69), sondern auch Regelung der den Priestern zukommenden Ehren, Tracht, Emolumente und der ihnen auferlegten Pflichten u. a., auch der Preise der zu opfernden Tiere. Die finanzielle Seite des Kultes spielt, wie schon hervorgehoben, in der hellenistischen Zeit eine große und zunehmende Rolle. Schließlich kennen wir viele Inschriften, die nur mit einer kurzen Vorschrift ein Opfer und den Gott, dem es dargebracht wird, nennen, so daß nicht zu erkennen ist, wer es darbrachte; es mag öffentlicher oder privater Art gewesen sein.

Unter den Ritualvorschriften sind einige sehr ausführlich und wichtig, z. B. der Volksbeschluß von Magnesia a. M. vom J. 196 über den Einkauf, das Vorführen und die Opferung eines Stieres an Zeus Sosipolis.⁶ Einige Kultgesetze aus Kos werden von Herzog derselben Zeit wie die Fasti zugeschrieben; das den Kult des Zeus Polieus betreffende scheint mit den Privilegien des Priesters zu beginnen, fährt mit den ihm auferlegten Reinheitsvorschriften fort und beschreibt schließlich detailliert die Opferzeremonie. Auf demselben Stein steht ein Kultgesetz des Apollon Dalios, das sich mit Opfern auf Kos und Theorien nach Delos und Delphi beschäf-

¹ Herzog, Heil. Ges. Nr. 1-3 = SIG.³ 1025-27 = FS. 5-7; Nr. 4 neu.

² Bd. I S. 142; ausführlicher Nilsson, Gr. Feste S. 17 ff.

³ Herzog a. a. O. S. 20.

⁴ Ebd. Nr. 9 = SIG.³ 1028 = LS. 13.

⁵ Inscr. von Priene, 362. Ein Fragment

aus Samos, Ath. Mitt. LXVI, 1941, S. 196 ff., scheint kaum den Fasti zuzurechnen zu sein; es enthält eher die Opferordnung eines Heiligtums; Zeit unbestimmt.

⁶ Inscr. von Magnesia a. M. 98 = SIG.³ 589; s. Bd. I S. 142 f.

tigt.¹ Eine Inschrift aus Erythrai, von der ein Fragment erhalten ist, gibt sehr genaue Vorschriften für Opfer an einen unbekannten Gott,² während ein schlecht erhaltener Volksbeschluß aus Lindos von dem Agon, der Prozession und den Opfern an den Sminthien handelt, die dort nach altem Brauch dem Dionysos gefeiert wurden.³ Außerordentlich wichtig ist die Regelung des Dionysoskultes in Milet aus dem 3. Jahrhundert.⁴ Das Kultgesetz der milesischen *μολποί*, aus denen der Stephanephor genommen wurde, ist etwa um 100 v. Chr. geschrieben, geht aber auf ältere Vorlagen zurück und beschreibt eingehend die Zeremonien.⁵

Kurze Opfervorschriften betreffen teils gelegentlich dargebrachte, teils zu bestimmten Zeiten wiederholte Opfer; wer sie darbringt, wird nicht immer gesagt. Als Beispiel der ersten Gattung mag eine Inschrift aus Mytilene angeführt werden:⁶ *ὁ κε θέλη θύην ἐπὶ τῷ βώμῳ τᾶς Ἀφροδίτας τᾶς Πείθως καὶ τῷ Ἑρμᾷ θυέτω ἱρήμιον ὅτι κε θέλη καὶ ἔρσεν καὶ θῆλυ πλάγ χοί[ρω] καὶ ὄρνιθα ὅτι[να κε θέλη πλάν . . .]*, und eine aus Thasos:⁷ *Πειθοῖ αἰγά οὐδὲ χοῖρον οὐ θέμις*. Die Inschriften der zweiten Gruppe sind zahlreicher, besonders von der Insel Rhodos.⁸ Ein ausführliches Beispiel ist a. a. O. Nr. 1: *ἐνδεκάται Διὶ Ἀμαλῶι κάπρος ἐξάμηνος θύει ἱεροθύτας Αἰγίηλιος. γυναιξὶ ὀκ ὀσία*. Gewöhnlich erwähnen sie nur Tag, Gott und Opfertier, z. B. Nr. 9: *Ζμινθίου τετράδι ἱσταμένου Δαμάτερσιν ὅν κυεῦσαν*. Nr. 4 ist von der *πάτρα* der *Ἀλιαδῶν* und Nr. 8 von dem *Demos der Ποντωρέων*⁹ ausgestellt; über Nr. 7 steht *Λάκων*; es war ein Privatopfer.

Einige Beispiele von Kultvorschriften, die eine Unterabteilung des Volkes betreffen, seien hinzugefügt. Auf Kos beschlossen die Phylen, die an dem Kult des Apollon und des Herakles in Halasarna teilhatten, die Mitglieder aufzuzeichnen; die Napoiern sollten den Beschluß an den Herakleen verkündigen, wenn die Phylenmitglieder sich zu Tisch legten, und bei anderen Gelegenheiten.¹⁰ Die Phratric der Klytidai auf Chios beschloß, in ihrem Temenos ein Haus zu bauen und die gemeinsamen Opfer aus den Privathäusern dorthin zu überführen; das Haus durfte von keinem anderen benutzt werden; der Gott war Zeus Patroos. Dem Beschluß war eine Befragung der Götter durch ein Opfer mit günstigem Ausfall vorausgegangen.¹¹ Ebenfalls aus Chios stammt eine Inschrift, welche die Sporteln des Priesters bei dem Opfer eines nicht genannten Geschlechtes an Herakles regelt.¹² Zu

¹ Herzog, Heil. Ges. Nr. 5; die Fragmente 6 und 7 = LS. 9 und 21 sind zu winzig.

² Österr. Jahreshefte XIII, 1910, Beiblatt S. 32, Ende des 4. Jahrhunderts.

³ IG. XII: 1762 = LS. 146.

⁴ Siehe Bd. I S. 145 A. 2 und S. 543.

⁵ Milet I: 3 Nr. 133; Wilamowitz, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1904, S. 619 ff. = SIG.³ 57; neues Gesetz aus der Kaiserzeit Nr. 134.

⁶ IG. XII: 2, 73 = LS. 119.

⁷ SEG. II 506 = IG. XII Suppl. 394.

⁸ Elf Beispiele gesammelt und herausgegeben von Chr. Blinkenberg, *Δράγματα* (Festschrift für Nilsson), Lund 1939, S. 96 ff; hellenistisch außer der ersten an-

geführten, die aus der Zeit um 400 stammt. Nr. 1 – 4, 8 – 10 = Inscriptions de Lindos 26, 181, 182, 184, 680, 671, 677; Nr. 5–7 = IG. XII: 1, 906, 905, 892 = FS. 24, 23, 149.

⁹ Beispiele von ähnlichen kurzen Kultinschriften, welche den Namen eines Geschlechtes im Genitiv hinzufügen, sind gesammelt von K. Hanell, *Megarische Studien*, Diss. Lund 1934, S. 178 A. 4.

¹⁰ SIG.³ 1023 = LS. 130, 3./2. Jahrhundert.

¹¹ SIG.³ 987 = LS. 112, Ende des 4. Jahrhunderts.

¹² SIG.³ 1013 = LS. 113, Ende des 4. Jahrhunderts.

bemerken ist, daß in diesen Inschriften das gesellige Zusammensein stärker als der kultische Anlaß hervortritt.

Zahlreich sind ferner die Inschriften, welche rituelle Verbote der geläufigen Art enthalten und eine gewisse Frist vor Betreten eines Tempels vorschreiben, die bei verschiedenen Anlässen verlängert wird, z. B. aus Pergamon im Kult der Athena,¹ aus Eresos auf Lesbos für einen unbekannten Kult,² aus Delos für den Tempel des Zeus Kynthios und der Athena Kynthia,³ aus Milet für den Kult der Artemis Kithone.⁴ Ähnliche Vorschriften begegnen noch häufiger bei Mysterienkulten (S. 91 f.) und bei orientalischen Kulten (S. 123 f.); in den Außenländern sind hierauf bezügliche Inschriften selten.

Hieran schließen sich, was man Ordnungsregeln nennen möchte,⁵ z. B. in der oben erwähnten Inschrift aus Eresos das Verbot, Tiere und Herden im heiligen Haine zu tränken, oder Bäume und Zweige aus dem Hain des Apollon Erithasios in Attika wegzuführen.⁶ Ähnliches kommt öfters vor.⁷ Daß auch solche Ordnungsregeln eigentlich sakral waren, ist bekannt und wird in einem Volksbeschuß der Knidier deutlich, der auf Antrag der Bakchoi den Aufenthalt (καταλύειν) in dem Heiligtum des Dionysos Bakchos verbietet, auf daß das Heiligtum rein bleibe.⁸ Nicht ganz dasselbe ist ein Verbot für Fremde, den Tempel der Hera in Arkesine zu betreten,⁹ da gewisse Personen, Fremde, Sklaven, Weiber, oft von gewissen Tempeln ausgeschlossen waren. Wenn ein Beschluß der Ialysier dem Verbot, Pferde, Esel und Maulesel in den Hain der Elektrona hineinzuführen, noch das weitere, Schuhe zu tragen und etwas vom Schwein hineinzubringen, einfügt und den Zuwiderhandelnden als unförmig bezeichnet und Reinigungen vorschreibt, so ist der sakrale Charakter offensichtlich, mag auch, wer Schafe weiden läßt, nur mit einer Geldbuße bestraft werden.¹⁰ Auffallend ist, daß diese sakralen Verbote meistens in die Form von Volksbeschlüssen gekleidet werden; selten sind sie von Sakralbeamten erlassen wie das Edikt des Priesters des Apollon Erithasios oder des *ἱερονόμης* der Athena in Pergamon.

¹ Inschr. von Pergamon, 255 = SIG.³ 982 nach dem J. 133.

² LS. 117 = IG XII Suppl. 126, 2./1. Jahrhundert, herausgegeben mit Kommentar von Wilhelm, Österr. Jahresh. V, 1902, S. 139 ff.

³ LS. 91, besser Inscriptions de Délos, 2529, 2./1. Jahrhundert, Abschrift einer älteren Stele; P. Roussel, Règlements rituels (aus Delos), Mélanges Holleaux, 1913, S. 276 f.

⁴ Milet I: 7 Nr. 202 S. 287; obgleich die Inschrift augusteischer Zeit angehört, sind die Vorschriften sicher älter.

⁵ Einiges mehr bei Zingerle, Kleinasiatische Kultsatzungen, Österr. Jahresh. XXXI, 1939, Beiblatt S. 151 ff. Vgl. auch die Inschrift betreffs der Vermietung des Gartens des Herakles auf Thasos, M. Launey, Le sanctuaire et le culte d'Héraklès à Thasos, 1944, S. 94.

⁶ IG. II² 1362 = SIG.³ 984 = LS. 34. Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr.

⁷ LS. 153 aus Gortyn, 3. Jahrhundert; Herzog, Heil. Ges. Nr. 11 u. 12, Schutz des Zypressenhaines des Apollon Kyparissios und des Asklepios auf Kos, erster Teil, der nur den Apollon erwähnt, etwa aus dem Ende des 5. Jahrhunderts, der zweite, der den Asklepios hinzufügt, aus dem 4. Jahrhundert. Älter ist auch das Verbot aus Chios gegen Weiden und *κοπεύειν* in einem Hain, SIG.³ 986 = LS. 111. Verbot des Baumschlagens im Hain des Apollon Koropaios, IG. IX: 2, 1109 = SIG.³ 1157 = LS. 81, Z. 80 ff.; mehr LS. S. 103 f. u. S. 294.

⁸ SIG.³ 978, um 250 v. Chr.

⁹ IG. XII: 7, 2 = SIG.³ 981 = LS. 96. Volksbeschluß aus dem 4. Jahrhundert.

¹⁰ IG. XII: 1, 677 = SIG.³ 338 = LS. 145, c. 300 v. Chr.

Die Reinheitsvorschriften¹ sind ein weites Gebiet; für uns handelt es sich nur darum, an einigen Beispielen zu zeigen, daß sie auch in der hellenistischen Zeit stärkste Beachtung fanden. Am ausführlichsten und merkwürdigsten ist wohl die am Ende des 4. Jahrhunderts aufgezeichnete große *lex sacra* aus Kyrene,² die sich als Spruch des Apollon gibt und ausführliche, sehr altertümlich anmutende Vorschriften nicht nur für rituelle Reinheit, sondern auch für den Zehnten und die Bittsuchenden enthält. Reichhaltig und interessant zeigt sich auch die große Inschrift aus Kos über Reinheit und Reinigungen im Demeterkult aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts;³ sie ist ein Volksbeschluß, der teils die beiden Priesterinnen der Demeter betrifft, teils eine Kasuistik mit sehr interessanten Einzelheiten enthält. Die beiden ersten Paragraphen schreiben gewisse Reinigungen vor, wenn irgend etwas zerbrochen ist oder etwas mit dem heiligen Schwert oder der Axt geschah, der zweite scheint von den bei der Weihung eines neuen Altars vorzunehmenden Zeremonien zu handeln; der dritte und vierte schreiben die Sühnungen vor, die verrichtet werden müssen, wenn eine unbegrabene Leiche gefunden worden ist oder jemand sich erhängt hat, der letzte schließlich handelt von dem Fall, daß ein Opfertier sich nicht als trüchsig erwiesen hat, obwohl dies erforderlich war. Es erhellt deutlich, wie man die althergebrachten Satzungen bewahrt und kasuistisch weitergebildet hat. Das Aufzeichnen der Reinheitsvorschriften war ein Teil der genauen Regelung des Kultes, die besonders in administrativer Hinsicht bedeutsam ist; im Kult der Athena zu Pergamon erscheinen Vorschriften beider Arten in derselben Urkunde.⁴ Es ist auch zu bedenken, daß die Zeitumstände solche waren, daß man Anlaß hatte, die Reinheitsvorschriften geflissentlich einzuschärfen.

Bekanntlich wurde in der griechischen Religion für die Priester im allgemeinen nur die Anforderung körperlicher Unversehrtheit, Reinheit und Keuschheit gestellt; besondere Tabus, wie sie anderswo, z. B. in der römischen Religion, vorkommen, waren selten (siehe Bd. I S. 80 f.). Selbstverständlich aber, daß der Priester mehr als andere Menschen jede rituelle Befleckung meiden mußte.⁵ Daß diese Forderung noch mit aller Strenge aufrechterhalten wurde, zeigen ein paar Inschriften aus Kos. Der Priester des Zeus Polieus durfte nicht in Berührung mit Hekate, die eine Totengöttin war, oder mit den Unterirdischen kommen, noch durfte er ein Heroon, d. h. wohl ein Grab, betreten, noch ein Haus, worin jemand gestorben war oder eine Frau geboren hatte, bevor eine gewisse Frist verstrichen war. Wenn er es dennoch tat, mußte er durch das Opfer eines Fer-

¹ Behandelt von Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, RGVV. IX: 1, 1910. Ein ausführliches Gesetz aus Eresos, LS. 117.

² SEG. IX 72, wo Bibliographie; sehr oft besprochen, s. vor allem Wilamowitz, Heilige Gesetze, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1927, S. 155 ff.

³ Herzog, Heil. Ges. Nr. 8 S. 20 ff., ersezt die Vorveröffentlichung, AfRw. X, 1907, S. 400 ff.

⁴ S. o. S. 69 A. 1. Eine Vorschrift für ein Meitron in Maonien ist auf das J. 147/46 datiert, J. Keil und A. von Premerstein, Bericht über eine zweite Reise in Lydien, Denkschriften Akad. Wien 54: 2, 1911, Nr. 167. Eine dritte Inschrift kommt von Ptolemais in Ägypten, SBÄU. 3451; Plaumann, a. unten S. 147 A. 4 a. O. S. 55.

⁵ Vgl. Plat., de leg. VI p. 759 C.

kels gereinigt werden.¹ Gleiche Bestimmungen galten für die Priesterin der Demeter Olympia und die eines anderen Demeterkultes.²

Daß nur rituelle Reinheit der hellenistischen Zeit nicht mehr genügte, hat seinen Ausdruck gefunden in bekannten Epigrammen, z. B. in der oft zitierten Tempelinschrift aus Epidauros:³ ἀγνὸν χρῆ ναοῦ θυώδεος ἐντὸς ἰόντα / ἔμμεναι. ἀγνείη δ' ἔστι φρονεῖν ὅσια. Entsprechende Gedanken werden auch in die Ritualvorschriften hineingetragen, was in der Kaiserzeit noch häufiger vorkommt. So mahnt eine Inschrift, welche den Tempel des Zeus Kynthios und der Athena Kynthia betrifft (S. 69), den Besucher, mit reinen Händen und reinem Sinn, in weißer Kleidung und unbeschuht einzutreten, worauf eine Frist für Enthaltung [ἀπὸ γυ]ναϊκός καὶ κρέως angesetzt wird. Auf dem Torpfeiler eines Hauses in Priene steht die Inschrift: εἰσῖναι εἰς [τὸ] ἱερὸν ἀγνὸν ἐν ἐσθῆτι λευκῇ;⁴ leider ist der Kult unbekannt. Eine Inschrift aus Astypalaia auf Amorgos, die dem Anfang der hellenistischen Zeit angehört, sagt kurz und bündig: ἐς τὸ ἱερὸν μὴ ἐσέρπεν ὅστις μὴ ἀγνός ἐστι, ἥ τελεῖ ἢ αὐτῶι ἐν νῶι ἐσσεῖται.⁵ Das wichtigste Beispiel, die große Inschrift aus Philadelphia, gehört einem anderen Zusammenhang an (siehe S. 276 f.).

Die Feste riefen oft besondere Veranstaltungen verschiedener Art hervor. Ein athenischer Volksbeschluß legt den Astynomen auf, wenn die Prozession der Aphrodite Pandemos bevorstehe, eine Taube zur Reinigung des Tempels zu beschaffen, die Altäre weiß zu tünchen und die Bilder zu waschen.⁶ Gewöhnlich handeln solche Inschriften von zwischenstaatlichen, politischen und gesellschaftlichen Regelungen. So wird in einem Briefe Antigonos' des Einäugigen über den Synoikismos von Teos und Lebedos vorgeschrieben, daß die Einwohner der beiden Städte an den Panionien zusammen zelten und feiern sollen.⁷ Als ein Zeichen der Freundschaft und Verwandtschaft beschlossen die Hermionenser, den Asineern zu gestatten, zum Fest der Demeter Chthonia eine Theorie zu senden, um an der Prozession teilzunehmen und eine Kuh zu opfern.⁸ Die Ilier schlossen einen Vertrag mit den fünf Nachbarstädten, die dem ilischen Bund angehörten, über ihre Teilnahme an dem Opfer und den Spielen der Panathenäen.⁹ Aus Samos liegt ein Gesetz vor über die Wahl von ἐπιμήνιοι durch die χλιαστέρες (Mitglieder einer Unterabteilung der Bürgerschaft), welche bei der Festfeier im Helikonion zu tun hatten,¹⁰ aus Methymna eine Vorschrift hinsichtlich der Überwachung einer Pannychnis durch den Gynaikonomos.¹¹ Die Einwohner

¹ Herzog, Heil. Ges. Nr. 5; nach ihm aus der Zeit des Synoikismos.

² S. o. S. 70; diese und die vorher erwähnte Inschrift stimmen wörtlich so sehr überein, daß sie bei der fragmentarischen Erhaltung einander weitgehend ergänzen. Nr. 8, welche die Priesterinnen der Demeter betrifft, stammt aus dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts, ist aber eine Kodifikation älterer Satzungen. Daran ist die erwähnte Reinigungskasuistik angehängt.

³ Anthol. pal. XIV 71 u. 74; Porphyrr., de abst. II 19 aus Theophrast, mehr bei Wächter a. a. O. S. 8 f. und unten S. 355.

⁴ Inscr. von Priene, 205; „Schriftschwerlich aus dem 3. Jahrhundert“.

⁵ IG. XII: 3, 183 = SIG.³ 980 = LS. 123.

⁶ IG. II² 659 = SIG.³ 375 = LS. 36, aus dem J. 287/86.

⁷ SIG.³ 344 Z. 1 ff.

⁸ IG. IV 679 = SIG.³ 1051, 2. Jahrhundert.

⁹ SEG. IV 664; E. Preuner, Hermes LXI, 1926, S. 413 ff.; nur ein Teil der Inscrift OGI. 444.

¹⁰ SIG.³ 1043, 3. Jahrhundert.

¹¹ IG. XII: 2, 499 Suppl. S. 70 = LS. 121.

von Kios, einer Pflanzstadt Milets, waren noch um das J. 230 verpflichtet, *φιάλας, ἃς προσοφείλουσι τῷ θεῷ*, dem didymäischen Gotte darzubringen.¹

Eigentümlich für Kos ist, daß dort die Teilnahme an einem Fest und Opfer zwangsweise auferlegt wird. Eine Inschrift, deren Anfang weggebrochen ist, so daß das Fest unbekannt bleibt, zählt eine ganze Reihe von Pächtern staatlicher Einkünfte auf, die zelten und opfern (*σκανοπαγεῖσθων καὶ θυόντων*) müssen, darauf einige Vereine, den Nauarch und die Trierarchen, die dem Poseidon, der Kos und der Rhodos opfern sollen, dazu aber einen Beitrag vom Staat erhalten.² Zwei andere Inschriften schreiben den Wechsellern, den Freigelassenen³ und den Unternehmern eines Baues Opfer vor; Zuwiderhandelnde sollen eine Geldbuße an Nemesis und Adrasteia zahlen. In der zweiten werden „die Göttinnen“ erwähnt, so daß es sich um ein Demeterfest zu handeln scheint oder um eines der Nemesis und Adrasteia.⁴ In einer dritten Inschrift wird vorgeschrieben, daß die Pächter der heiligen Gärten und des Bades jeder ein Zicklein im Wert von 15 Drachmen zu opfern haben.⁵ Es ist nicht zu glauben, daß diese Bestimmungen aus Fürsorge für die Sporteln der Priester getroffen worden sind, man legte vielmehr Leuten, die vom Staat abhängig waren, als bürgerliche Pflicht auf, gewisse Feste mitzufeiern und an diesen Opfer darzubringen. Die Fürsorge betrifft also die Ausübung des Kultes.

Die Kosten waren nämlich beträchtlich, da, wie aus den Inschriften ersichtlich, der Opferschmaus fast die Hauptsache war. Aus Erythrai sind umfangreiche Bruchstücke einer großen Inschrift erhalten, die eigentlich ein Festkalender ist, da die Götter und Herrscher, denen Opfer gebracht werden, nach den Tagen des Jahres aufgezählt werden, aber treffend als Etat der Ausgaben für Opfertiere bezeichnet worden ist, weil stets der Preis der Opfertiere hinzugefügt wird.⁶ Oft werden die Kosten des Opfers dem Priester auferlegt; es kommt auch vor, daß ihm Beiträge aus der Staats- oder Tempelkasse ausgezahlt werden. Wohl bekannt ist, daß einzelne Wohltäter mitunter die Kosten der Schmäuse an Festen und Spielen trugen oder daß Fonds dafür gestiftet wurden. Z. B. hat man so die Kosten der Itonia auf Amorgos bestritten.⁷ In Koressos aus Keos wurde der Schmaus bei den Gymnasialspielen an einen Unternehmer für eine Summe von 150 Drachmen vergeben.⁸

Daß die Einkünfte aus den Ländereien und anderem Besitz der Götter wie aus den Fonds, die ihnen geschenkt waren, genau verrechnet wurden, darf man immer voraussetzen, obgleich solche Rechnungsurkunden hauptsächlich nur aus Delos erhalten sind; diese sind aber zahlreich und sehr umfangreich. Der Kult warf im übrigen auch andere Einkünfte ab. In dieser Hinsicht ist eine Inschrift aus Kos⁹ so bezeichnend, daß sie angeführt zu

¹ Milet I: 3 Nr. 141.

² SIG.³ 1000 = LS. 137.

³ Oder den Freilassenden? Papabasi-leios, Eph. arch. 1911 S. 97, ergänzt *ἐλευθέρῳσιν ποιούντων*.

⁴ LS. 139; besser Herzog, Koische Forschungen und Funde, 1899, S. 39; LS. 140 ebd. S. 27 f.

⁵ SIG.² 621 = LS. 138.

⁶ Wilamowitz, Nordjonische Steine, Abh. Akad. Berlin 1909: 12, S. 48 ff.; neue Fragmente J. Keil, Österr. Jahresh. XIII, 1910, Beiblatt S. 34 ff. Nr. 5 und 6.

⁷ IG. XII: 7, 22, Z. 41 u. 33 = SIG.³ 1045 u. 1046; ²643.

⁸ IG. XII: 5, 647 mit Suppl. S. 116 = SIG.³ 958 = LS. 94.

⁹ Herzog, Heil. Ges. S. 37 ff. Nr. 14.

werden verdient, ein Volksbeschluß nämlich über den Einbau eines Thesauros in dem Asklepiostempel, der zwischen 300 und 270 gebaut wurde.¹ Er ist in Gestalt einer rechteckigen Grube von sorgfältig gefügten Marmorplatten aufgefunden worden (Taf. 1, 1).² Der Beschluß schreibt vor, daß die Tamiai jedes Halbjahr den Ertrag der Einkünfte (aus ?) im Beisein der Hierophylakes und des Priesters des Asklepios in dem Thesauros und die Abrechnungen über die im Thesauros deponierten Gelder in einer Kiste niederlegen sollen; von den vier Schlüsseln des Thesauros sollen die Prostaten einen, die Hierophylakes einen, die Tamiai einen und der Priester des Asklepios einen haben. Auf daß, da Gelder vorrätig sind, die Opfer an Asklepios, Hygieia und Epione sowie Thearodokie (?) und Spiele stattlich und des Asklepios und des Volkes würdig verrichtet werden, sollen die Tamiai Geld herausnehmen – hier bricht die Inschrift ab.³

Dieser Thesauros war also ein sicherer Aufbewahrungsplatz der Einkünfte des Tempels; daß er zugleich ein Opferstock war und daß solche häufig vorkamen, hat Herzog in dem angeführten Aufsatz längst erwiesen. Wenn die Frauen bei Herondas IV, v. 90 ff., einen *πέλανος* in das Loch der Schlange niederlegten, so bedeutet dies, daß sie ein Geldstück durch ein Loch in den Thesauros warfen; *πέλανος* heißt in dieser Zeit eine kleine Geldspende, die dem Opfer hinzugefügt wurde. Eine Schlange mit einem Schlitz, die als Deckel eines Thesauros diente, ist im Tempel des Asklepios zu Ptolemais gefunden worden (Taf. 1, 2). Für diese Deutung des *πέλανος* ist eine Inschrift aus dem Orakelheiligtum des Apollon Pythios in Argos entscheidend.⁴ Solchen gelegentlichen Geldspenden dienten auch die beiden Thesauroi, die im Tempel der Großen Götter und an der Quelle in Andania angelegt wurden.⁵ Die Bezeichnung der Geldspende als *πέλανος* stammt daher, daß der bei einem Tieropfer als Zutat gebrachte Kuchen durch ein Geldstück ersetzt wurde, daher begegnet nicht selten die Vorschrift, bei einem Opfer einen kleinen Betrag in den Thesauros hineinzutun. Solche Opferstöcke waren in der hellenistischen Zeit sehr gewöhnlich.⁶

¹ Herzog, Aus dem Asklepieion auf Kos, AfRw. X, 1907, S. 201 ff.

² Kos I, Das Asklepieion von P. Schazmann, 1932, S. 36.

³ Herzog führt a. a. O. S. 211 an eine unedirierte Opfervorschrift des 2. Jahrhunderts vom Kult der Aphrodite über die Verteilung des Geldes (vgl. E. Ziebarth, Hellenistische Banken, Ztschr. f. Numismatik XXXIV, 1924, S. 36 f., wo Herzog S. 178 als Nachtrag einen Auszug aus einer Inschrift aus dem Anfang des 1. Jahrhunderts, das Priestertum des Asklepios betreffend, mitteilt; siehe auch SEG. I 344). SIG.³ 1015 aus Halikarnaß über die Priesterin der Artemis Pergaia enthält einen Opfertarif, so auch die oben zitierte Inschrift aus Kos Z. 16 ff. Auf die Beteiligung der Tempel an Bankgeschäften gehe ich nicht ein, siehe Rostovtzeff, Hell. World II S. 1279 f.

⁴ BCH. XXVII, 1903, S. 270 ff., *καὶ*

θηαύρὸν ἐν τῷι μαντήϊι κατεσκευάσσαν τοῖς πελάνοις κλαϊκτόν, 3. Jahrhundert; mehr bei Herzog a. a. O.; vgl. oben S. 66.

⁵ IG. V: 1, 1390 = SIG.³ 736 = LS. 58 Z. 90 ff.

⁶ Mehr in dem erschöpfenden Artikel Ziehens *Θησαυρός* in PW.; dazu die Inschrift A. Maiuri, Nuova Silloge epigraphica di Rodi e Cos. 1925, Nr. 441 Z. 21 ff. und die unten S. 355 A. 2 zitierte rhodische Inschrift. Ein Thesauros aus Thelpusa, BCH. LXIII, 1939, S. 301 und Taf. LXI B, mehrere aus Delos, u. a. ein im Serapeum A gefundener mit einer Inschrift, IG. XI: 4, 1247, die sich auf eine daraufgesetzte Schlange bezieht; schließlich der Opferstock des Heros Theogenes aus Thasos mit der darauf in der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. eingemeißelten Opferordnung, veröffentlicht in einem einschlägigen Aufsatz von R. Martin, Un nouveau règlement du culte thasien, BCH. LXIV/LXV, 1940–41

Viel beachtet ist der Verkauf der Priestertümer,¹ der älter als die hellenistische Zeit ist, in dieser aber besonders stark entwickelt war,² während er in der Kaiserzeit nur vereinzelt erscheint.³ Im 5. und 4. Jahrhundert ist er bloß aus Ionien bekannt. In der hellenistischen Zeit verbreitete er sich in den kleinasiatischen Städten, Halikarnaß, Iasos, Mylasa, Kasossos, Hylarima, Chalkedon, Kyzikos,⁴ nach den Inseln Chios und Kos und sogar nach Tomis an der Westküste des Schwarzen Meeres, einer milesischen Kolonie. Im Mutterlande fehlt er und kommt auf den Inseln des Ägäischen Meeres nur gelegentlich vor, nämlich auf Andros und im Kultverein der Sarapiasten auf Thasos.⁵ Eine Inschrift des 3. Jahrhunderts aus Kos zeigt beim Priesterinnenamt der Demeter den Übergang von Verlosung zum Verkauf.⁶ Letzterer kommt auch in Kultvereinen, Geschlechterkulten und sogar in Privatstiftungen für den Totenkult vor.⁷ Über diese Sitte, aus dem Kult geschäftlichen Gewinn zu ziehen, kann man dem Urteil des Prokonsuls Paulus Fabius Persicus in einem Brief an die Ephesier zustimmen: „Sie verkaufen die Priestertümer wie bei einer Versteigerung an den Höchstbietenden und rufen allerlei Leute herbei zu ihrem Verkauf, sie erwählen nicht die Geeigneten, um ihrem Haupt den Kranz aufzusetzen.“⁸

Von größerem Interesse sind hier die an die Priester gestellten Anforderungen und die diesen auferlegten Pflichten. Wo es sich vorzüglich um Geld handelt, treten andere Qualifikationen zurück. Der allgemeine Grundsatz, daß der Priester ohne körperliche Gebrechen sein solle, wird ein paarmal ausdrücklich vorgeschrieben.⁹ Vereinzelt treten andere Bedingungen hinzu.

S. 163 ff., wo auch die Beispiele aus Delos u. a. angeführt werden; d. ers., ebd. LXX, 1946, S. 302 ff. Über die Rolle der Schlange Nilsson, *The Dragon on the Treasure*, Amer. J. Philol. LXVIII, 1947, S. 302 ff.; sie erscheint auch in Epidaurios nach dem Ausweis der Paurechnung IG. IV: 1², 102 Z. 236 f.: Φρίκωνι ὀφίων εἰς τὸν θησαυρόν. Die wechselnde Bedeutung des Wortes *θησαυρός* behandelt H. N. Couch, *The Treasuries of the Greeks and the Romans*, Diss. Baltimore 1929.

¹ W. Otto, Kauf und Verkauf von Priestertümern bei den Griechen, *Hermes* XLIV, 1909, S. 594 ff. E. F. Bischoff, Kauf usw., *Rh. Mus.* LIV, 1899, S. 9 ff. H. Herbrecht, *De sacerdotii apud Graecos emptio, venditio*, Diss. Straßburg 1885. Artikel *ἱερεῖς* in PW. Aus der Zeit um 400 stammt die milesische Inschrift, Th. Wiegand, 6. Bericht über die Ausgrabungen in Milet, *Abh. Akad. Berlin* 1908, Anhang S. 20 = SIG.³ 1002, welche die *γέρη* aufzählt. *Inscr. von Priene* 174 = SIG.³ 1003, betreffend den Priester des Dionysos Phleas, ist im 2. Jahrhundert eingehauen, muß aber auf eine viel ältere Vorlage zurückgehen. Durch diese Zeugnisse wird die ältere Ansicht widerlegt, daß diese Sitte aus Ägypten stammt, wo sie in ptolemäischer Zeit häufig vorkommt: W. Otto, *Priester I* S. 234 ff.; vgl. II S. 182

ff. u. 328 f. Eher ließe sich denken, daß die auf ihre Einkünfte bedachten Ptolemäer sie in Ägypten eingeführt haben; die Entscheidung, die durch den älteren Brauch gegeben ist, sei den Ägyptologen anheimgestellt.

² Die bis 1927 bekannten Inschriften sind aufgezählt BCH. LI, 1927, S. 224 A. 1. M. Segre, *Osservazioni epigrafiche sulla vendita di sacerdozio*, *Rendiconti Istituto Lombardo* LXIX, 1936, S. 841 ff. u. LXX, 1937, S. 83 ff. Die größte Inschrift ist die lange Liste aus Erythrai, SIG.³ 1014. F. Sokolowski, *Ventes des prêtrises d'Érythrae*, BCH. LXX, 1946, S. 548 f., erdeutet *ἐπιπράσις* als den Weiterverkauf des Käufers an einen anderen.

³ Am Kalykadnos in Kilikien, *Österr. Jahresh.* XVIII, 1945, Beiblatt S. 83 ff., 142–161 n. Chr.

⁴ L. Robert, BCH. LII, 1928, S. 434 ff.

⁵ IG. XII: 5, 721 bzw. BCH. LI, 1927, S. 219 ff.

⁶ SIG.³ 1006 = LS. 132 = Herzog, *Heil. Ges.* Nr. 17.

⁷ SIG.³ 1013 aus Chios; SEG. II 546 aus Mylasa; *Laum* Nr. 120.

⁸ *Österr. Jahresh.* XXIII, 1926, Beiblatt S. 281 ff. = SEG. IV 516 Z. 35 ff., c. 44 n. Chr.; vgl. die abschätzigen Worte bei Dion. Hal. II 24, 3.

⁹ *ὁλόκληρος*, Plat., *de leg.* VI p. 759 C;

Der Käufer des Priestertums des Asklepios in Chalkedon soll das Recht haben, städtische Ämter zu bekleiden,¹ die Priesterin der Artemis Pergaia in Halikarnaß muß beiderseits bürgerlicher Abstammung im dritten Gliede sein.² Auch Kinder werden zugelassen; dies ist für das eben erwähnte Priestertum des Asklepios in Chalkedon ausdrücklich vorgesehen, und die Priesterin des Dionysos Thylophoros auf Kos darf nicht jünger als zehn Jahre sein,³ während der Käufer des Priestertums des römischen Volkes und der Roma in Milet über zwanzig Jahre zählen soll.⁴ Schuldete man doch den mächtigen Römern besondere Rücksicht. Das Priesteramt war gewöhnlich lebenslänglich. Ausnahmen kommen aber vor, z. B. amtierte der eben erwähnte milesische Priester der Roma drei Jahre acht Monate.

Käufer – man darf vielleicht besonders an besorgte Eltern denken – wurden durch das Versprechen der Befreiung von den bürgerlichen Lasten, ἀτέλεια oder ἀτελεία τῶν πάντων, angelockt. Für das Priestertum des Dionysos Phleos in Priene war zudem die Befreiung nach der Größe der Kaufsumme abgestuft: wenn sie 6000 Drachmen überstieg, wurde der Käufer von Lampadarchie, Agonothesie, Hippotrophie, Architheorie und Gymnasiarchie befreit, überstieg sie 12000 Drachmen, auch von Trierarchie, Oikonomie, Schiffsbau und Geldvorschüssen; es fand sich ein Käufer für 12002 Drachmen.⁵ Noch mehr hatte man es auf die Eitelkeit der Betreffenden abgesehen. Selbstverständlich ist, daß der amtierende Priester bei festlichen Gelegenheiten einen Kranz trug,⁶ denn der Kranz war das Amtszeichen des Priesters, weshalb sein Amtsantritt in Stratonikeia παράληψις τοῦ στεφάνου hieß. Man begnügte sich aber nicht immer mit dem einfachen Kranz,⁷ sondern gab dem Priester das Recht, bei Festen und Spielen einen goldenen Kranz, dazu ein Diadem und die Tracht, die ihm beliebte, zu tragen; hinzu kamen Proedrie und Speisung im Prytaneion und im Panionion.⁸

Die nicht unbeträchtlichen Emolumente waren die γέρονι, d. h. diejenigen Teile der Opfertiere, die herkömmlicherweise dem Priester zufielen;⁹ sie werden in den meisten diesbezüglichen Inschriften erwähnt und oft spezifiziert.¹⁰ Einmal wird einer Priesterin Strafe angedroht, wenn sie mehr als das gesetzlich Bestimmte verlange.¹¹ Da, wie schon erwähnt, der Pelanos

Anaxandrides fr. 39 Kock; SIG.³ 1009, Chalkedon; 1012, Kos.

¹ SIG.³ 1009.

² Ebd. 1015.

³ Ebd. 1012 = LS. 133.

⁴ 7. Bericht über die Ausgrabungen in Milet, Abh. Akad. Berlin 1911, Anhang S. 16 = Milet I: 7 S. 290 ff. Nr. 203.

⁵ Inschr. von Priene 364, 201–03 u. 174 = SIG.³ 1003.

⁶ H. Oppermann, Zeus Panamaros, RGVV. XIX: 3, 1924, S. 57 f.; ferner z. B. bei den nicht verkäuflichen Priestertümern des Poseidon Helikonios in Sinope ein ἄνθινος στέφανος, SIG.³ 1017, und wohl bei denen des Zeus in Pergamon ein Kranz von Ölweigen; die Tracht war eine weiße Chlamys, Inschr. von Pergamon 40 = SIG.³ 1018; so der Priester des Asklepios in Chalkedon, SIG.³ 1009; Mylasa BCH.

XLVI, 1922, S. 407 f. Nr. 11 = SEG. II 546.

⁷ Im Kult der Nike auf Kos trug der Priester einen silbergestickten Chiton, goldene Ringe und einen Ölkranz beim Fest, bei anderen Opfern eine weiße Tracht, Maiuri a. a. O. Z. 8 ff.

⁸ Diese Beispiele stammen aus Priene, wo man in dieser Hinsicht besonders weit gegangen ist, Inschr. von Priene, 174 = SIG.³ 1003, 201, 203.

⁹ F. Puttkammer, Quomodo Graeci victimarum carnes distribuerint, Diss. Königsberg 1912; dazu u. a. Maiuri a. a. O. Z. 14 ff. u. a.

¹⁰ Vgl. Keil, Österr. Jahresh. XIII, 1910, Beibl. S. 32 A, 33; L. Robert, BCH. LIX, 1935, S. 432 f.

¹¹ IG. XII: 5, 1012 = LS. 102 aus Ios; dieses Priestertum gehört aber nicht zu den verkäuflichen.

zu einer Geldspende geworden war, kann ein solcher noch hinzukommen.¹ Geldsammlungen, die in gewissen Kulturen vorkamen, konnten der Priesterin zufallen.² Mitunter erhielt der Priester auch Zuschüsse von der Stadt für ein bestimmtes Opfer,³ auch kam es vor, daß er ein kleines Tagegeld bezog,⁴ in dem viel verlangenden Kult der Roma in Milet sogar einen jährlichen Zuschuß von 600 Drachmen (S. 75 A. 4); er hatte dafür aber auch ein Opfer zu verrichten. Die Priesterin der Artemis Pergaia in Halikarnaß erhielt monatlich eine Drachme für die Supplicatio für die Stadt, ferner jedes Jahr einen Betrag aus dem Opferstock.⁵

Der Brauch, die Priestertümer zu verkaufen, hängt eng mit dem sozialen Ehrgeiz der wohlhabenden Familien zusammen, denn das Priestertum gab Gelegenheit, sich gesellschaftlich hervorzutun. Ein weiteres Anzeichen für die Schätzung des Priestertums scheint es, daß man die Inhaber verzeichnete und das Verzeichnis öffentlich ausstellte. Dabei ist weniger an Verzeichnisse derjenigen Priester zu denken, die eponyme Jahresbeamte waren, wie die Stephanephoren⁶ – denn solche dienten dem praktischen Zweck der Datierung –, sondern vorzüglich an jene Listen, die um ihrer selbst willen aufgestellt wurden. Zu den ersteren gehört das wichtige Verzeichnis der Priester der Athena Lindia, da nach ihnen lokal datiert wurde,⁷ oder dasjenige der Damiurgen in Kameiros, welche Priester der Hestia und des Zeus Telaios waren.⁸ Auf Rhodos war das Interesse für Priesterlisten so groß, daß ums J. 100 ein Volksbeschuß zustande kam, der allgemeine Aufzeichnung der Priester vorschrieb.⁹ Drei derartige Verzeichnisse sind in umfangreichen Bruchstücken erhalten, von denen zwei viel älter als der Volksbeschuß sind: das der Priester des Poseidon Hippios in Lindos beginnt mit dem Synoikismos,¹⁰ das der Priester der Athena Polias in Kameiros mit dem J. 330,¹¹ während das der Priester des Apollon Erethimios ebendort erst die Jahre 106/05 bis 79/78 umfaßt.¹² Aus Rhodos stammen ferner zwei Verzeichnisse von Priestern verschiedener Götter.¹³ Dergleichen Listen wurden auch in anderen Städten aufgestellt. Aus Karpathos haben wir ein Verzeichnis der Priester der samothrakischen Götter¹⁴ und aus einem Tempel

¹ Oben S. 73; SIG.³ 1006 aus Kos.

² Artemis Pergaia in Halikarnaß SIG.³ 1015 und vielleicht Demeter aus Kos a. a. O. Über den ἀγερμός auch im alten Griechenland siehe die erhellenden Bemerkungen von Latte, Philol. XLVII, 1948, S. 55.

³ SIG.³ 1015, 30 Drachmen; LS. 138, 20 Drachmen.

⁴ SEG. IV 706. 1 bzw. 2 Obolen.

⁵ SIG.³ 1015.

⁶ Listen der Stephanephoren aus Milet und Priene; siehe den Artikel Stephanephoria in PW.; Milet I: 3 S. 254 ff. Nrn. 122–28, οἷδε πολλῶν ἡισόμενα vom J. 525/24 bis auf 31/32 mit wenigen Lücken.

⁷ Lindos II 1.

⁸ Clara Rhodos VI/VII, 1932–33, S. 370 ff. Nr. 2; J. Benediktsson, Chronologie de deux listes de prêtres kamiréens, Akad.

Kopenhagen, Archaeolog.-kunsthistoriske Meddelelser II: 6, 1940.

⁹ SIG.³ 723 = LS. 147; revidierte Lesung bei Hiller von Gaertringen, Rhodische Priesterlisten und Feste, AfRw. XXVII, 1929, S. 349 ff.

¹⁰ Chr. Blinkenberg, Les prêtres de Poseidon Hippios, Akad. Kopenhagen, Archaeol.-kunsthistoriske Meddelelser II: 2, 1937; SIG.³ 725 a bietet nur den Anfang.

¹¹ Clara Rhodos II, 1932, S. 179 ff. Nr. 7; Benediktsson a. a. O. S. 36 ff.

¹² IG. XII: 1, 730 = SIG.³ 724; nach Hiller von Gaertringen a. a. O. 63/62 bis 35/34.

¹³ Annuario della scuola italiana di Atene VIII/IX, 1925/26 (erschienen 1929), S. 320 f. Nr. 3; Ath. Mitt. XVIII, 1893, S. 386 f. Nr. 2.

¹⁴ IG. XII: 1, 1034 = SGDI. 4322.

nahe Mylasa ein anderes der Priester des karischen Gottes Sinyri.¹ Ein Volksbeschuß aus Halikarnaß ordnet um 100 v. Chr. an, daß die Namen der Priester des Poseidon Isthmios seit der Gründung der Stadt von einer alten Stele auf eine neue übertragen werden sollen.² Dieses Verzeichnis, das mit Telamon, dem Sohne Poseidons, anfängt, zeugt auch vom antiquarischen Interesse der hellenistischen Zeit. Schließlich mag noch die Priesterliste aus dem Apollonheiligtum in Halasarna auf Kos angeführt werden, weil in ihrem Eingang auf frühere, nicht ausgeführte Beschlüsse einer Aufzeichnung hingewiesen wird.³

Aus Athen stammt ein stark fragmentiertes Verzeichnis anderer Art, das eine Reihe von Göttern und ihren Priestern aufzählt,⁴ ferner die Listen der Ergastinen, die den Peplos der Athena woben, und die der Priester und Kliduchen des Asklepios⁵ nebst einigen Fragmenten unsicherer Bedeutung.

Eigentümlich ist schließlich ein Volksbeschuß aus Lebadeia, der die Geldopfer derer, die in die Höhle des Trophonios niederstiegen, betrifft; daran schließt sich eine Aufzählung derjenigen, die geopfert haben, beginnend mit Amyntas, dem Sohn des Perdikkas, also wohl vom J. 350.⁶

Noch eine Bemerkung mag hinzugefügt werden. In Lindos, von wo ein besonders reicher Schatz an Inschriften vorliegt, scheint sich eine Art Organisation der Priesterschaft herausgebildet zu haben; sie nennt sich zuweilen *συνεργεῖς*. Ihre gemeinschaftlichen Weihungen fangen schon um 300 an und die Zahl der Teilnehmer wird immer größer. Ich greife ein älteres und ein jüngeres Beispiel heraus. Um das J. 296 sind die Weihenden der Priester der Athena Lindia, des Apollon Pythaeus, der Archierothytas und die Hierothytai. Um das J. 100 wird es Sitte, daß die Betreffenden eine Statue des Priesters der Athena Lindia und des Zeus Polieus weihen; hierhin gehört auch die berühmte Inschrift aus dem J. 42 mit der Künstlersignatur eines der Meister der Laokoongruppe, Athanadoros, Sohn des Hagesandros. Da erscheinen Priester des Apollon Pythaeus, des Sarapis, der Archierothytas, Priester des Dionysos, des Apollon Olios, des Poseidon, des Apollon ἐς Κάμυνδον, der Artemis Kekoia, des Apollon Karneios, des Lindos und der anderen Heroen, ferner die Hierothytai und die Epistaten. Die Liste veranschaulicht zugleich die große Anzahl der Priestertümer in einer nicht allzu großen Stadt.⁷ Die Sitte der *συνεργεῖς* hat übrigens auf die rhodische Peraia hinübergegriffen.⁸

Die inschriftlichen Zeugnisse, welche hier vorgeführt wurden, stammen hauptsächlich von den Inseln und den kleinasiatischen Griechenstädten; die Verkäuflichkeit der Priestertümer ist auf Kleinasien und die vorgelagerten Inseln beschränkt. Sie beruht nicht, wie man gemeint hat, auf der Not der Zeit; im Mutterland, dessen Städte wahrlich nicht reicher waren, fehlt

¹ Le sanctuaire de Sinuri près Mylasa, Mém. de l'inst. franç. d'archéol. à Stamboul VIII:1: L. Robert, Les inscriptions, 1945, Nr. 5 S. 19. Vgl. A. Wilhelm, Zu den griechischen Inschriften aus dem Heiligtum des karischen Gottes ΣΙΝΥΡΙ, Sitz.-Ber. Akad. Wien 224, 1947: 4.

² SIG.³ 1020.

³ R. Herzog, Das Heiligtum des Apollo

in Halasarna, Akad. Berlin, Sitz.-Ber. 1901, S. 483 ff. Nr. 4.

⁴ IG. II² 1950 = SEG. I 52.

⁵ IG. II² 1942 aus dem J. 100 v. Chr., 1944.

⁶ IG. VII 3055.

⁷ Lindos II 70 bzw. 347.

⁸ Weihung des 3. Jahrhunderts aus Phoinix, unten S. 120 A. 7.

sie. Es scheint sich vielmehr um die Auswirkung eines seit alters bemerkbaren Unterschiedes zwischen den Ioniern und dem Mutterland zu handeln, des ionischen echter Religiosität abgekehrten Rationalismus und der Verwurzelung des Mutterlandes in alten religiösen Überlieferungen.¹ Dieser Unterschied zeigt sich auch in den häufigen Regelungen und Aufzeichnungen von sakralen Bestimmungen im ionischen Gebiet, die in dem beharrenden Mutterlande weniger nötig waren. Daß Griechenland selbst zum Thema der Verkäuflichkeit des Priestertums kaum Beiträge liefert, ist also nicht etwa damit zu erklären, daß Inschriften dort weniger zahlreich sind als in den schreibseligen Städten der Inseln und Kleinasien.

Daraus darf man aber auch nicht schließen, daß im Mutterland sakralen Dingen weniger Aufmerksamkeit geschenkt worden wäre. Aus Athen liegt uns Material genug vor, und die Tätigkeit des Lykurgos wurde bereits (S. 64 f.) beleuchtet. Es sei des weiteren daran erinnert, mit welcher skrupulöser Fürsorge man alle schadhaft gewordenen heiligen Gegenstände und Weihgeschenke behandelte. Ein athenischer Volksbeschluß aus dem J. 221/20 betrifft den Kult des Heros Iatros, ein anderer ungefähr gleichzeitiger den des Asklepios;² die große Inschrift aus dem Amphiareion (Bd. I S. 75 f.) stammt aus dem 3. Jahrhundert. Auf die Verzeichnisse der Weihgeschenke aus Delos, aus dem Heiligtum der Artemis Brauronia, des Asklepios in Athen, aus Eleusis und aus Milet³ braucht nur hingewiesen zu werden.

5. Neue und erneuerte Kulte, Feste, Bauten. Ein Beweis für die Bedeutung der Religion in hellenistischer Zeit ist das Aufkommen neuer, die Erneuerung alter Kulte, die Einrichtung neuer Feste, die Errichtung von neuen Tempeln und anderen Kultbauten sowie die Reparatur der alten Anlagen.⁴ Hier soll die Aufmerksamkeit lediglich auf die griechischen Kulte gerichtet werden, während die sich hervordrängenden fremden Kulte in einem besonderen Abschnitt behandelt werden, ebenso die Mysterien und Orakel; auch der Kult des Asklepios soll an besonderer Stelle zur Sprache kommen.

Das Mutterland tritt jetzt stärker hervor als im vorhergehenden Abschnitt, obgleich gerade die Bautätigkeit dort geringer war, ein Anzeichen dafür, daß die Verhältnisse ärmlicher als in den Städten Kleinasien waren, welche reichen Gewinn aus Handel und Gewerbe zogen. Die Bautätigkeit ist aber auch im Mutterland nicht unbedeutend gewesen, obgleich Überreste nur von einem großen Tempel dieser Zeit erhalten sind, dem nach Ausweis der Stilformen im 4. Jahrhundert nach Vorbild des Tempels der Athena Alea in Tegea aufgeführte Tempel des Zeus zu Nemea. Der in augusteischer Zeit umgebaute Tempel der Despoina in Lykosura wurde im Anfang der hellenistischen Zeit errichtet und die großartige Kultgruppe des

¹ Es mag dies auch, wie Nock brieflich bemerkt, damit zusammenhängen, daß die Priestertümer im Mutterland weit mehr als in Kleinasien an bestimmte Geschlechter gebunden waren. Der Niedergang in der Kaiserzeit beruht vielleicht darauf, daß der Mittelstand zusammenschumpfte, so daß die Käufer ausblieben.

² IG. II² 839, 840 = LS. 38; ebd. 1539;

die verwandten Inschriften 841, 842, 995 sind ungewisser Beziehung.

³ B. Haussoullier, *Étude sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, Bibl. de l'école des hautes études Bd. 138, 1902, S. 193 ff.

⁴ Über das Amt und die Tätigkeit der *νεωποιοί* handelt G. Oikonomos, *Delt. arch.* VII, 1921–22, der das Material zusammenstellt und ausführlich bespricht.

Damophon im Anfang des 2. Jahrhunderts kam hinzu.¹ Auch in Lusoi wurde ein neuer Tempel in hellenistischer Zeit aufgeführt.² Zum Teil wird die Bautätigkeit der Gunst der Könige verdankt; Antiochos IV. setzte den Bau am Olympieion in Athen fort, die Ptolemäer errichteten prächtige Gebäude auf Samothrake. Auch die Bauten an dem berühmten Orakelort Dodona, wo Alexander der Große die Aufführung eines Zeustempels geplant hatte, gehören der hellenistischen Zeit an.³ In Lebadea handelt eine Inschrift aus dem 2. Jahrhundert von Arbeiten am Tempel des Zeus Basileus;⁴ es wird das in Zusammenhang stehen mit der Verleihung der Asylie an die Stadt und den Tempel sowie der Ekecheirie für die Spiele und der Erneuerung der Ptoien, die penteterisch wurden.⁵ In Thespiiai gestaltete man die Spiele der Musen in der Mitte des 3. Jahrhunderts zu einem Kranzagon um.⁶ Philetairos, der Sohn des Attalos, machte etwa gleichzeitig eine Schenkung von Land an die helikonischen Musen, in Zusammenhang damit werden Philetaireia erwähnt.⁷ Von Histiaia-Oreos auf Euboea liegt eine Inschrift aus dem Ende des 2. Jahrhunderts vor, die Schenkungen für die Reparatur des Tempels und des Bildes der Artemis Proeoia aufzählt.⁸

Obgleich Athen nicht mehr die Kräfte für bedeutende Unternehmungen hatte, pflegte es mit größter Fürsorge die alten Kulte, wie besonders aus den vielen Ehrendekreten für Priester hervorgeht, auch diese ein Beweis für die Rolle, die nunmehr den Wohlhabenden zufiel. Die Verzeichnisse und Beschlüsse betreffs schadhafter Weihgeschenke sind schon erwähnt worden (s. oben S. 78). *Einiges mag noch hinzugefügt werden.* Im J. 287/86 belobten die Athener den komischen Dichter Philippides, weil er König Lysimachos zu einer Schenkung von Getreide bewogen und daneben für eine Rahe und einen Mast des panathenäischen Schiffes gesorgt hatte.⁹ Aus dem Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr. stammt eine lange, leider sehr verstümmelte Inschrift über die Wiederherstellung des Besitzes, der Bauten und Denkmäler der Götter.¹⁰ Aus dem Jahr 161/60 liegen Fragmente eines Volksbeschlusses vor über die Wiederherstellung eines unbekannten Heiligtums,¹¹ und im J. 52/51 beschloß man das Heiligtum des Asklepios und der Hygieia zu reparieren.¹² Unter den Ehrendekreten mögen nur diejenigen Erwähnung finden, welche die Väter der Kanephoren und die Ordner der Prozession ehren,¹³

¹ Über die Zeit des Damophon zuletzt W. B. Dinsmoor, *Amer. J. Arch.* XLV, 1941, S. 422 ff.

² *Österr. Jahresh.* IV, 1901, S. 24 ff.

³ E. Dyggve, *Dodonaïske Problemer*, Festschrift til Frederik Poulsen, Kopenhagen, 1941, S. 95 ff.

⁴ IG. VII 3073; J. A. Bundsgaard, *The Building Contract from Lebadeia*, *Classica et Mediaevalia* VIII, 1946, S. 1 ff.

⁵ IG. VII 4135 Beschluß der Amphiktyonen, dem eine Befragung des Trophonios vorangegangen war, der antwortete, daß Lebadeia dem Zeus Basileus und Trophonios und Akraiphia dem Apollon Ptoios zu weihen seien; 4138–42 Antworten der Orchomenier und anderer Städte. Vgl. Kolbe a. unten S. 82 A. 9 a. O. S. 7.

M. Feyel, *Contribution à l'épigraphie béotienne*, Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, 95, 1942, widmet ein ausführliches Kapitel jedem der drei großen böotischen Feste, den Basileia S. 67 ff., den Museia in Thespiiai S. 88 ff., den Ptoien S. 133 ff.

⁶ IG. VII 1735; SIG.³ 457.

⁷ IG. VII 1788–90; Laum 24a; OGI. 310, 311.

⁸ IG. XII: 9, 1189.

⁹ IG. II² 657 = SIG.³ 374.

¹⁰ Ebd. 1035.

¹¹ *Hesperia* XVI, 1947, S. 165 ff.

¹² IG. II² 1046.

¹³ Ebd. 896 aus dem J. 186/85; der Gott ist Dionysos.

sowie jene für die Mädchen, welche den Peplos der Athena woben.¹ Die Kultvereine, die nunmehr zahlreich waren, betätigten sich auch mit Bauten. Es gibt ein Ehrendekret der Amphiarasten zu Rhamnus gelegentlich der Reparatur eines verfallenen Tempels² und ein weiteres der Dionysiasten im Peiraieus, die den Priester Dionysios beloben, weil er den Tempel errichtet und mit Weihungen und Silbergeschirr ausgeschmückt habe;³ die Inschrift wurde in einem großen Gebäudekomplex gefunden, der wohl dem Verein gehörte.⁴ Auch an den Kult des Demos und der Chariten sei erinnert, der aber in einen anderen Zusammenhang gehört (s. S. 136).

Ein beachtliches Wiederaufleben erfuhr der Zug der Pythaisten von Athen nach Delphi in der Aufschwungszeit Athens nach der Mitte des 2. Jahrhunderts.⁵ Die alte Pythais erscheint zum letzten Male um das J. 330;⁶ hernach ist sie eingegangen. Im J. 138/37 wurde sie jedoch nach einem Beschluß des Volkes wieder aufgenommen, und zwar als eine Opferprozession des gewöhnlichen Typus, in welcher Kanephoren, Hekatombe, Architheor, Theoren, Kinderchor, Epheben mitzogen. Als sie nach zehn Jahren wiederholt wurde, schloß sich der Bund der dionysischen Techniten in Athen an; der Archon selbst war Architheor. Im Jahre 106/05 endlich kamen noch der Strateg der Hopliten, der Priester des Apollon Pythios am Ilissos, die Exegeten, die Hieromnemonen, zwei Schatzmeister der Theorie, ein Seher, eine Pyrphoros, ein Darbringer vom Zehnten der Stadt, Vertreter der Polis und gewisser alter Familien sowie der Tetrapolis hinzu. Darnach wurde beschlossen, die Pythais alle acht Jahre abzusenden. Nach dem mithradatischen Kriege aber erfolgte eine große Vereinfachung, ja sogar der Name schwand. Besonders beachtenswert sind ein paar Bräuche, die speziell delphische Farbe zeigen: ein Ritter führte auf einem Wagen einen Dreifuß von Delphi heim und eine Pyrphore heiliges Feuer. Wie Boethius a. a. O. S. 140 bemerkt, beruhen die altertümlichen Züge nicht auf altem Herkommen, sondern auf archaisierenden Kenntnissen und Tendenzen der Zeit. Ebenso macht er S. 57 darauf aufmerksam, daß die wohlhabenden Familien sich auffällig hervortun; aus ihnen ist die mitziehende Jugend genommen, auch Erwachsene ziehen auf eigene Kosten mit. Die Pythais ist damals, wie im 5. Jahrhundert die panathenäische Prozession, eine Schaustellung des Glanzes der Stadt Athen gewesen. Im übrigen gab es auch eine delische Pythais; lange Verzeichnisse von Beiträgen aus den Jahren 103/02 bis 97/96 sind erhalten.⁷ In Zusammenhang mit der attischen Pythais steht die Erneuerung des Kultes des Apollon Pythios in demselben Zeitraum; an der Prozession an den Thargelien ἐν Κήποις sollen die Exegeten, die Priester

¹ Ebd. 1034 aus dem J. 98/97; 1036 um 78/77; das Verzeichnis o. S. 77.

² Ebd. 1322 = Laum 20 a. 3./2. Jahrhundert.

³ Ebd. 1325 u. 1326; ein Epigramm 2948.

⁴ Ath. Mitt. IX, 1884, S. 279 ff. u. Taf. XIII u. XIV.

⁵ A. Boethius, Die Pythais, Diss. Uppsala 1918; die wichtigsten Inschriften SIG.³ 696–99, 711, 728. G. Daux, Delphes au

II^e et I^{er} siècle, Bibl. éc. franç. 140, 1936, S. 521 ff. u. 708 ff.

⁶ Ein Stein mit der Inschrift des 4. Jhdts, ὅρος ἱερᾶς ὁδοῦ, δι' ἧς πορεύεται ἡ Πυθαία Δελφούς, wurde in den Ausgrabungen auf der Agora zu Athen, aber nicht *in situ* gefunden, Hesperia XII, 1943, S. 237 f.

⁷ IG. II² 2336; Sterling Dow, The first enneateric Delian Pythais, Harvard Studies in Classical Philology LI, 1940, S. 111 ff.

und auch der Hierophant und der Daduch, die Archonten und die Agonotheten teilnehmen; Opfer werden verrichtet.¹

Wegen der Verbindung mit Delphi mag hier angefügt werden, daß nach dem Spruche des Gottes und einem gemeinschaftlichen Beschlusse der Böoter am Ende des 4. und im 3. Jahrhundert Dreifüße geweiht wurden; soweit bekannt von Plataiai drei dem Zeus Eleutherios, von Thespiiai einer den Musen, von Akraiphiai sieben dem Apollon Ptoios,² von Orchomenos einer den Chariten.³

Tarn hat bemerkt, daß, nachdem durch die Besitznahme Griechenlands durch die Römer Ruhe geschaffen war, um die Mitte des 2. Jahrhunderts eine kulturelle Nachblüte begann, die sich auch auf die Kulte ausdehnte.⁴ In diese Zeit gehören die athenische Pythais, die Wiederbelebung der seit dem J. 314 eingegangenen penteterischen Delien,⁵ die Reform der Ptoien, durch die sie penteterisch wurden (S. 79), die Neuordnung der Mysterien in Andania (S. 92) und des Orakels des Apollon Koropaios (S. 98 f.), schließlich die Wiederbelebung der Lykaia in Megalopolis um die Mitte des 2. Jahrhunderts.⁶ Auch die Spiele,⁷ zu welchen die Serapeia in Tanagra hinzukommen,⁸ treten stark hervor. Die den Herrschern und Römern gewidmeten Spiele werden unten (S. 83 u. 169) Erwähnung finden.

In der Bautätigkeit kann das Mutterland sich nicht mit Kleinasien messen, wo reichere Mittel zur Verfügung standen und größere Aufgaben zu bewältigen waren. In Priene wurde eine neue Stadt erbaut mit dem Athenatempel, auf dem die Weihinschrift Alexanders des Großen stand,⁹ mit einem an den Markt grenzenden Tempel, den man früher dem Asklepios zuwies, jetzt dem Zeus zuschreibt,¹⁰ sowie dem Tempel der Demeter. An Pergamon mit dem Tempelbezirk der Athena, dem Demeterheiligtum des Philetairos, dem großen Altar usw.,¹¹ braucht nur erinnert zu werden. Die Baukunst blühte so mächtig auf, daß man diese Zeit als ionische Renais-

¹ Die wichtige und sehr schwer leserliche Inschrift wurde von W. Peek, *Heilige Gesetze*, Ath. Mitt. LXVI, 1941, S. 181 ff., entziffert, herausgegeben und mit Wahrscheinlichkeit auf das Jahr der zweiten Pythais, 128/27 v. Chr., datiert.

² Im Heiligtum des Apollon Ptoios ist eine Anzahl von Dreifußbasen mit Inschriften aus der Zeit 310–280 und 245–200 v. Chr. gefunden worden. Vor dem 4. Jahrhundert sind die Dreifüße von Bürgern von Akraiphia geweiht, darauf vom boiotischen Bunde und seit 227 von der Stadt Akraiphia. P. Guillon, *Les trépieds de Ptoion I, Bases et colonnes de trépieds retrouvées*; II, *Dispositif matériel, signification historique et religieuse*, Bibl. éc. franç. 153 et 153 bis; besprochen von Béquignon, *Journal des Savants* 1945, S. 104 ff.

³ IG. VII 1672 ff., siehe p. 286.

⁴ Siehe auch die wichtigen Bemerkungen A. Wilhelms, *Zu einem Beschluß der Athener aus dem J. 128 v. Chr.*, Sitz.-Ber. Akad. Wien 224:4, S. 49 ff.

⁶ H. d. A. V 2, 2

⁵ F. Dürrbach, *Choix des inscriptions de Délos I*: 2 S. 191.

⁶ IG. II² 993; dazu S. Dow, *Harvard Studies in Class. Philology* XLVIII, 1937, S. 120 ff.; siehe den Index zu IG. V: 2.

⁷ Th. Klee, *Zur Geschichte der gymnischen Agone an griechischen Festen*, 1918; Irene C. Ringwood-Arnold, *Agonistic Features of local Greek Festivals*, I, *Non-Attic Mainland and adjacent Islands*, Poughkeepsie, N. Y., Diss. Columbia University 1927; Dies., *Local Festivals of Euboea, chiefly from epigraphical evidence*, *Amer. J. Arch.* XXXIII, 1929, S. 385 ff.; *Festivals of Delos*, ebd. XXXVII, 1933, S. 452 ff.; *Festivals of Rhodes*, ebd. XL, 1936, S. 432 ff.

⁸ IG. VII 540, Anfang des 1. Jahrhunderts.

⁹ *Inscr. von Priene*, 156.

¹⁰ M. Schede, *Heiligtümer in Priene*, *Arch. Jb.* XLIX, 1934, S. 103 ff.

¹¹ E. Ohlmutz, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Diss. Gießen 1940.

sance bezeichnet hat. Nach dem Brande des Artemision von Ephesos im J. 356 wurde ein großartiger, von Cheirokeles geleiteter Neubau in Angriff genommen,¹ dessen Weihung die Ephesier Alexander dem Großen verweigerten.² Die Milesier, welche mit ihrem Didymaion³ Ephesos übertrumpfen wollten, bauten noch immer daran; der Plan war aber zu großartig entworfen, so daß der Tempel nie fertig wurde; das Delphinion, das ein Temenos ohne Tempel war, wurde schön ausgestaltet. Ein führender Architekt um die Wende des 3. und 2. Jahrhunderts war Hermogenes, der den Tempel der Artemis Leukophryene in Magnesia a. M. und den des Dionysos in Teos, den Sitz der dionysischen Techniten, erbaute; auch in Priene scheint er gewirkt zu haben.⁴

Nicht minder viel wurde auf den Inseln gebaut. Der Tempel der Athena in Lindos fällt vielleicht schon ein wenig vor die hellenistische Zeit, er ist jedoch nicht älter als die Mitte des 4. Jahrhunderts; vor seiner Front wurde eine breite Freitreppe und eine große Stoa angelegt. In der reichen Stadt Rhodos muß viel gebaut worden sein, es ist aber leider verschwunden. Das imposanteste kultische Bauwerk der Zeit war das sich auf drei Terrassen hintereinander erhebende Asklepieion von Kos, das im Anfang des 3. Jahrhunderts in einem Zypressenhain des Apollon angelegt wurde. Auch auf dem aufblühenden Delos entstanden zahlreiche Bauten.⁵ In Anaphe auf Amorgos errichtete ein gewisser Timotheos im 2. Jahrhundert einen Tempel der Aphrodite im Temenos des Apollon Asgelatas,⁶ und aus der kleinen Insel Peparethos besitzen wir ein Ehrendekret für einen Unternehmer des Baus eines Tempels der Athena.⁷

Im vorhergehenden Abschnitt sind die vielen Inschriften besprochen worden, welche die Fürsorge für den Kult auf den Inseln und in Kleinasien bezeugen. Es ergibt sich beim Vergleich mit dem Mutterlande ein eigentümlicher Unterschied insofern, als hier öfters von Neueinrichtungen zu sprechen ist, während dort sakrale Regelungen überwiegen. Dies wird, wie bemerkt, darauf beruhen, daß die Tradition im Mutterland fester war, so daß das Bedürfnis, sakrale Regeln aufzuzeichnen, nicht so groß war, zugleich aber wohl auch darauf, daß im Mutterlande die Not der Zeiten manchmal einen Bruch verursachte, von dem die Inseln und Kleinasien verschont blieben.

Prächtige Feste aber wurden auch dort neu geschaffen, so die Asklepieia auf Kos, sicher in Verbindung mit der Errichtung des Heiligtums entstanden. Die penteterischen Delien wurden wiederbelebt (S. 80), während die Phallagogie bei den Dionysien, die seit der Zeit um 400 belegt ist, vielleicht eine Neuerung darstellt.⁸ Die Milesier erweiterten die Didymäen zu einem penteterischen Kranzagon (S. 53). In Magnesia a. M. hat man ein ganzes Inschriftenarchiv gefunden, das von der Stiftung der Leukophryena handelt.⁹

¹ Inschriftliche Zeugnisse, Ephesos I S. 278 ff.

² Strab. XIV p. 641.

³ Th. Wiegand, Didyma I, Die Baubeschreibung von H. Knackfuß, 1941, Text und Tafeln.

⁴ Inschr. von Priene, 207.

⁵ R. Vallois, L'architecture hellénique et

hellénistique à Délos, Bibl. éc. franç. 157, 1944.

⁶ IG. XII: 3, 248 = SIG³. 977 = LS. 122.

⁷ IG. XII: 8, 640, kurz nach 197 v. Chr.

⁸ R. Vallois, L'agalma des Dionysies de Délos, BCH. XLVI, 1922, S. 94 ff.

⁹ Inschr. von Magnesia a. M., 16–87; einige davon SIG³. 557–62, die von Antiochia in

Im J. 221/20 war auf Grund einer Epiphanie der Artemis ein Orakel eingeholt worden, das Asylie der Stadt und des Landes gebot. Die Magneten schickten darauf im J. 206 Gesandte umher, die Anerkennung der Asylie zu erlangen und zum Feste einzuladen, wobei sie sich auf eine Gründungsgeschichte der Stadt (Nr. 17) beriefen und sich sogar nicht scheuten, gefälschte Urkunden (Nr. 20) zu verwenden. Neben den Antworten vieler griechischer und kleinasiatischer Städte mögen diejenigen von Syrakus und Antiochia in Persis (Nr. 61) erwähnt werden. Daß die Magneten eine so entfernte Stadt angingen, hatte seinen Grund darin, daß ihre Gesandten dort den König Antiochos III. aufsuchen sollten (Nr. 18); sein Schreiben und das seines ältesten Sohnes (Nr. 19) sowie das Ptolemaios' IV. und Attalos' I. sind erhalten. Es zeigt dies, welch großen Apparat eine Stadt in Bewegung setzen konnte, wobei die Religion freilich nur ein Vorwand war, um ihr Ansehen zu erhöhen. Der Tag eines ungewissen Jahres, an dem das Bild der Göttin in den Parthenon – so hieß die Cella des Tempels – eingeführt wurde, wurde nach Volksbeschluß zum jährlichen Feste unter dem Namen Εἰσαγωγή gemacht. Ekecheirie wurde geboten, die Frauen sollten sich im Tempel versammeln, um die Göttin zu ehren, Jungfrauenchöre Hymnen an sie anstimmen, die Knaben Schulferien und die Sklaven einen freien Tag haben, die Priesterin aber und der Stephanephor Opfer und Prozession ausrichten. Für Griechen war es selbstverständlich, daß dabei auch ein Markt abgehalten wurde. Der Herold, von den bekränzten und festlich gekleideten Magistratspersonen umgeben, hatte, wenn der Markt voll war, die Einwohner zu mahnen, daß jedes Haus nach Vermögen ein Opfer bringe (Nr. 100). Die Inschrift gibt ein anschauliches und lebendiges Bild von dem Festtreiben in einer Griechenstadt; wenig Religiöses ist freilich darin. Die bekannte Inschrift über die Einsetzung von dionysischen Orgien gehört der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. an, das Orakel in ihr wird jedoch für eine Fälschung gehalten aus der Zeit, als die Magneten sich um die Anerkennung ihrer Asylie und Spiele bemühten.¹

Viele Feste wurden von den Machthabern oder zu ihren Ehren eingerichtet, wie es auch im Mutterland geschah. So ordnete Eumenes II. im J. 182/81 die Nikephoria als trieterischen Kranzagon² oder gründete sie neu;³ auch in die sakralen Angelegenheiten der Stadt griffen die pergamenischen Könige ein. Eumenes I. erwähnt in einem Schreiben an Pergamon⁴ die sakralen Einkünfte und die Reparatur der Weihgeschenke, und Attalos II. setzt einen Verwandten als Priester des Dionysos Kathegemon ein. Aus demselben Schreiben lernen wir, daß die Mutter Attalos' III., Apollonis, den Kult des Zeus aus ihrer kappadokischen Heimat eingeführt hatte, und daß er nun von Attalos III. zum Tempelgenossen der Athena Nikephoros gemacht wurde.⁵

Persis OGI. 233. Vgl. W. Kolbe, Die ätolischen Soterien und die attische Archontenforschung, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1942–43, I S. 14 ff.

¹ Bd. I S. 543; H. Pomtow, Jahrb. f. class. Philol. XLII, 1896, S. 754 ff., 767.

² Siehe den Artikel von Ziehen in PW., wo auch über die Frage gehandelt wird,

ob es sich um eine Reorganisation der älteren Soterien handelt.

³ Dafür tritt Kolbe ein a. a. O. S. 10 ff.

⁴ OGI. 267; vgl. A. Wilhelm, Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde, Sonderschriften des österreichischen archäologischen Instituts V, 1932, S. 3 ff.

⁵ OGI. 331, vgl. unten S. 163.

In Priene wurde ein Soteria genanntes Fest an einem gewissen Tag im Monat Metageitnion eingerichtet, an dem Agone dem Zeus Soter und der Athena Nike aufgeführt wurden; alle sollten an dem Tag der Befreiung des Volkes bekränzt sein, jeder einzelne privat und gemeinschaftlich opfern und auch die Priester den Göttern und den Heroen der Stadt Opfer darbringen.¹ Dieses Fest hatte wie so viele, die den Namen Soteria tragen,² politische Bedeutung und ist auf den Sturz des Tyrannen Hieron um das J. 297 zu beziehen.

6. Die Asylie, die Theoren. Die Asylie³ kann kurz abgetan werden, da sie in der hellenistischen Zeit weit mehr politische als religiöse Bedeutung hatte. Ursprünglich war derjenige, der sich an einem Altar, in einem Tempel oder heiligen Bezirk niederließ, unantastbar, weil von der Heiligkeit der Stätte geschützt (Bd. I S. 68 ff.). Der schützende Platz war also eng begrenzt,⁴ und der Schutzsuchende konnte durch Hunger gezwungen werden, ihn zu verlassen. Wenn das Asylrecht auf einen größeren Bezirk, wo Wohnungen und das für das Leben Nötige zu haben war, oder gar auf eine ganze Stadt ausgedehnt wurde, gewann es größere Bedeutung; Verbrecher, Schuldner und dergleichen Leute konnten sich so der wohlverdienten Strafe entziehen. Daß solche Übelstände weit verbreitet waren, zeigt die große Untersuchung und Begrenzung der kleinasiatischen Asyle, die unter Kaiser Tiberius im J. 22 n. Chr. von den römischen Konsuln auf Veranlassung des Senats vorgenommen wurde.⁵ Die Mißbräuche waren aber nur Folgen der ungeheuren Verbreitung des Asylwesens in der hellenistischen Zeit, die treibende Kraft war eine andere.

Um die Verbreitung vor Augen zu führen, gebe ich nach Schlesinger eine Aufzählung der griechischen Städte mit Asylrecht, chronologisch geordnet. Die Asylie ist im 3. Jahrhundert für Tenos bezeugt. In der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts erhielt sie Smyrna mit dem Tempel der Aphrodite Stratonike auf Veranlassung Seleukos' II.,⁶ ferner Milet (vgl. S. 53), Anaphe, das Asklepieion auf Kos, Kyzikos, Magnesia a. M. (vgl. S. 83), zwischen 213 und 203 Chalkedon, im J. 201 Teos, der Sitz der dionysischen Techniten, im J. 190 Kolophon, 182/81 der Tempel der Athena Nikephoros

¹ Inschr. von Priene 11; vgl. 108 Z. 259 f. u. 109 Z. 195.

² Ich zähle solche Feste nicht besonders auf, da die religiöse Beziehung nur ein Vorwand war; siehe den Artikel „Soteria“ in PW. von Pfister; noch mehr bei Nilsson, Gr. Feste S. 35. Es kam vor, daß ein solches Fest den Namen des Geehrten erhielt, wie etwa die Diogeneia in Athen, die die Epheben in dem Diogeneion genannten Gymnasium feierten, nach jenem Diogenes genannt wurden, der im J. 229 den Peiraieus räumte. Ein solches Fest konnte auch an ein altes angeschlossen werden, beispielsweise in Eretria, wo das Volk beschloß, daß, weil die Besatzung an den Dionysien abzog, alle an diesem Tag bekränzt erscheinen sollten, IG. XII: 9, 192 = SIG.³ 323.

³ B. Barth, De graecorum asylis, Diss. Straßburg 1888; E. Schlesinger, Die griechische Asylie, Diss. Gießen 1933; das Verzeichnis S. 71 ff.; Schlesingers Liste bringt nur die inschriftlich bezeugten Asylien; daher fehlt z. B. das Asklepieion in Pergamon (siehe unten S. 166). Überhaupt werden viele kleinasiatische und syrische Städte als *ἱερὰ καὶ ἄσυλος καὶ αὐτόνομος* bezeichnet. Hinzuzufügen ist Alabanda nach einem Dekret der Amphiktyonen BCH. XLIX, 1925, S. 228.

⁴ Vgl. die Inschrift aus Delphi, BCH. XXVI, 1902, S. 320, *ὅρος φύκτιμον τὰ ὑποκάτω*; vgl. auch die Vorschrift in dem Mysteriengesetz von Andania IG. V: 1, 1390 = SIG.³ 736 = LS. 58 Z. 80 ff.

⁵ Tac., Ann. III 60 ff.

⁶ OGI. 227 u. 228.

in Pergamon und um dieselbe Zeit das Heiligtum des Apollon Ptoios bei Akraiphia (vgl. S. 79 A. 5), im J. 73 Oropos durch Senatsbeschluß. Aus ungewisser Zeit stammt die Asylie von Ephesos, Mylasa und des Didymaion; da die letzterwähnte durch nicht wenige Könige und Städte bestätigt wurde, wird sie der hellenistischen Zeit angehören und jedenfalls vor das Ende des 3. Jahrhunderts fallen.¹ Diese Aufzählung zeigt eine interessante Tatsache, daß nämlich die Bewegung in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts am stärksten war.

In einem heiligen Bezirk durfte niemand getötet werden, heilige Orte hatten den Schutz der Religion gegen kriegерische Handlungen. Wenn ein großer Kultort oder eine Stadt Asylie erhielten, waren sie also, wenigstens theoretisch, gegen Krieg geschützt. Die Asylie wurde dadurch ein Mittel, sich in diesen unruhigen Zeiten einige Sicherheit zu verschaffen, woraus sich das Streben der Städte nach ihr erklärt. Wie die Welt nun einmal war, genügte freilich der Wille der Götter, den man doch als Grund der Bevorzugung ansah und deshalb vorher durch einen Orakelspruch einholte, nicht; es war daher praktisch, die Zustimmung der anderen Städte und der Könige einzuholen. Oft ging man auch die Amphiktyonen an, die eine halb religiöse, halb politische Körperschaft bildeten und deren Zustimmung besonders unter der Herrschaft der raublustigen Ätoler wertvoll war. Die Asylie war über die ganze hellenistische Welt verbreitet; in Ägypten (vgl. S. 154) und im Seleukidenreich² waren die Gründe für sie aber andere.

Asylie stand seit alters nicht nur den heiligen Plätzen zu, sondern auch gewissen Personen wie den Herolden und denjenigen, die zu einem Fest unterwegs waren; für diese wurde Ekecheirie³ verkündet, die auch bei der Einrichtung von Festen in der hellenistischen Zeit begegnet (z. B. S. 79 u. 83). Um so mehr waren die Gesandtschaften, die von Staats wegen zu einem Fest geschickt wurden, unantastbar; sie zogen in der hellenistischen Zeit häufig hin und her.⁴ Derselbe Schutz wurde auch den dionysischen Techniten gewährt, die, um ihre Schauspiele aufzuführen, von der einen nach der anderen Stadt wanderten. Welchen Wert ein solches Privilegium hatte, zeigt das stete Versprechen der Asylie in den Proxeniedikreten, wo sie jedoch vom religiösen Hintergrund gelöst ist. So dienten die alten religiösen Formen noch dazu, Frieden und Verkehr einigermaßen zu schützen.⁵

7. Die Mysterien.⁶ Die Mysterien von Eleusis bewahrten die ihnen inwohnende Lebens- und Anziehungskraft auch in der neuen Zeit. Abgesehen

¹ Siehe weiter J. et L. Robert, *Inscriptions de Lydie*, *Hellenica* VI, 1948, S. 34 ff., besonders über Grenzsteine.

² Rostovtzeff, *Hell. World* II S. 844 ff.; E. Bickerman, *Institutions des Séleucides*, 1938, S. 152 ff.; Seyrig, *Les rois Séleucides et la concession de l'asylie*, *Syria* XX, 1939, S. 35 ff.

³ Ekecheirie kann auch nur Gerichtsruhe bedeuten, Robert, *Ét. anat.* S. 177 f.

⁴ P. Boesch, *Θεωρός*, Berlin 1908.

⁵ Im allgemeinen siehe Tarn, *Hell. Civ.* S. 76 f.

⁶ Vgl. Wilamowitz, *G. d. H.* II S. 475 ff.; Kern, *Rel. d. Gr.* III S. 184 ff.; Nilsson, *Die eleusinische Religion*, *Die Antike* XVIII, 1942, S. 210 ff.; N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici*, Roma 1930, bequeme, aber in bezug auf die Inschriften ungenügende Sammlung; derselbe, *Le religioni misteriose del mondo antico*, 1923; R. Pettazoni, *I misteri*, 1924, S. 45 ff.; beide anders angelegt als die hier gegebene Darstellung.

von dem großen Heilort Epidauros, von Delos, wo das Geschäftliche in den Vordergrund trat, und Delphi ist ein so reicher Schatz von Inschriften an keinem anderen Kultort gefunden worden wie in Eleusis. Auch Kunstwerke fehlen hier nicht. Aus der Zeit um 300 stammt ein Relief, das vier Verehrer vor der Trias Demeter, Kore und Triptolemos, zeigt,¹ aus dem 2. Jahrhundert ein Relieffragment in Kopenhagen, das Demeter von fackeltragenden Mädchen umgeben darstellt.² Ein Relief der Sammlung Este von umstrittener Deutung, nach dem Stil dem Ende des 5. Jahrhunderts angehörend, wurde, nach dem Schriftcharakter der Inschrift zu schließen, im 2. wiederverwendet.³ Das größte und bedeutendste Monument des eleusiniischen Kultes aber ist von Lakrateides, Thesmotheten im J. 97/96 geweiht worden (Bd. I Taf. 40). Außerdem gab es zahlreiche andere Kunstwerke, Statuen von Kultbeamten, von *παῖδες μυθῶντες ἀφ' ἐστίας* usw., von denen viele nur durch die Basisinschriften bekannt sind.⁴

Wie streng das Geheimnis der Mysterien gehütet wurde, zeigt die Erzählung von den beiden akarnanischen Jünglingen, die unwissentlich in das Weihefest hineingeraten waren, sich durch alberne Fragen als Nicht-Eingeweihte verrieten und, zu „den Vorstehern des Tempels“ geführt, wie wegen „eines scheußlichen Verbrechens“ getötet wurden; der Vorfall ereignete sich im J. 200 und veranlaßte einen Krieg zwischen Athen und den Akarnanen, in den Philipp V. hineingezogen wurde.⁵

Die Inschriften handeln selbstverständlich von Äußerlichkeiten, einiges läßt sich ihnen jedoch für das Religiöse entnehmen. Die Tage der Feier blieben unverändert.⁶ Im Anfang des 3. Jahrhunderts wurden Fasti aufgestellt, von denen Fragmente erhalten sind;⁷ in dem einen wird das agrarische Fest der Proerosien erwähnt. Es mag auch, obgleich es an sich die Mysterien nicht angeht, auf ein Ehrendekret für den Demarchen von Eleusis aus dem J. 165/64 hingewiesen werden, weil es zeigt, wie Eleusis von agrarischen Kulte durchtränkt war. Der Demarch wird nämlich belobt, weil er an den Haloen und Chloen der Demeter und Kore und anderen Göttern geopfert und an den Kalamaia das Opfer und die Prozession mit dem Hierophanten und den Priesterinnen ausgerichtet habe.⁸ Ein Ehrendekret für die Epimeleten aus dem J. 215/14 erwähnt Einzelheiten der Feier, Opfer an Demeter und andere Götter, das Gespann, das die heiligen Gegenstände

¹ Ath. Mitt. XX, 1895, Taf. VI; L. Curtius, Die klassische Kunst Griechenlands, 1938, Abb. 527; der Vorwurf ist nicht die Aussendung des Triptolemos, sondern es handelt sich um ein Repräsentationsbild, das daher keine Ausnahme von dem Bd. I S. 761 angezeigten Verhältnis bildet.

² F. Poulsen, Katalog over antike Skulpturer, Ny Carlsberg Glyptotek, 1940, Nr. 143; Billedtavler, 1907, Taf. XI Nr. 143.

³ Siehe Bd. I Taf. 44, 2 u. S. 625 A. 1.

⁴ Aufgezählt von H. G. Pringsheim, Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusiniischen Kultes, Diss. München 1905, S. 117 ff. Die Liste muß nunmehr umgearbeitet und vermehrt werden. Über die Baulichkeiten in Eleusis haben wir

schöne und erschöpfende Werke, es wäre ebenso wichtig, daß die Skulpturen und Vasen aus Eleusis einmal gesammelt und würdig veröffentlicht würden. Im Museum zu Eleusis stehen noch einige, die bisher nicht veröffentlicht sind; die Publikationen der anderen Kunstdenkmäler sind äußerst zerstreut. Eine solche Sammlung wäre ein wichtiger Beitrag zur Erhellung desjenigen Kultes im alten Griechenland, der die tiefsten religiösen Werte besaß.

⁵ Liv. XXXI 14.

⁶ S. Dow, The Calendar of the Eleusinian Mysteries, Harvard Studies in Classical Philology XLVIII, 1937, S. 111 f.

⁷ IG. II² 1363 = SIG.³ 1038 = LS. 6.

⁸ IG. II² 949 = SIG.³ 661.

führte, die ἄλαδε ἔλασις, die ὑποδοχὴ τοῦ Ἰάκχου in Eleusis sowie die zweimal gefeierten kleinen Mysterien in Agra.¹ Eine weitere, leider sehr verscheuerte Inschrift des 1. Jahrhunderts v. Chr. bietet Bestimmungen über den Kult, über Gerichtsverfahren wegen Versehen gegen die Mysterien und die Prozession.² Die Begehungen in der städtischen Filiale, die κλίνη καὶ τράπεζα τοῦ Πλούτωνος, werden im 1. Jahrhundert v. Chr. erwähnt.³ Abrechnungen der Epimeleten setzen sich bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. fort.⁴ Die Teilnahme der Epheben wurde schon oben (S. 63) erwähnt.

Die Ehrendekrete lehren die bemerkenswerte Tatsache, daß die Geschlechter der Eumolpiden und der Keryken Vereine bildeten, welche für die Pflege der Überlieferung der Mysterien sicher viel bedeutet haben. Das älteste Dekret der Keryken stammt aus dem Ende des 4. Jahrhunderts, ein gleichzeitiges der Eumolpiden erwähnt, daß der Geehrte das Heiligtum des Pluton ausgeschmückt habe.⁵ Später stellen die beiden Geschlechter Ehrendekrete für den Hierophanten aus.⁶ Auch die anderen eleusinischen Priestergeschlechter werden sich ähnlich organisiert haben, wie eine Weihung für einen Hierophanten durch die Geschlechter im Dienste der beiden Göttinnen erkennen läßt.⁷ Welch große Bedeutung der Geschlechtsüberlieferung beigemessen wurde, erhellt aus der Aufzeichnung des Stammbaumes des Daduchen Themistokles II. in der unten (S. 88) erwähnten Inschrift; er hatte unter seinen Ahnen zwei Daduchen und stammte großmütterlicherseits aus der Familie des Leontios, die vier Daduchen zählte; auch sein Enkel ist Daduch gewesen.⁸

Noch zu erwähnen ist ein Ehrendekret des Volkes für den Exegeten Medeios aus dem Geschlechte der Eumolpiden, beschlossen wegen seiner Verdienste um τὴν ἐξήγησιν τῶν ἱερῶν καὶ πατριῶν.⁹ Dabei erinnert man sich, daß Cicero im Auftrag des Epigrammdichters Thyillus den Atticus bat, ihm die Εὐμολπιδῶν πάτρια zu senden.¹⁰ Über ihren Inhalt wissen wir nichts; selbstverständlich enthielten sie keine Geheimlehren, eher gewisse rituelle Vorschriften, vielleicht auch Gebote moralischen Inhalts. Solche entsprechen der eleusinischen Frömmigkeit (Bd. I S. 629 ff.) wie denn Xenokrates von den drei in Eleusis noch bewahrten Geboten des Triptolemos sprach, nämlich die Eltern zu ehren, die Götter mit Früchten (καρποῖς, d. h. der Feldfrucht) zu verherrlichen, die Tiere nicht zu schädigen.¹¹ Unter den Tieren

¹ Ebd. 847 = ebd. 540.

² Hesperia X, 1941, S. 65 ff.

³ IG. II² 1933-35.

⁴ Ebd. 1540-52.

⁵ Ebd. 1230 bzw. 1231 = SIG.³ 1049 bzw. 1050; über diese Wilhelm, Abh. Akad. Berlin, 1939: 22, S. 13 ff.

⁶ Ebd. 1235 = ebd. 1019 um 274/73 und die etwas jüngere IG. II² 1236.

⁷ Ebd. 2944, τὰ γλῆνη [τὰ περ] τῷ θεῷ und die Eumolpiden, 3. Jhdt.

⁸ So nach dem zu IG. II² 3510, einem Ehrendenkmal für seinen Enkel Themistokles III. gegebenen Stammbaum. Bezeichnend für das Ansehen dieser Familie sind die Genealogien bei Paus. I 37, 1 und Plut., vita X or. p. 843 B; auch der Exeget

Medeios wird a. a. O. erwähnt.

⁹ IG. II² 3490.

¹⁰ Cic. ad Att. I 9.

¹¹ Porphy., de abst. IV 22, der das Zitat dem Kallimacheer Hermippos entnommen hat. Es liegt kein Grund vor, wie oft geschieht, die Nachricht beiseite zu schieben oder zu verdächtigen (vgl. Kern, Rel. d. Gr. I S. 134 u. ö.); sie ist gut beglaubigt und stimmt zum Wesen der eleusinischen Religion; die Gebote berühren sich mit den Flüssen der Buzygen (Bd. I S. 393 A. 1), die auch einer agrarischen Religion angehören. Jedenfalls zeigen sie, welche Vorstellungen man sich in der hellenistischen Zeit von der eleusinischen Moral machte.

hat man die Arbeitskameraden des Ackerbauers, die Pflugochsen, zu verstehen, die zu töten auch die Flüche der Buzygen verboten.

Von den Weihungen erwähne ich nur die zahlreichen der παῖδες ἀφ' ἑστίας μνηθέντες, sowohl Knaben wie Mädchen, die im 2. Jahrhundert begannen.¹ Sehr aufschlußreich ist schließlich der ausführliche Volksbeschluß für den Daduchen Themistokles unter dem Archon Apolexis, dessen Amtsjahr zwischen 25/24 und 18/17, also in die frühaugusteische Zeit fällt; da aber das darin Erwähnte wohl auf eine etwas ältere Zeit zurückgeht, darf es hier herangezogen werden.² Wichtig sind besonders in der Inschrift Z. 34 ff., in denen Themistokles gerühmt wird, wie durch die Stattlichkeit seiner Daduchie das Feierliche und Ehrwürdige der heiligen Begehung erhöht worden sei, wodurch die Erhabenheit der Mysterien von allen Menschen und der zugehörigen Welt eines größeren Eindrucks (ἐκπλήξεως) gewürdigt worden wäre. In gewissem Maße waren also Neuerungen in der Feier nicht unmöglich.

Die eleusinischen Mysterien hatten ihre panhellenische Geltung nicht eingebüßt. Aus dem 2. Jahrhundert stammt ein Ehrendekret für milesische Theoren, die an ihnen teilgenommen hatten,³ aus dem J. 117/16 ein Beschluß der Amphiktyonen für die dionysischen Techniten, der in volltönenden Worten von den Verdiensten Athens redet, dessen Volk der Urheber alles Guten für die Menschen geworden sei, sie aus einem tierischen zu einem „zahmen“ Leben geleitet, ihre Gemeinschaft durch die Einführung der Überlieferungen der Mysterien begründet und dadurch allen verkündet habe, daß das höchste Gut unter Menschen der Verkehr untereinander und die Treue wäre usw.⁴ Die Ansprüche Athens, die Wiege der menschlichen Kultur zu sein, waren nicht nur auf seiner Kunst, Literatur und Philosophie begründet, sondern auch auf dem eleusinischen Mythos von der Erfindung des Ackerbaus, welche die Menschen gelehrt hatte, von „zahmer“ Nahrung zu leben und einander nicht wie wilde Tiere zu zerfleischen, ja sie stammten ursprünglich daher. Daß dieser Ruhmestitel Athens (vgl. Bd. I S. 630) jetzt allgemein, auch von den Römern,⁵ anerkannt wurde, ist nicht zum wenigsten das Verdienst von Eleusis.

Athens Ruhm steht in Wechselbeziehung zur Anziehungskraft der eleusinischen Mysterien. Die Athener haben sich den Machthabern gefällig ge-

¹ Vgl. K. Kuruniotis, Delt. arch. VIII, 1923, S. 155 ff. Was unter den παῖδες μνηθέντες ἀφ' ἑστίας zu verstehen ist, bleibt dunkel und umstritten, vgl. P. Foucart, Les mystères d'Eleusis, 1914, S. 277 ff. Daß sie am Altar fungierten, ist trotz Porphy., de abst. IV 5 nicht sicher – in der Spätzeit mögen sie dazu gekommen sein –, vielmehr waren sie wohl bloß Eingeweihte. Da viele den Geschlechtern der Eumolpiden und Keryken angehören (Pringsheim a. a. O. S. 41 A. 4), darf ἑστία vielleicht als „Familie“ verstanden werden. G. Méautis, L'enfant initié ἀφ' ἑστίας, Rev. ét. anc. XXXIX, 1937, S. 105 ff., sieht in ihnen den Prototyp der Eingeweihten, dem es oblag, gewisse heilige

Formeln vorzutragen.

² Veröffentlicht von I. Threpsiades in den Ἑλεουσινιακά I, 1932, S. 223 ff.; P. Roussel, Mélanges Bidez, 1934, S. 819 ff.; Z. 17 ist zu lesen Προσβατηρίου, nicht Προσραιστηρίου. R. Vallois, Rev. ét. anc. XXXV, 1933, S. 228; Z. 35 zu ergänzen [τὸ σεμνόν]. Vgl. unten S. 332.

³ IG. II² 992.

⁴ Ebd. 1134; s. weiter Bd. I S. 630 A. 5. Eindringende Interpretation bei A. Wilhelm, Zu einem Beschluß der Amphiktyonen, Wiener Studien LXI/LXII, 1943–1947, S. 167 ff.

⁵ Cic., de leg. II 36; c. Verrem. V 187; pro Flacco 62.

zeigt, sich aber sonst nie so würdelos gebärdet wie bei den übertriebenen Ehrungen, die sie dem Demetrios Poliorketes erwiesen, dem zu Gefallen das Volk beschloß, den Munychion in Anthesterion umzubenennen, um die Vorweihe der kleinen Mysterien in Agra vornehmen zu können, und gleich darauf in Boedromion, um die großen Mysterien feiern und dem König auch die Eoptie sofort gewähren zu können. Damals hatte das religiöse Gefühl seinen Tiefstand erreicht; es ist jedoch der Erinnerung wert, daß der Daduch, der ein ehrenhafter Mann war, zu widersprechen wagte.¹ Als die Römer nach Griechenland kamen, haben sich viele einweihen lassen; die Literatur erwähnt nur die großen Männer wie Sulla,² Cicero, Atticus. Ap. Claudius gelobte in seinem Konsulatsjahr (54) den Bau der kleinen Propyläen, die von seinen Erben vollendet wurden.³ Daß alle diese, die sich einweihen ließen, es nur aus Neugierde und wegen des Herkommens getan hätten, des religiösen Gefühls aber bar gewesen wären,⁴ will nicht einleuchten. Ein tieferer Ton klingt in der Antwort Ciceros auf die Frage des Atticus an, ob er nicht für die eleusinischen Mysterien eine Ausnahme vom dem Verbot der nächtlichen Kulte machen wolle:⁵ *nam mihi cum multa eximia divinae videntur Athenae tuae peperisse atque in vitam humanam attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus sed etiam cum spe meliore moriendi.* Diese seine Worte sind nicht nur Gemeinplätze, sie fassen die Kernpunkte der eleusinischen Religion in unübertreffbarer Weise zusammen; die Ergriffenheit des einmal Eingeweihten ist unverkennbar. Aus einer delischen Inschrift hat man auch eine Beziehung auf die Unsterblichkeitshoffnungen herauslesen wollen,⁶ auf die sich Cicero an einer anderen Stelle bezieht, wo er von der Erhebung von Menschen zu Göttern spricht.⁷

Der große Ruhm der eleusinischen Mysterien macht die Annahme wahrscheinlich, daß sie andere Mysterien, insbesondere solche der Demeter, beeinflussen haben, doch läßt sich dies bei dem Schleier, den die Schweigepflicht über die Mysterien gebreitet hat, nur selten direkt nachweisen. Um so wichtiger scheint es, die Wirksamkeit des Timotheos zu beleuchten. Dieser Mann spielte eine Hauptrolle bei der Einführung des Sarapiskultes (S. 148); für uns handelt es sich im Augenblick aber um seine eleusinischen Beziehungen. Die Hauptstelle, die bei Tacitus steht,⁸ teilt mit, daß Ptolemaios Lagou ihn von Eleusis als Leiter der Zeremonien berief und daß er ein Eumolpide war; Plutarch nennt ihn einen Exegeten.⁹ Aus diesen Nachrichten und aus

¹ Plut., Demetr. 26.

² Plut., Sulla 26. Im mithradatischen Kriege war das Heiligtum zeitweilig geschlossen, vgl. Athenion in einer von Poseidonios zitierten Rede bei Athen. V p. 213 D.

³ H. Hörman, Die inneren Propyläen von Eleusis, 1932.

⁴ Wilamowitz, G. d. H. II S. 477.

⁵ Cic., de leg. II 36.

⁶ Inscriptions de Délos, 2475, gefunden

im Sarapeion C. Δημητρός καὶ Κόρης καὶ γυναικός. Nur diese Worte trägt die kaum bearbeitete, von einem ärmlichen Manne geweihte Marmorplatte. So nackt hingestellt sind sie sehr auffällig; man hat sie auf eine Apotheose der verstorbenen Frau bezogen, P. Roussel, Cultes ég., S. 199.

⁷ Cic., disp. Tusc. I 29, *remiscere, quoniam initiatus es, quae traduntur mysteriis.*

⁸ Tac., Hist. IV 83.

⁹ Plut., de Is. p. 362 A.

dem Namen der Vorstadt Alexandriens, Eleusis, hat man geschlossen, daß er die eleusinischen Mysterien nach Alexandrien verpflanzt habe.¹ Der Schluß ist jedoch bestritten² und in dieser Form nicht zu halten, schon weil die eleusinischen Mysterien sich nicht verpflanzen ließen und keine Filiale hatten; darin hat Deubner recht.³ Es gab aber immerhin einen Demetertempel in Alexandrien, der wohl mit dem Thesmophorion daselbst identisch war, das bei einem jährlichen Opfer geöffnet wurde.⁴ Man bezieht deshalb auf die Thesmophorien dort auch den Demeterhymnus des Kallimachos,⁵ in dessen Anfang der eleusinische Mythos einen großen Platz einnimmt. Die eleusinischen Mysterien wurden zwar nicht nach Alexandrien verpflanzt, wohl aber wurde der Kult der Demeter dort unter eleusinischem Einfluß eingerichtet und umgebildet, wie auch die Mysterien der Demeter und Kore in Pergamon unter eleusinischem Einfluß umgestaltet und Männern geöffnet worden sind.⁶ Den entscheidenden Beweis liefert die Tatsache, daß es in Alexandrien einen Priester des Eumolpos gab,⁷ und daß Triptolemos auf Münzen aus der Zeit des Trajan und Hadrian in einem von Schlangen gezogenen Wagen erscheint, die Aussaat streuend, mit ägyptischen Symbolen auf dem Kopf.⁸ Gewiß wurde der eleusinische Einfluß durch Timotheos vermittelt, nichts lag ihm näher. Im übrigen ist die Übernahme des Ortsnamens Eleusis ein nicht beiseite zu schiebendes Argument, da keine andere befriedigende Erklärung sich findet.⁹ Wenn man hinzunimmt, daß die berühmte sogenannte eleusinische Weiheformel wahrscheinlich alexandrinischen Ursprungs ist (Bd. I S. 624 f.), so muß man folgern, daß auch Mysterien zu dem alexandrinischen Demeterkult gehörten. Zweifellos waren sie keine Kopie der eleusinischen, wohl aber von diesen beeinflusst. Daß eine solche Einrichtung dem Timotheos zugetraut werden kann, zeigt alles, was sonst über seine Tätigkeit bekannt ist, vor allem sein Anteil an der Schaffung des neuen Kultes des Sarapis; dieser Timotheos wird übrigens auch derselbe sein, der über die phrygische Große Mutter geschrieben hat.¹⁰ Der Mann

¹ Z. B. Th. Schreiber, Verhandlungen der XL. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Götting, 1889, S. 310.

² Siehe u. a. Kern in PW. XVI S. 1250 f.

³ L. Deubner, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg, 1919: 17, S. 10.

⁴ Polyb., XV 27, 2; 29, 8; 33, 8.

⁵ Nach dem Scholion zu v. 1 hatte Ptolemaios unter anderen Nachbildungen athenischer Bräuche die Kalathosprozession in Alexandrien eingeführt, wie in Athen ein Kalathos am bestimmten Tag zu Ehren der Demeter auf einem Wagen herumgeführt wurde. Da eine solche Prozession in Athen sonst unbekannt ist, ist diese Angabe wohl ein Autoschediasma.

⁶ Siehe unten S. 165 f. u. S. 338 ff.

⁷ SBÄU. 378 u. 5065; auffallenderweise trägt er den persischen Namen Bagoas. In den Grabungen auf der Agora von Athen wurden Fasti aus dem Ende des 5. Jahrhunderts gefunden, in denen ein trieterisches Opfer an Eumolpos erscheint; es

wurde also an den Eleusinien (den Spielen) dargebracht; siehe A. Körte, Eleusinisches, Glotta XXV, 1936, S. 134 ff.

⁸ British Museum, Catalogue of Coins, Alexandria, Taf. II 408; J. Vogt, Die alexandrinischen Münzen, 1924, siehe Index zu Bd. II s. v. Triptolemos; daß er erst in der Kaiserzeit eingeführt worden ist, scheint nicht glaublich.

⁹ Daß Kern, Rel. d. Gr. III S. 185 f., den Namen des Ortes Eleusis als „Stätte der Ankunft der Schiffe“ deutet, kann ich nur unbedacht finden, weil das Wort *ἐλευσις* in der profanen Literatur sehr selten, also nicht gangbar war; es fehlt in Preisigkes Papyruswörterbuch. Otto, Priester II S. 265 A. 1 führt den Namen auf die Annäherung der Isis an Demeter zurück.

¹⁰ Zitiert von Arnob., adv. nat. V 5; vgl. Paus. VII 17, 10 ff.; zusammen abgedruckt bei H. Hepding, Attis, RGVV. I, 1903, S. 37 ff.; vgl. S. 103 ff. und Wilamowitz, Hellenistische Dichtung I, 1924, S. 24; siehe unten S. 614 u. 622.

ist äußerst interessant, weil er mit einem theoretischen Interesse, das Theologie in modernem Sinn genannt werden kann, praktische religiöse Tätigkeit vereinte. Beides ist eine Signatur der Zeit.

Pausanias erzählt von vielen Mysterien und, obgleich es immer etwas ungewiß bleibt, ob er aus älteren Quellen schöpft oder sich auf seine eigene Zeit bezieht, ist es von vornherein wahrscheinlich, in einigen Fällen sogar sicher, daß diese Mysterien aus alter Zeit stammen. Alt sind jedenfalls auch die Mysterien in Phlya, obgleich sie zu ungewisser Zeit unter orphischem Einfluß umgestaltet worden sind (Bd. I S. 633 f.). Eine attische Inschrift des ersten Jahrhunderts v. Chr. zeigt, daß ein Geschlechtskult mystisch ausgestaltet werden konnte.¹

Auf dem Peloponnes gab es viele Mysterien, darunter einige, in denen eleusinischer Einfluß sicher oder doch wahrscheinlich ist; der Anknüpfungspunkt war dadurch gegeben, daß dort eine Göttin Eleusinia heimisch war.² Von den Mysterien der Großen Göttinnen in Megalopolis erwähnt Pausanias die Namen der Stifter und fügt hinzu, daß sie eine Nachbildung der eleusinischen waren; einer von den Stiftern, Sosigenes, lebte vielleicht in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.³ Ebenso bezeichnet er die penteterische Weihe in Keleai bei Phlius als Nachbildung der eleusinischen.⁴ Ferner erzählt er von einem Tempel der Demeter Eleusinia in Pheneos, einer trieterischen Weihe dort⁵ und der Behauptung der Pheneaten, die eleusinischen Weihen existierten auch bei ihnen, von einem Urenkel des Eumolpos gegründet. Ein steinerner Verschuß neben dem Tempel, das *πέτρωμα*, wurde, so oft man die größeren Weihen beging, geöffnet und ein Schriftstück herausgeholt, das das auf die Weihen Bezügliche enthielt und den Mysten vorgelesen ward. Auf dem *πέτρωμα* – es war ein typischer Thesaurus – befand sich ein Aufsatz mit dem Gesicht der Demeter Kidaria, das der Priester sich aufsetzte, wenn er bei den größeren Weihen die Unterirdischen mit Stöcken schlug. In dem letzten Satz kommt das Ursprüngliche zum Vorschein. Offenbar ist einmal eine von Eleusis beeinflusste Neuordnung vorgenommen worden, der die Stiftungslegende und das zweite Epitheton der Demeter verdankt werden. Daß sie der hellenistischen Zeit angehört, scheint sicher, da diese Mysterien ein heiliges Buch hatten, was in älterer Zeit unmöglich war; solche Bücher werden zum erstenmal in den von Demosthenes gerügten, aus der Fremde eingeführten Sabaziosmysterien erwähnt.

Im Heiligtum der Despoina in Lykosura wurden von Pausanias erwähnte Mysterien gefeiert;⁶ ein ausführliches Sakralgesetz aus dem 2. Jahrhundert ist noch erhalten.⁷ Die in das Heiligtum Eintretenden dürfen weder gestickte noch purpurne noch schwarze Kleider tragen, keinen Goldschmuck, keine Ringe, kein Schuhwerk, nicht geflochtene oder bedeckte Haare;

¹ IG. II² 2871, Θεοδόσιος Δίου Λακιάδης ἱερεὺς Ἀπόλλωνος Πατρῶν καὶ τῆς μυστικῆς [οἰκίας] τοῦ γένους].

² Nilsson, Gr. Feste S. 334 f.; The Minoan-Mycenaean Religion, 1927, S. 447 ff.; 2. Aufl. 1950 S. 520 ff.

³ Paus. VIII 31, 7; Dickins, BSA. XII,

1905/06, S. 129.

⁴ Paus. II 14, 1.

⁵ Ebd. VIII 15, 1 ff.; Nilsson, Gr. Feste S. 143 f.

⁶ Paus. VIII 37, 8; vgl. Bd. I S. 450 f.

⁷ IG. V: 2, 514 = SIG.³ 999 = LS. 63.

schwängere und säugende Frauen dürfen nicht eingeweiht werden; die zulässigen Opfergaben sind aufgezählt, Blumen verboten. Der Kult gehört zu den altertümlichsten,¹ die Kultstatuen des Damophon (S. 78f.) zeigen, wie geschätzt er war und daß er im 2. Jahrhundert blühte, während die Inschrift lehrt, daß man das Bedürfnis fühlte, die alten Bräuche, die der neuen Zeit zuwider waren, einzuschärfen.

Die reiche Überlieferung über die Mysterien in Andania besteht aus dem großen Mysteriengesetz vom Jahre 92/91 nebst einer kurzen Inschrift aus Argos sowie den umfangreichen Notizen des Pausanias.² Diese Mysterien sind oft besprochen. Hier ist nicht die umstrittene Frage von Bedeutung, wer ursprünglich die Götter, sondern was die Mysterien in hellenistischer Zeit waren und was man damals von ihnen erzählte. Aus den beiden Inschriften geht hervor, daß sie auf Antrieb eines reichen Mannes, Mnasistratos, erneuert wurden, der bei dem Orakel angefragt hatte und von den Argivern Hierophant genannt wird; mit Unrecht, denn in dem Gesetz trägt er nicht diesen Titel, geht nur zuerst in der Prozession, hat samt seiner Familie den Vorsitz und erhält den dritten Teil der Einkünfte aus dem Opferstock. Das Gesetz beginnt mit der Vereidigung der Priester und Priesterinnen (Z. 1–11); darauf folgt kurz (Z. 11–13) die interessante Nachricht, daß die Priester die Bücher und alles andere, was für die Mysterien angeschafft worden ist, ihren Nachfolgern übergeben sollen, sodann Vorschriften über Kränze und Kleidung, die den Luxus zu steuern suchen – eigentlich kultisch ist nur das Verbot von Schuhwerk –, schließlich der Eid des Gynaïkonomen (Z. 13–28). Die Plätze in der Prozession werden genau geregelt, ebenso die Größe der Zelte und was man darin haben darf (Z. 28–39). Dann folgen Polizeivorschriften (Z. 39–45), sehr ausführliche Anordnungen über die Einkünfte (Z. 45–64) sowie über Opfertiere und Musikanten (Z. 64–76). Darauf kehren nochmals Polizeivorschriften wieder (Z. 76–81); das Asylrecht wird begrenzt (Z. 81–84), die Fürsorge für die Quelle dem Mnasistratos übertragen und die Einrichtung von zwei Opferstöcken verordnet (Z. 84–95). Regeln für das Opfermahl (Z. 95–99; darauf fehlen 10 Zeilen), für den Markt (Z. 99–103), für Wasser, Öl, Bäder (Z. 103–11) werden gegeben. Die Inschrift bringt zuletzt Anordnungen über die Rechenschaftsablegung und die Ernennung von Zehnmännern, die für alles zu sorgen haben (Z. 111–79), sie schließt mit der Ermächtigung für die Synedroi, in unvorhergesehenen Fällen Bestimmungen zu treffen, ohne jedoch an dem Gesetz, das ewige Gültigkeit haben soll, zu rütteln.

Über diese Inschrift ist so ausführlich referiert worden, weil sie ein ausgezeichnetes Beispiel für die geschäftsmäßige Behandlung des Kultes in hellenistischer Zeit ist. Die Mysterien erscheinen weit mehr als ein Volksfest, das materiell und polizeilich geregelt werden muß, denn als eine

¹ Vgl. Bd. I S. 450 f. und Nilsson, *Gr. Feste* S. 345 ff.

² SIG.³ 735; das Gesetz ebd. 736 = IG. V: 1, 1390 = LS. 58; Paus. IV 1–2; 3, 10; 14, 1; 15, 7; 16, 2; 26, 6–27, 6; 33, 4 f. Siehe Bd. I S. 449 A. 4; zu der dort zitierten Literatur noch M. Guarducci, *I culti*

di Andania, *Stud. e mat.* X, 1934, S. 174 ff. A. Wilhelm, *Zu der Mysterieninschrift aus Andania*, *Wiener Jahreshefte XXXII*, 1940, Beiblatt S. 49 ff. (Sprachliches); G. Daux, *Note sur le règlement des mystères d'Andanie*, *Rev. philol.* LXVIII, 1942, S. 58 ff. (Textkritisches).

religiöse Feier. Weihen und Reinigungen werden nur im Vorübergehen erwähnt.

Erwähnungen der Mysterien von Andania ziehen sich durch das ganze vierte Buch des Pausanias, das zumeist die Geschichte Messeniens behandelt, die er irgendeinem älteren Schriftsteller, der verschiedene Quellen zusammengearbeitet hat, entlehnte. Zwei Traditionen lassen sich sondern. Nach der einen (26, 7 f.) fand der argivische Strateg Epikles auf die im besten Rätselorakelstil gegebene Weisung eines Traumgesichts eine Erzurne, in welcher ein zusammengewickelter Zinnblech lag, auf dem die Mysterien aufgezeichnet waren. Daß dies die lokale Tradition ist, wird dadurch bewiesen, daß, wie die Inschrift zeigt, tatsächlich die Zustimmung der Argiver eingeholt wurde. Um Epameinondas einzuführen, ist das Traumgesicht später verdoppelt worden; das sieht aus wie Geschichtsklitterung. Der andere Traditionszweig setzt die Mysterien in Andania in Beziehung zu Eleusis. Kaukon aus Eleusis, Enkel des Phlyos, habe sie der Messene gebracht und Lykos, der Sohn des Pandion, später zu größerer Ehre erhoben (1, 5 ff.); als Beweis zitiert Pausanias ein Epigramm des Methapos (siehe unten). Nach dem Ende des ersten messenischen Krieges sollen die Mitglieder des Geschlechtes, das die Orgien der großen Göttinnen verrichtete, nach Eleusis gegangen (14, 1) und von dort zum zweiten Kriege zurückgekehrt sein (15, 7). Diese Version stammt aus der romanhaften Ausschmückung des Kampfes der Messenier, die hellenistischen Schriftstellern verdankt wird. Das Bestreben, die Mysterien von Andania auf Eleusis zurückzuführen, ist offenkundig; in Wirklichkeit knüpft die Überlieferung aber an die Mysterien der Lykomiden in Phlya an (vgl. u. S. 94). Schwieriger ist zu sagen, ob Eleusis die Begehung beeinflußt hat; die Diskussion darüber hat keine Klarheit gebracht.¹ Worum es uns hier zu tun war, ist zweierlei: einmal die Vorliebe für polizeiliche und geschäftliche Regelungen, sodann das Hervorkehren der eleusinischen Beziehungen zu beleuchten, beides für die hellenistische Zeit charakteristische Merkmale.

Pausanias behauptet (IV 1, 7), daß Methapos einiges an der andanischen Weihe umgestaltet habe, nennt ihn einen Athener, τελεστής καὶ ὀργίων παντοίων συνθέτης, und fügt hinzu, daß er auch den Thebanern die Kabirenmysterien eingerichtet habe, was so zu verstehen ist, daß er Änderungen darin vorgenommen hat, denn diese Mysterien als solche sind älter (Bd. I S. 634 ff.). Darauf zitiert er ein Epigramm, das unter Methapos' Standbild im Hause der Lykomiden in Phlya stand, in dem dieser sagt, daß er die Häuser des Hermes und die Pfade der Demeter und der erstgeborenen Kore geheiligt habe, wo Messene den Großen Göttinnen den Agon eingerichtet Φλυάδεω κλεινοῦ γόνου Καυκωνιάδαο,² und sich darüber gewundert habe, wie Lykos, Pandions Sohn, die heiligen attischen Handlungen bei

¹ Das Problem ist, warum die Inschrift nur μεγάλοι θεοί, Pausanias nur μεγάλοι θεοὶ kennt. Jene sind bald als die Kabiren, bald als die Dioskuren angesprochen worden; für diese spricht ihre Rolle in der messenischen Legende; weniger bedeutet, daß Methapos (s. o.) die Kabirenmysterien in Theben eingeführt haben soll. Guar-

ducci a. a. O. meint, daß die μεγάλοι θεοὶ in der Zwischenzeit zwischen Mnasistratos und Pausanias eingeführt worden seien, diese Erklärung ist abwegig, da die μεγάλοι θεοὶ arkadisch sind; s. Bd. I S. 449 A. 4.

² Die Überlieferung ist unsicher und der Vers läßt sich nicht sicher herstellen.

Andania gegründet hätte. In der Tat ist Methapos nicht mit Eleusis, sondern mit Phlya verbunden, wo Mysterien gefeiert wurden, die einmal im orphischen Sinn umgestaltet worden sind (Bd. I S. 448 u. 633). Kore Protogone kommt auch in Phlya vor, und Lykos ist der Gentilheros der Lykomiden, denen diese Mysterien gehörten. Methapos selbst ist eine interessante Figur, er war ein Mann desselben Schlages wie Timotheos, obgleich nicht so erlauchter Herkunft; es scheint, daß er an den zeitgemäßen Umgestaltungen beteiligt war, die mit den Mysterien in Phlya vorgenommen wurden, damit sie die Konkurrenz mit Eleusis bestehen konnten, und daß er sein Wirken auch weiter ausgedehnt hat. Über seine Zeit sind die verschiedensten Vermutungen aufgestellt worden; sicher ist, daß er frühestens in der hellenistischen Zeit lebte. In die hier geschilderte Bewegung paßt er vorzüglich hinein.¹

Aus Mantinea, wo Pausanias ein Heiligtum der Demeter und Kore erwähnt, berichtet eine Inschrift über Koragia genannte Mysterien, die von einem Verein gefeiert wurden. Das Fest hat seinen Namen davon, daß ein Bild der Kore in einer Prozession geführt wurde; eine besondere Zeremonie fand bei der Eröffnung des Tempels am 30. Monatstage statt.² Ein zweiter Ehrenbeschluß der Priesterinnen der Demeter erwähnt das Heiligtum Koragion.³ Es wird sich um die in Anschluß an einen älteren Kult neu eingerichteten Mysterien handeln.

Wie alt die zuerst von Plutarch und Pausanias erwähnten Mysterien in Lerna waren, ist sehr unsicher; die Schilderungen atmen den Geist der Kaiserzeit (unten S. 337). Der nach Pausanias von einem gewissen Nikostratos in Argos eingeführte Brauch, für Kore Fackeln in einen Erdschlund hinabzuwerfen, kann zwar alt sein, ist aber hier zu erwähnen, da er ein mystisches Gepräge zeigt.⁴ Sicher alt sind dagegen die schon von Aristophanes erwähnten Mysterien auf Ägina.⁵ Die Inseln liefern keine nennenswerten Beiträge zur Mysterienreligion der Demeter; erwähnenswert ist höchstens ein Epigramm aus Rhodos, das einen Schullehrer Vorsteher der Mysterien nennt; welches diese sind, wird nicht gesagt (unten S. 223).

Das Angeführte lehrt, daß die Mysterien im Griechenland der hellenistischen Zeit blühten und wie früher durchaus Mysterien der Demeter waren.

Dagegen fließen Nachrichten über dionysische Mysterien viel reichlicher aus den Inseln und besonders aus Kleinasien. In Methymna feierten die Frauen eine dionysische Pannychis,⁶ während in Erythrai eine Pannychis des Dionysos Phleus erwähnt wird.⁷ Auf Rhodos wurden trieterische Bakcheia von einem Verein begangen, auf Thera gab es Bakchisten.⁸ Eine

¹ In diese Zeit wird er jetzt gesetzt: J. Toepffer, *Attische Genealogie*, 1889, S. 218 ff., nach der Befreiung Messeniens; Ziehen in LS. S. 176, Helfer des Epameinondas; zuletzt Guarducci a. a. O. S. 192 ff.; ältere Literatur siehe bei O. Rubensohn, *Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake*, 1892, S. 135 ff.

² Beschluß der *σύνοδος τῶν Κορυαίων* aus dem J. 64/63 oder 62/61, IG. V: 2, 265; vgl. Nilsson, *Gr. Feste* S. 361 A. 4.

³ Ebd. 266 Z. 41 aus dem J. 46/45 oder 44/43 v. Chr.

⁴ Paus. II 22, 3; vgl. Nilsson a. a. O. S. 361 f.

⁵ Paus. II 30, 2; vgl. Nilsson a. a. O. S. 398 f. und unten S. 336 f.

⁶ IG. XII: 2, 499 = LS. 121; Nilsson, *Gr. Feste* S. 282 f.

⁷ Österr. Jahresh. XIII, 1910, Beibl. S. 34 Nr. 5.

⁸ IG. XII: 1, 155, 2. Jahrhundert v. Chr.; IG. XII: 3, Suppl. 1296 = OGI. 735; daß der Dialekt nicht dorisch ist, zeigt, daß diese Bakchisten Fremde waren, wohl aus Ägypten, da die Inschrift aus der Zeit der

Priesterin auf Kos, deren Amt verkäuflich war, verrichtete die Weißen des Dionysos Thylophoros, anderen war es verboten.¹ In Magnesia am Mäander wurden drei Frauenthiasoi auf Weisung des Orakels gebildet, für Milet sind Omophagion und Thiasoi bezeugt (Bd. I S. 543). Die Bakchen in Knidos (S. 69) und in Pergamon² sind auf einen Mysterienkult zu beziehen, der sicher der des Dionysos Kathegemon war, dem Mysterien gefeiert wurden.³ In Kyme wurde τῷ Διονύσῳ τῶν θιασῶται τῷ Μενεκλείδῃ eine Stele geweiht,⁴ aus Seleukia am Kalykadnos stammt eine Weihung des 2. Jahrhunderts v. Chr. Διονύσῳ ἀρχεβάρχῳ καὶ τοῖς μύστασι.⁵ Aus Andros schließlich haben wir ein Weinwunder an dem Feste der Theodaisia überliefert (Bd. I S. 556). Im Mutterlande dagegen verlautet sehr wenig von den dionysischen Mysterien, doch müssen die alten Kulte, die Pausanias erwähnt, wohl schon damals bestanden haben. In den Außenländern sind die dionysischen Mysterien in dieser Zeit mächtig aufgeblüht, wofür ein Edikt Ptolemaios' IV. (S. 153) und das Senatusconsultum de Bacchanalibus nebst dem Berichte des Livius beredte Zeugen sind (unten S. 234 f.).

In Erythrai bestanden Mysterien der Kyrbanten mit Priestern, sowohl männlichen wie weiblichen; bei der Weihe kam ein Bad oder eine Taufe und eine Weinspende vor. Daß die Priestertümer verkauft wurden, scheint für Mysterien wenig passend, es ist aber gerade für Erythrai bezeugt.⁶

Auch die Mysterien der Kabiren sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen, denn obgleich sie un griechische Götter waren, wurden sie früh von den Griechen aufgenommen,⁷ mit großer Hingebung verehrt und verbreitet; viele Menschen ließen sich auf Samothrake einweihen. Die große Verbreitung des Kultes und der Weihungen berechtigt zu der Annahme, daß die samothrakischen Mysterien von den Verehrern der Götter propagiert wurden. Theoren und Mysten fuhren besonders von Kleinasien und den Inseln zu den Weißen nach Samothrake, aber auch von Alexandrien und Italien; die meisten Fälle sind aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. bekannt.⁸ Kabiren-

ptolemäischen Oberherrschaft stammt; Vereine der Dionysiasen setzen aber nicht unbedingt einen Mysterienkult voraus, Poland, Vereinswesen S. 196 ff.

¹ SIG.³ 1012, Z. 24 ff.

² Inschr. von Pergamon, 248 = OGI. 331, Z. 39; Altar dem Eumenes (II.) geweiht von den βάρχοι τοῦ εὐαστοῦ θεοῦ, Ath. Mitt. XXXVII, 1902, S. 94 Nr. 86. Ohlemutz S. 109 f.

³ Vgl. unten S. 163; Inschr. v. Pergamon 248 Z. 6 ff.; 486 Z. 3 ff.

⁴ BCH. LI, 1927, S. 375.

⁵ Heberdey und Wilhelm, Reisen in Kilikien, Denkschriften, Akad. Wien, XLIV: 6, 1896, 183, S. 104.

⁶ Wilamowitz, Nordjonische Steine, Abh. Akad. Berlin, 1909, S. 32 ff., stichedon; neue Lesung mit Ergänzungsvorschlägen von J. Keil, Österr. Jahresh. XIII, 1910, Beiblatt S. 29 ff. Die Priestertümer kehren wieder in dem großen Verzeichnis verkäuflicher Priestertümer, SIG.³ 1014 Z. 95. Die Inschrift bietet viele Rät-

sel. Zum κρητηρισμός vgl. Photios s. v. κρητηρίζων.

⁷ Vgl. Bd. I S. 634 ff. Für die Nachweise siehe den erschöpfenden Artikel Kerns in PW. s. v. X, S. 1399 ff. und die wichtigen Nachträge s. v. Mysterien XVI, S. 1275 ff. Neue Ausgrabungen auf Samothrake Arch. Anz. 1939, S. 257; 1940, S. 291 ff.; Amer. J. Arch. XLIII, 1939, S. 133 ff. mit Plänen und Abbildungen. B. Hemberg, Die Kabisen, Diss. Uppsala, 1950.

⁸ Um die Verbreitung zu veranschaulichen, gebe ich ein aus Kern a. a. O. zusammengestelltes Verzeichnis: Theoren aus Kyzikos, Myrina, Aigai, Phokaia, Kolophon, Ephesos, Nysa, Alabanda, Stratonikeia, Samos, Iasos, Mylasa, Bargylia, Halikarnassos, Keramos, Kos, Kaunos, Mitylene, Eresos, Maroneia, Abdera; Mysten aus Alexandria Troas, Kyme, Klazomenai, Tralles, Patara, Naxos, Astypalaia, Byzantion, Perinthos, Ainos, Philippi. Die Verzeichnisse der Theoren – darunter auch lateinische – IG. XII: 8, 160

mysterien gab es auch in Pergamon¹ und auf Delos, Kulte auf Imbros, Paros, Karpathos, Rhodos² und in Tomis,³ Vereine vielerorts, besonders auf Rhodos.⁴ In ihrer Not fand Arsinoe im J. 280 eine Zuflucht auf Samothrake, wo sie schon früher einen Rundbau errichtet hatte,⁵ und brachte die Insel als Mitgift ihrem Bruder, Ptolemaios II., der dann den dorischen Tempel in seinem eigenen Namen weihte.⁶

Was die Mysterien der Kabiren boten, ist trotz allem, was darüber geschrieben worden ist, gänzlich ungewiß.⁷ Die Kenntnis der Natur der Götter, die sonst einen Fingerzeig zu geben pflegt, fehlt, und die Deutungen gehen nicht über unsichere Hypothesen hinaus. Ihre Popularität in der hellenistischen Zeit verdanken die Kabiren größtenteils dem Umstand, daß sie zu Beschützern der Seefahrer geworden waren, was sicher mit der Lage ihres Heiligtums auf einer von Seefahrern viel besuchten Insel mitten in der See zusammenhängt; deswegen sind sie auch mit den Dioskuren identifiziert worden, die immer mehr zu Rettern in Seenot wurden.⁸ Daß der Kult der Kabiren auch orgiastische Züge enthielt, lehrt die Gleichsetzung mit den Korybanten, welche auch Mysterien hatten, sowie mit den Kureten.⁹ Die Verschmelzung der letzteren mit den Dioskuren ist später und wurde durch die Gleichsetzung der Dioskuren mit den Kabiren eingeleitet. Eine Vermischung der Kabiren mit den Dioskuren fand im 2. Jahrhundert statt; auf Delos kann man ihren Fortschritt verfolgen, bis im J. 101 ein Tempel θεῶν μεγάλων Διοσκουρῶν Σαμοθράκων Καβείρων geweiht wurde; damals ist sie vollendet.¹⁰ Von den Schriftstellern hat zuerst Apollonios Rhodios die Kabiren und die Dioskuren zusammengestellt, Diodor sie vermischt.¹¹ Für die Absicht, die in diesem Abschnitt verfolgt wird, sind die Mysterien

bis 177, Beispiele SIG.³ 1052–54, reichen vom 2. Jhdt. v. Chr. bis ins 1. n. Chr., die Mysten (μύσται εὐσεβεῖς, mitunter ἐπόπται hinzugefügt) bis ins 3./4. Jhdt. n. Chr. Hepding fügt hinzu: Σαμοθράκιον in Kallatis, Tomis, Odessos; L. Robert, Rev. philol. LXV, 1939, S. 152 f.; in Ephesos, Österr. Jahresh. XXVI, 1930, Beiblatt S. 57; die neugefundene Inschrift des Telesterion von Samothrake, Amer. J. Arch. XLIV, 1939, S. 139 Abb. 6; Arch. Anz. 1940, S. 292. Samothrakische Mysterien in Ägypten, Arch. f. Pap. XII, 1937, S. 66 f.; Σαμοθρακιστὰί in Methymna, IG. XII, Suppl. S. 30 Nr. 506. Bericht von der Einweihung siehe unten S. 615. Theorenverzeichnis aus dem 3. Jhdt. BCH. LXVIII–LXIX, 1944–45, S. 156 f.

¹ Ohlemutz S. 192 ff.

² Nach dem S. 76 A. 13 zitierten Priesterverzeichnis.

³ LS. 84; Roussel, BCH. L, 1926, S. 314 ff.

⁴ Poland, Vereinswesen S. 223 f.

⁵ Inschrift einer Statuenbasis, OGI. 14.

⁶ Ebd. 23. Die Weihinschrift θεῶς σωτῆρος ὑπὲρ τῶν πλωιζομένων des Architekten des Pharos, SBÄU. 7332, gilt eher den Dioskuren.

⁷ Siehe Bd. I S. 634 ff. Cumont, Rev.

hist. rel. CXXVII, 1944, S. 57 ff., will den Nachweis erbringen, daß das Hauptfest auf Samothrake um die Zeit des heliakischen Aufgangs des Sirius gefeiert wurde, und zieht daraus den Schluß, daß ein alter semitischer Astralkult zugrundelag. Der als Parallele angeführte keische Brauch, aus dem Aufgang des Sirius Prognostika einzuholen (vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 6 ff.), ist aber nichts anderes als das den Griechen seit alter Zeit (X 30) geläufige Einholen von Prognostika aus dem Auf- und Untergang der Gestirne. – Ein in den neuen Ausgrabungen auf Samothrake in dem sog. Anaktoron gefundenes hölzernes Gerüst, 3,25 m im Durchmesser, bezieht Nock, A Cabiric Rite, Amer. J. Arch. XLV, 1941, S. 577 ff., vermutungsweise auf den θρονισμός genannten Ritus; über diesen siehe unten S. 615.

⁸ Bruno Mueller, Μέγας θεός, Diss. Halle 1913, S. 281 ff.

⁹ J. Poerner, De Curetibus et Corybantibus, Diss. Halle 1913, S. 385 ff.

¹⁰ F. Chapouthier, Les Dioscures au service d'une déesse, 1935, S. 182.

¹¹ Apoll. Rhod. I v. 915 ff.; Diod. IV 43; K. Jaisle, Die Dioskuren als Retter zur See, Diss. Tübingen 1907.

der Kabiren insofern wertvoll, als die Kunde von ihrem Kult durch die von den verschiedensten Ländern kommenden Mysteren weit verbreitet wurde und die Mysterien sich fähig erwiesen, nach anderen Orten verpflanzt zu werden.

Auch die lebhafteste Sakralschriftstellerei zeugt von der großen Beachtung, welche die hellenistische Zeit den Mysterien schenkte. Noch vor dem J. 300 hat Melanthios über die eleusinischen Mysterien gehandelt, ebenso wird Aristoteles eine Schrift über sie zugewiesen. Neanthes aus Kyzikos, Sotades aus Athen und Hikesios schrieben ebenfalls über die Mysterien. Arignote, die Schriften über die Mysterien der Demeter und die Weihen des Dionysos verfaßt haben soll, ist ein Pseudonym ungewisser Zeit.¹ Die hellenistische Epoche zeigte sowohl theoretisch wie praktisch ein lebhaftes Interesse für die Mysterien. So nennt ein Sklave in einer Komödie des Theophilos neben der Kenntnis der griechischen Sitten und der Kunst des Lesens als dritte große Wohltat, die sein Herr ihm erwiesen habe, die Einweihung in die Mysterien.² Wenn wir alles dies zusammennehmen, das Blühen und den Ruhm der eleusinischen, die Verbreitung und Umgestaltung anderer Mysterien, die Tätigkeit von Männern wie Timotheos und Methapos, schließlich die Beschäftigung der Schriftsteller mit den Mysterien, so geht daraus deutlich hervor, daß die griechischen Mysterien in der hellenistischen Zeit ihre Anziehungskraft nicht nur bewahrt hatten, sondern noch vermehrten, daß sie entwickelt und weiter verbreitet wurden, und zwar von Männern, die zugleich theologisch interessiert und praktisch tätig waren. Dies sind wichtige Tatsachen, die in der Diskussion über die Herkunft der spätantiken Mysterien bisher kaum, jedenfalls allzuwenig, berücksichtigt worden sind, obwohl sie größte Beachtung verdienen.

8. Die Orakel. Die Heilstätten. Die Orakel³ können kürzer abgetan werden, denn ihre religiöse Bedeutung war in der hellenistischen Zeit geringer. Zwar war es nicht so, daß der mantische Trieb, in die Zukunft zu schauen, abgenommen hätte, er befriedigte sich aber meistens in anderer Weise als durch Befragung der Orakel. Bezeichnend für den Zeitgeist ist es, daß die Philosophie den Versuch machte, die Mantik in ihr System einzuordnen und wissenschaftlich zu begründen (siehe S. 248 und 253).

Wenn man vom Verfall der Orakel in hellenistischer Zeit spricht, denkt man zunächst an das Aufhören ihres politischen und religiösen Einflusses, was insofern richtig ist, als sie weder auf die politischen Geschehnisse noch auf die religiöse Entwicklung mehr bestimmend einwirken konnten; es bedarf jedoch einiger Einschränkung. Delphi ist nicht ohne Berechtigung der geistige Mittelpunkt des ätolischen Bundes genannt worden; seine Bedeutung war auch jetzt noch so groß, daß die Ätoler es vorteilhaft fanden, sich seiner für ihre Zwecke zu bedienen. Der Betrieb an den Orakelstätten setzte sich

¹ Belege siehe Tresp, Fr. d. gr. Kultschr. S. 171 f.

² Theophilos, fr. 1 Kock, δὲ ὃν εἶδον νόμους Ἑλλήνων, ἑμαυθὸν γράμματ', ἐμυήθην θεοῖς; es handelt sich wohl um die eleusinischen Mysterien, obgleich man dann lieber θεαῖς

erwarten würde.

³ Die Literatur über die Orakel ist groß; siehe Bd. I S. 152 ff.; Stengel, Gr. Kultusalt. S. 66 ff.; besonders sei auf den guten Artikel Lattes s. v. in PW. hingewiesen.

in der altgewohnten Weise fort. Für die Einrichtung neuer Kulte, Veränderungen von alten, das Erlangen der Asylie, die Stiftung neuer Spiele holten die Städte regelmäßig Orakel ein, auf die sie sich bei den Bemühungen um die Anerkennung seitens anderer Städte beriefen; die Beispiele sind so geläufig, daß Zitate überflüssig sind. Die Wirksamkeit der Orakel wurde, was die Politik betrifft, auf ihr eigenes Gebiet, die Sakralangelegenheiten, beschränkt.

Auch in Angelegenheiten des täglichen Lebens ging man noch immer die Orakel um Rat an. Cicero trägt die Meinung vor, daß in Delphi der aus der Erde aufsteigende Dampf, von dem die Pythia begeistert wurde, aufgehört hätte.¹ Zu bemerken ist, daß er nur von dem Schwinden des Ansehens des Orakels und der Zweideutigkeit seiner Sprüche redet, was nicht ausschließt, daß Orakel in trivialen Dingen gegeben wurden. Cicero wird von seinen Quellen abhängig sein, unter denen sich wohl auch eine philosophische Polemik gegen die Orakel befand. Wichtiger ist, daß diese Worte nach der großen Katastrophe Delphis geschrieben sind.

Pausanias erwähnt eine große Zahl von lokalen Orakelstätten, von denen es kaum glaublich ist, daß sie erst in der Zeit nach der Verödung, welche die römischen Bürgerkriege über Griechenland brachten, entstanden sind. Zu den oben (Bd. I S. 156 f.) angeführten Beispielen seien hier als weitere hinzugefügt:² das Orakel der Nyx in Megara, das des Apollon Deiradiotes in Argos, das erloschene Orakel des Pan in Lykosura, das Totenorakel in Phigalia. Das Orakel des Trophonios wurde wegen der Asylie Lebadeias befragt; diejenigen, die in seine Höhle niederstiegen, mußten eine Geldabgabe zahlen, und man stellte ein Verzeichnis der Besucher und ihrer Geschenke, meistens Geldgeschenke, auf. Aemilius Paullus opferte dort und dem Sulla soll Sieg und Glück geweissagt worden sein.³

Eine Inschrift hat uns die Ordnung für das Orakel des Apollon Koropaios bewahrt, die von dem Volk der Stadt Demetrias um das J. 100 beschlossen wurde. Sie ist für die Kenntnis des Orakelbetriebes wichtig.⁴ Wenn eine Orakelerteilung stattfindet, muß der von der Stadt gewählte Priester des Apollon nebst einem der Strategen und Nomophylakes u. a., dem Schreiber und dem Propheten des Gottes sich zum Orakel begeben, auch sollen drei Polizeidiener (ῥαβδούχοι) dafür ernannt werden. Nachdem ein Opfer mit günstigem Ausfall verrichtet worden ist, soll der Schreiber des Gottes die Liste der Orakelsuchenden entgegennehmen, ihre Namen auf einem weißen Brett aufzeichnen und vor dem Tempel aufstellen, einen jeden der Reihe nach aufrufen, wobei eine Ausnahme nur für diejenigen, die Promantie erhalten haben, gemacht wird. Die Orakelbeamten sollen weiß gekleidet und mit Lorbeer be-

¹ Cic., de div. I 38; II 117, wo besonders die Worte zu beachten sind: *sed, quod caput est, cur isto modo iam oracula Delphis non eduntur* (sc. *amphibolial*), *non modo nostra aetate, sed iam diu, iam ut nihil possit esse contemptius?* Die Verachtung ist auf die Kleinigkeiten zu beziehen, mit denen das Orakel sich jetzt zu beschäftigen hatte.

² Paus. I 40, 6; II 24, 1 (vgl. Bd. I

S. 159 A. 4); VIII 37, 11; III 17, 9.

³ Oben S. 79 A. 5 u. 77, Liv. XLV 27; Plut. Sulla 17.

⁴ IG. IX: 2, 1109 = SIG.³ 1157 = LS. 81; Datierung Wilhelm, Wiener Studien XXXIV, 1912, S. 411 f. Siehe jetzt L. Robert, Sur l'oracle d'Apollon Koropaios, Hellenica V, 1948, S. 16 ff., der richtig hervorhebt, daß die Inschrift nur Ordnungsvorschriften enthält.

kränzt sein, nüchtern und ordentlich im Tempel dasitzen und die Tafeln mit den Fragen entgegennehmen. Wenn die Orakel gegeben worden sind, sollen sie in ein Gefäß niedergelegt werden, das versiegelt und im Tempel belassen wird – auch die Antworten wurden also schriftlich gegeben –; beim Tagesanbruch soll der Schreiber das Gefäß bringen, die Siegel vorzeigen und den Orakelsuchenden die Antworten einhändigen. Diese Ordnung ist desselben Geistes wie die gleichzeitige Mysterienordnung von Andania; Geschäftsordnung und polizeiliche Maßregeln stehen im Vordergrund. Die Befragung des Orakels fand nur an einem bestimmten Tage statt und es scheint, daß man Andrang von Leuten, die überwacht werden mußten, erwartete. Von der Art, wie die Orakel zustande kamen, erfahren wir nichts. Es nimmt nicht wunder, daß das Volk von einem so umständlichen und selten sich anbietenden Verfahren allmählich abkam und sich bequemerer Methoden, die in Hülle und Fülle vorhanden waren, zuwandte. Wenn der Vorgang anderswo, z. B. in Delphi, ähnlich war, wird es verständlich, daß man sich darauf beschränkte, solche Orakel für gewöhnlich nur bei offiziellen Anliegen zu befragen.

Unsre Kenntnis von Delphi¹ beschränkt sich trotz der vielen Erwähnungen bei den Schriftstellern und der massenhaften Inschriften hauptsächlich auf die äußere Geschichte. Das Orakel bewahrte sein Ansehen wenigstens offiziell. Allerlei Kundgebungen, amtliche wie private, besonders Freilassungsurkunden, wurden in Delphi ausgestellt. In den ersten Jahren des 3. Jahrhunderts kam das Heiligtum unter die Vorherrschaft der Ätoler, welche durch seinen Ruhm ihre eigene Stellung zu erhöhen trachteten. Der Überfall der Gallier unter Brennos im Winter 279/78, der von den Phokern unter Beteiligung einer ätolischen Truppe glücklich abgewehrt wurde,² kam ihnen dafür sehr gelegen und wurde gut ausgewertet. Welchen Widerhall das Ereignis in Griechenland fand, zeigt der im folgenden Sommer gefaßte Beschluß der Koer, durch Theoren in Delphi dem Apollon Pythios, dem Zeus Soter und der Nike ein Dankes- und Opferfest zu veranstalten. Daran knüpfte sich der isopythische und isonemeische Agon der Soterien in Delphi,³ und darum flocht sich bald ein reicher Kranz von Legenden.

¹ H. W. Parke, *A History of the Delphic Oracle*, 1939, ist eine Enttäuschung (s. Bd. I S. 801); Hiller von Gaertringen gibt eine gute, jetzt aber ergänzungsbedürftige Übersicht der äußeren Geschichte Delphis in *PW.* s. v. Delphoi: die hellenistische Zeit, S. 2567 ff. R. Flacelière, *Les Aitolians à Delphes*, *Bibl. éc. franç.*, Bd. 143, 1937. G. Daux, *Delphes au II^e et I^{er} siècle*, ebd. Bd. 140, 1936. Nachdrücklich ist hinzuweisen auf die wichtige Inschrift, P. Amandry, *Convention religieuse conclue entre Delphes et Skiathos*, *BCH.* LXIII, 1939, S. 183 ff., obgleich sie noch der Zeit kurz nach 350 v. Chr. angehört. Sie lehrt, daß die Wahrsagung durch Lose in Delphi üblich war; Z. 15 f., ἐκ' ἐπὶ φουκτῶ παρίη, τὸ μὲν δαμόσιον (Abgabe) στατήρα αἰγίνατον, τὸ δὲ ἴδιον . . . , φουκτός ist die Bohne, die für Wahrsagung (vgl. *Plut.*

p. 492 A) und Abstimmung gebraucht wurde; der Dual lehrt, daß es sich um „Ja“ oder „Nein“ handelte; so wird die von den Athenern bei der Befragung wegen der ἐπεὶ ὄργας verwendete Prozedur (*IG.* II² 204 = *SIG.*³ 204) verständlicher. Sehr charakteristisch ist die genaue Regelung der Geldabgaben bei den Opfern (s. S. 66).

² Der Tempel wurde nicht geplündert, wie später gesagt wird; seine Rettung bezeugt der wichtige, noch im selben Jahr gefaßte Beschluß der Koer, *SIG.*³ 398.

³ Hier erübrigt es sich, auf die schwierige Frage der Soterien und des Amtsjahres des athenischen Archon Polyuktos einzugehen, sowie auf das Problem, ob die erhaltenen Annahmedekrete der ursprünglichen Stiftung vom J. 277 oder einer Reorganisation gegolten haben, ob es penteterische und jährliche Feiern gab, inwieweit schließlich

In dem fast gleichzeitigen Dekret der Koer begegnen nur die Phrasen, daß die Angreifer vom Gott und den zu Hilfe gekommenen Männern gezüchtigt worden seien und daß dem Pythier Dank für seine Epiphanie abgestattet werden solle; ein Menschenalter später sprechen die Smyrner von der Epiphanie der Götter (im Plural).¹ Daß der Gott sein Heiligtum verteidigte, ist nicht mehr, als was bei gelungener Abwehr vorausgesetzt werden mußte. Später hat man dann eine Reihe von Wundergeschichten erfunden. Pausanias spricht von Gewitter und von Erscheinungen der Heroen Hyperochos, Laodokos, Pyrrhos, Phylakos, von Kälte, Schnee, Felssturz vom Parnass und panischem Schrecken, die in der Nacht über die Barbaren kamen. Nach Justin riefen die Priester den Verteidigern zu, sie hätten den Gott von zwei bewaffneten Jungfrauen begleitet niedersteigen gesehen; er erwähnt auch den Felssturz, das Unwetter und die Kälte. Diodor berichtet, die Pythia habe den Delphiern geantwortet, sie sollten die Schätze und den Schmuck der Götter auf ihrem Platz belassen, denn der Gott und die weißen Jungfrauen würden selbst sie hüten.² Vorbild ist die Schilderung Herodots (VIII 37 f.) von den Wundererscheinungen bei dem Angriff der Perser auf Delphi gewesen, bei dem ebenfalls Heroen, Phylakos und Autonoos, Gewitter, Felssturz und panischer Schrecken angeführt werden. Der Gott läßt sich auch hier nichts wegführen, da er es zu schützen mächtig genug sei. Der Keltenangriff ist in einem der delphischen Hymnen erwähnt;³ daß die Legenden aus diesen Hymnen stammen, wie Crusius vermutet, ist möglich, aber zweifelhaft; man muß daneben mit einer von der Priesterschaft geförderten Legendenbildung rechnen.

Im Schatten des ätolischen Bundes pflegte Delphi seine auswärtigen Verbindungen, was sich auch nach dem Sturz der Ätolerherrschaft in den Verwicklungen fortsetzte, zu denen der Krieg der Römer mit Antiochos III. führte (190 v. Chr.). Im 2. Jahrhundert waren es besonders die pergamenischen Könige, die Delphi ihre Gunst zuwendeten, große Stiftungen machten (S. 61) und Bauten errichteten;⁴ Eumenes II. war gerade bei einem Besuch in Delphi einem Aufsehen erregenden Überfall ausgesetzt. Aber auch mit den Ptolemäern und den Seleukiden unterhielt Delphi gute Beziehungen. Obgleich Perseus ein stattliches Monument in Delphi errichtete, schloß man, wie die Gunst der Attaliden zeigt, sich meistens der romfreundlichen Seite an. Nach dem Sieg bei Pydna besuchte Aemilius Paullus Delphi und verwandelte

der Agon amphiktyonisch und ätolisch war; siehe dazu Flacelière a. a. O. S. 125 ff.; W. Kolbe, a. oben S. 82 A. 9 a. O.; de rs., Die vierjährigen Soterien der Ätoler, Hermes LXXV, 1940, S. 54 ff.; und Zwei Grundtatsachen der attischen und delphischen Chronologie, ebd. S. 397 ff., der in ausführlicher Erörterung dafür eintritt, daß die Ätoler kurz nach dem Sieg die vierjährigen, in das Olympiadenjahr fallenden Soterien gründeten und daß ihr Erfolg die Amphiktyonen alsbald veranlaßte, ein jährliches Fest neben das vierjährige zu stellen. Zuletzt M. Segre, a. unten S. 165 A. 3 a. O.

¹ Fouilles de Delphes III: 1, 483.

² Paus. X 23; Justin XXIV 8; Diod. XXII 9; Suidas s. v. ἐμοὶ μελῶσι ταῦτα καὶ λευκαῖς κόραις; die Alten deuteten sie auf Athena und Artemis, die Modernen auf das Schneegestöber. Da der Angriff im Winter stattfand, ist es wahrscheinlich, daß schlechtes Wetter zu dem Ausgang beigetragen hat.

³ Fouilles de Delphes III: 2, 138 Z. 31 ff., Hymnus aus dem 2. Jahrhundert. O. Crusius, Die delphischen Hymnen, Philol. LIII, 1894, Suppl. S. 141 f. Mehr bei Flacelière a. a. O. S. 93 ff.

⁴ Daux a. a. O. S. 682 ff.: les donations Attalides; S. 497 ff.: Delphes et les monarchies hellénistiques.

den Pfeiler des Perseus in sein eigenes Siegesdenkmal. Daß die Delphier dem römischen Prokonsul M. Minucius Rufus, der im J. 109 die gallischen Skordisker und die Besser in Makedonien besiegt hatte, eine Reiterstatue setzten, beruhte wohl z. T. auf Erinnerung an den Gallierüberfall.¹ Abgesehen von diesen hochpolitischen Verbindungen suchte Delphi überall Anknüpfungen durch sehr zahlreiche Proxenieverleihungen; eine Anzahl Proxenoï aus Alexandrien zeugen für Beziehungen zum Ptolemäerreich. Die Verleihungen wurden z. T. durch Theorenbesuche veranlaßt. Als Beispiel mag ein Verzeichnis aus der Zeit um die Mitte des 3. Jahrhunderts angeführt werden, das fünfzehn Proxenoï aus Makedonien, Thessalien, Propontis, Pontos, Kythnos, Bargylia und Samothrake aufzählt.²

Auch das künstlerische und literarische Leben haben die Delphier in dieser Zeit gepflegt. Noch immer wurden große Denkmäler errichtet, beispielsweise nach dem Sieg über die Gallier. Die regen Verbindungen mit den dionysischen Techniten in Athen beruhten auf der großen Bedeutung der musischen Agone bei den pythischen Festspielen. Dichter, und zwar nicht nur die der in Delphi vorgetragenen Hymnen, sondern auch andere, ferner Prosaschriftsteller wie Polemon und Musiker wurden geehrt.³

So herrschte ein reges Treiben im 3. und 2. Jahrhundert zu Delphi, das seine alte Stellung bewahrte, obgleich sein jetziges Leben in Wirklichkeit wenig mehr mit Religion zu tun hatte. Aber das Ende war nahe. Sulla ließ die Schätze des Tempels wegführen,⁴ und wenige Jahre nachher wurde der Tempel von den thrakischen Maidern in Brand gesteckt. Die Nachrichten über diese Katastrophe sind sehr mager;⁵ es war die fürchterliche Zeit der römischen Bürgerkriege hereingebrochen, in deren Not das Unglück Delphis nur eine kleine Episode bildete; die Menschen hatten an anderes zu denken.

Die Vorrangstellung Delphis in hellenistischer Zeit zeigt sich auch darin, daß die kleinasiatischen Städte sich mehr dorthin als an ihre eigenen Orakel wandten. Das Heiligtum in Daphne war dem delphischen nachgebildet. Als Seleukos II. sich um die Asylie der Stadt Smyrna und des zu Ehren seiner Großmutter Stratonike dort gegründeten Tempels der Aphrodite Stratonike bemühte, fragte er bei dem Orakel in Pytho an, und die Delphier schickten eine Gesandtschaft, um den König zu beloben, zu den nächsten Pythien einzuladen, der Aphrodite ein Opfer darzubringen und die Beschlüsse des Königs über Smyrna gutzuheißen.⁶ Die Teier wandten sich an Delphi wegen Asylie, so auch Alabanda⁷ und Kyzikos.⁸ Auch Befragungen durch andere als staatliche Gemeinschaften fehlen nicht, wie die Weihung der rhodischen Flottenmannschaft an eine Reihe von Göttern auf Rat des Orakels in Delphi zeigt.⁹

¹ SIG.³ 710.

² BCH. LII, 1928, S. 189 f. Nr. 5.

³ Beispiele gesammelt in PW. IV S. 2575, Inschriften SIG.³ 447–52.

⁴ Lange, malerische Schilderung bei Plut., Sulla 12.

⁵ Hieronymus setzt sie in das J. 83; Plut., Numa 9, ἐν Δελφοῖς δὲ τοῦ νεοῦ καταπρησθέντος ὑπὸ Μήδων, περὶ δὲ τὰ Μιθριδατικά καὶ τὸν ἐμφύλιον Πρωμαίων πόλεμον ἅμα τῷ

βωμῷ τὸ πῦρ ἠφανίσθη.

⁶ OGI. 228; vgl. CIG. 3137 Z. 12.

⁷ SGDI. 2529, ἀπὸ τοῦ Ἀντιοχέων τῶν ἐκ τοῦ Χρυσοκρέων ἔθνους, d. h. Alabanda, vor 201; s. Haussoullier a. u. a. O. S. 150 A. 1.

⁸ IG. VII 16 u. Add. p. 742, 3./2. Jahrhundert, SIG.³ 1158 = IG. XI: 4, 1298, 1027.

⁹ IG. XII: 5, 913 aus Tenos.

Es ist behauptet worden, daß die kleinasiatischen Orakel in der hellenistischen Zeit stärker hervorgetreten seien; in Wirklichkeit jedoch sind die aus dieser Zeit stammenden Nachrichten über sie recht spärlich und mager.¹ Die Seleukiden, welche die kleinasiatischen Städte an sich zu fesseln trachteten, haben auch das Orakel in Didyma begünstigt, das schon Alexander dem Großen sein Glück geweissagt hatte (unten S. 139).² Seleukos I. erhielt bei Gründung der neuen Hauptstadt Antiochia einen Spruch aus Milet, d. h. Didyma.³ Seleukos II. spricht von den Wohltaten, die er Milet wegen der Orakel des didymäischen Apollon und seiner Abstammung von dem Gott erwiesen habe.⁴ Die Städte dagegen scheinen den Gott in Didyma selten befragt zu haben; gelegentlich einmal tat es Teos neben der Anfrage in Delphi.⁵ Natürlich wandten sich die Milesier in ihren eigenen Angelegenheiten an ihren Gott,⁶ z. B. in betreff des ἀγερμός für Artemis Skiris.⁷ Ein Bürger von Kalymna machte dem Apollon Delios auf Weisung des didymäischen Gottes eine Weihung.⁸ Apollon Χρηστήριος hatte Orakelstätten in Chalkedon und Aigai.⁹

Am Orakel in Klaros war der Dichter Nikandros Priester; er, der selbst sagt, daß er neben den Dreifüßen des klarischen Apollon saß, hat drei Bücher über allerlei Orakel geschrieben.¹⁰ Die wenigen Inschriften aus hellenistischer Zeit berühren nicht das Orakel; seine große Zeit sollte erst im 2. Jahrhundert n. Chr. kommen.¹¹ Poseidonios in Halikarnaß hatte für seine Stiftung den Rat des Apollon in dem alten Orakelort Telmessos eingeholt¹² (S. 109). Das Heiligtum des Apollon in Gryneion wird ein paarmal genannt als Aufstellungsort von Stelen.¹³ Orakel aus Hierakome nahe bei Magnesia a. M. erwähnt Livius aus dem Feldzug des Jahres 189.¹⁴ Diese kleinasiatischen Orakel waren alt und wurden auch in hellenistischer Zeit befragt, hatten aber hauptsächlich lokale Geltung; nur das Orakel des didymäischen Apollon tritt etwas stärker hervor. Auch wenn man den Zufälligkeiten der inschriftlichen Überlieferung Rechnung trägt, bleibt der Eindruck bestehen, daß Delphi auch im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. noch seinen Vorrang auf dem Gebiete bewahrte, das ihm übriggeblieben war, den sakralen Angelegenheiten der Städte.

¹ Siehe Bd. I S. 514 f. mit Belegen.

² Siehe das vorzügliche Werk B. Haussoullier, *Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, Bibl. de l'école des hautes études Bd. 138, 1902, mit einer Sammlung der literarischen Zeugnisse und eingehender Besprechung der Inschriften.

³ Libanios I p. 303 Reiske.

⁴ OGI. 227; Haussoullier a. a. O. S. 114.

⁵ Le Bas 78. Kyzikos, BCH. XIII, 1889, S. 518 gehört dem 1. Jahrhundert n. Chr. an.

⁶ Vgl. die von Herzog, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1905 S. 981 herausgegebene Inschrift; vgl. S. 451.

⁷ SIG.² 660.

⁸ SGDI. 3597, gefunden auf Kos.

⁹ SEG. IV 720; R. Bohn, *Altertümer von Aegae*, Arch. Jahrb., Ergänzungsheft II, 1889, S. 47.

¹⁰ Nikandr., *Alexipharm.* v. 11; vgl. Ther., v. 958; Suidas s. v. *περὶ χρηστηρίων πάντων βιβλία τρία*; die Deutung auf Geräte in PW. scheint abwegig.

¹¹ Siehe unten S. 455 ff. Bd. I S. 514 A. 14 „in der hellenistischen Zeit“ ist ein Lapsus; es muß „in der römischen Zeit“ heißen. Hinzuzufügen Haussoullier, *L'oracle d'Apollon à Claros*, Rev. philol. XXII, 1898, S. 257 ff.

¹² Dies wird verneint von G. Daux, *Y a-t-il un oracle à Telmessos en Carie?*, Rev. philol. LXVII, 1941, S. 11 ff., nach dem es kein Orakel, wohl aber Seher in Telmessos gab.

¹³ OGI. 229 Z. 85 u. 266 Z. 18.

¹⁴ Liv. XXXVIII, 13, *sortes versibus haud inconditis dare vates dicuntur*.

Es sei noch kurz auf die Heilstätten hingewiesen, die eigentlich Orakelstätten waren. Sie blühten in der hellenistischen Zeit, wie die Inschriften aus Epidauros, Athen (Asklepieion, Heiligtum des Heros Iatros, oben S. 78) und dem Amphiareion in Oropos beweisen. Hier soll nur bemerkt werden, daß die Verbreitung des Kultes des Asklepios von Griechenland ausging, und zwar besonders von Epidauros, das seit alters durch Errichtung von Filialen eine bewußte Propaganda betrieb, am Ende des 4. Jahrhunderts auch durch Aufstellung der berühmten Heilungsberichte (unten S. 211 ff.), die in ihrer Mischung von unglaublichen Wundergeschichten und volkstümlichen Erzählungen uns ein eigentümliches Zeugnis für die Mentalität der Zeit liefern.¹ Auf diese ihre Bedeutung und auf den Kult der Heilgötter ist in anderem Zusammenhang zurückzukommen (unten S. 211 ff.).

Es wurde oben² auf die verhängnisvolle Rolle hingewiesen, welche die unter dem Volk verbreiteten Orakel und die Orakelsammlungen am Ende der archaischen Zeit und noch im Peloponnesischen Kriege für die politische Propaganda spielten; ihre Träger waren seit alters die Bakiden und die Sibyllen, die dadurch Ansehen und große Berühmtheit erlangten. Im vierten Jahrhundert v. Chr. hört man nichts mehr von solchen Orakeln; die alltäglichen und verworrenen Streitigkeiten der griechischen Kleinstaaten luden nicht zu schicksalsschwangeren Prophezeiungen ein, und die Aufklärung hatte den Griechen den Glauben an die Orakel genommen. Nicht einmal König Philipp scheint, soweit wir wissen, dieses Mittel gebraucht zu haben, um die Gemüter der Griechen auf den nationalen Rachefeldzug gegen den persischen Erbfeind vorzubereiten. Nachdem die Griechen die Herrschaft über den Orient gewonnen hatten, änderte sich jedoch die Lage; Orakel kamen wieder in Schwang und die Sibyllen gewannen neuen Ruhm.

In Griechenland wurden die sibyllinischen Wahrsagungen zu einer literarischen Form, in der mythische und geschichtliche Ereignisse vom Standpunkt einer vorausliegenden Zeit erzählt wurden. Eine Probe haben wir in dem Rätselgedicht „Alexandra“ des Lykophron, das schon die Größe Roms voraussagt.³ Die Sibyllen nahmen an Zahl zu; in seinem Verzeichnis nennt Varro zehn,⁴ andere Autoren noch weitere. Von den griechischen war die erythräische, die schon Alexander dem Großen seine göttliche Geburt geweissagt haben soll,⁵ die berühmteste. Als die sibyllinischen Bücher in Rom durch den Brand des kapitolinischen Tempels im J. 83 v. Chr. vernichtet worden waren, wurden im J. 76 v. Chr. Gesandte ausgeschickt, die besonders in Erythrai eine neue Sammlung vornehmen sollten.⁶ Es fehlt uns die

¹ Man möchte wissen, was für Dinge in der *ἱσσεων συναγωγῇ* des Nikandros erzählt waren, Suidas s. v. *Νικάνδρος*.

² Oben Bd. I S. 683 bzw. 750. Ich werde ausführlicher darüber handeln in einem bald erscheinenden Buche, *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*.

³ Lykophr. Alex. v. 1226–80 und 1446–50; besonders die letztangeführten Verse werfen die Frage auf, ob das Gedicht dem zur Zeit des Ptolemaios II. wirkenden Dichter Lykophron angehören kann; einige halten sie für interpoliert; anders Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung*, 1924, II S. 145 ff;

Momigliano, *JRS*. XXXII, 1942, S. 53 ff. und *Class. Quarterly*, XXXIX, 1945 S. 49 ff.

⁴ Varro bei Lactant., *div. inst.* I 6, 8 ff.; E. Maaß, *De Sibyllarum indicibus*, Diss. Greifswald, 1879; großer Artikel von Rzach in *PW*. A. J. Reinach, Noé Sangariou, *Revue des études juives* LXVI, 1913, S. 225 ff., führt die Sibyllinen auf die phrygische Religion der Großen Mutter zurück, wozu dann jüdisch-chaldäische Einflüsse gekommen seien.

⁵ Strab. XVII p. 814; vgl. XIV p. 645.

⁶ Wissowa, *RKR*. S. 537.

Möglichkeit, eine Vorstellung davon zu gewinnen, wie verbreitet die Weissagungen der Sibyllen unter den Griechen der hellenistischen Zeit waren und was sie enthielten. Wenn sie auf das Volk wirken wollten, durften sie nicht nur die Vergangenheit im *Futurum* erzählen, wie Alexandra tut, sondern mußten aktuelle Beziehungen wenigstens hineinmischen. In Rom, wo man die berühmten Orakel der cumäischen Sibylle hatte, war das Volk gläubiger. Augustus ließ freilich nach Übernahme des Pontifikats im J. 12 v. Chr. die Orakelbücher aufsuchen und vernichten.¹ Tibullus, der sich auf Amalthea (die cumäische Sibylle), die marpessische Herophile (so wird auch die erythräische genannt), die Griechin Phyto (die samische Sibylle) und die tiburtinische Sibylle beruft,² gibt eine Vorstellung vom Inhalt ihrer Weissagungen, die von denen der uns überlieferten sibyllinischen Sprüche ganz verschieden sind; es handelt sich um Prodigien: Kometen, Steinregen, Erscheinungen von kämpfenden Heeren am Himmel, Sonnenfinsternisse, weinende Götterbilder und redende Rinder. Strabon zitiert zweimal Sibyllenorakel über etwas, was geschehen soll, wenn der kilikische Fluß Pyramos seine Aufschüttungen bis nach Cypern verschiebt;³ ähnlich sind die von Plutarch erwähnten Orakel der Sibylle, nur daß Kriege darin einen hervorragenden Platz haben.⁴

Auch andere Orakel waren in Umlauf.⁵ Der Rhodier Antisthenes, ein älterer Zeitgenosse des Polybios, erzählte zwei Wundergeschichten aus dem Kriege gegen Antiochos.⁶ Während die Soldaten nach der Schlacht bei Thermopylai Beute sammelten, erwachte einer der Offiziere des Antiochos zum Leben und weissagte in Versen den Zorn des Zeus und einen Rachezug gegen Italien. Als man darüber in Delphi anfragte, riet die Pythia Einhalt zu tun, damit Pallas nicht ein stärkeres Heer schicke. Noch grausiger ist die zweite Erzählung von dem Konsul Publius, der im Lager von Naupaktos von Raserei ergriffen zuerst in Versen den Kriegszug eines Königs aus Asien weissagte, der Rom versklaven würde, darauf in Prosa die Ereignisse in dem Kriege gegen Antiochos, wie sie tatsächlich eintrafen, schließlich, zur versifizierten Form zurückkehrend, erneut Rom drohendes Unheil kündete. Darauf wurde er von einem Wolf aufgefressen, nur das Haupt blieb zurück und fuhr fort, gegen Rom zu orakeln: die Krieger würden getötet, die Vesten gebrochen, Frauen, Kinder und Schätze nach Asien weggeführt werden. Diese Wundergeschichten und Orakel spiegeln die Stimmungen im Kriege des Antiochos und die Revanchehoffnungen nach seiner Niederlage wider; sie sind keine Fälschungen aus der Zeit des Mithradates, konnten aber auch seiner Propaganda, von der mehr zu sagen wäre, dienlich sein.⁷ Denn auch diese verwendete Orakel. In der von Poseidonios überlieferten Rede des Athenion, der Athen auf die Seite des pontischen Königs brachte,

¹ Suet., Octav. 34; vgl. Tac., ann. VI 12.

² Tib. II 5 v. 66 ff.

³ Strab. I p. 53 und XII p. 536; dieses Orakel erscheint auch in den *Oracula Sibyllina* IV v. 97 f.

⁴ Plut., de Pyth. orac. p. 398 D f.; das Orakel über den Vulkanausbruch auf Thera im J. 198 v. Chr. bezogen auf den zweiten punischen Krieg p. 399 C.

⁵ Ein paar auf die Attaliden sich beziehende Orakel werden der Pythia zugeschrieben, siehe unten S. 163 A. 6.

⁶ Überliefert bei Phlegon, FGrHist. 257, 36 III, Jacoby. Siehe hierzu H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, 1938, S. 5 ff. und 29 ff.

⁷ Siehe den kurzen und bündigen Artikel Antisthenes von Schwartz in PW.

heißt es, daß Orakel von allen Seiten ihm die Weltherrschaft prophezeit hätten.¹

So sehen wir, wie die Orakelpoesie, als sie wieder auflebte, sich in den Dienst der asiatischen Könige stellte und sich gegen die siegenden Römer kehrte, Wunschträume von Rache und Vergeltung ausmalend. Im Orient waren ähnliche Prophezeiungen längst in Umlauf, abgesehen von den jüdischen, seit alters auch in Ägypten.² Sie schildern eine Unglückszeit für das Land, welche durch einen König beseitigt und durch eine Segenszeit abgelöst werden würde. Die Weissagungen bei Nechepso-Petosiris sind astrologisch und stehen auf wesentlich anderem Grunde,³ zu den ersteren dagegen gehört noch die Weissagung des Lammes zur Zeit des Königs Bokchoris.⁴ Mit ihr verwandt ist die merkwürdigste Prophezeiung, das vielbesprochene sogenannte Töpferorakel.⁵ In der ersten arg zerstörten Kolumne des Papyrus wird die Not Ägyptens geschildert, das von den auswärts kommenden Gürtelträgern bedrängt wird. Die zweite, besser erhaltene fängt damit an, daß die weggeführten heiligen Dinge zurückgebracht werden würden, die Stadt am Meer, d. h. Alexandrien, aber werde ein Trockenplatz für Fischernetze werden, da Agathos Daimon und Knephis nach Memphis gezogen seien unter einem von Isis eingesetzten Könige, einem Geber des Guten; der versiegende Nil werde sich füllen und die Jahreszeiten ihren Lauf einhalten. Das Stück entstammt der nationalistischen Propaganda der Ptolemäerzeit – Alexandrien ist die verhaßte Stadt, die veröden soll wie Rom in den Sibyllinen –, so daß die Angabe der Subscriptio, daß es aus dem Ägyptischen übersetzt sei, vielleicht glaubhaft scheinen kann.⁶

Auf diesem ganzen Gebiete bedeutet jedoch Ägypten wenig, weit mehr die vorderasiatischen Völker, vor allem die Juden. Die Zukunftsprophezeiungen wurden wirklich verhängnisvoll, als die Orakel von Orientalen, welche durch die Einkleidung in griechische Sprache und die seit alters populäre sibyllinische Form auf die Griechen wirken wollten, als Mittel benutzt wurden, um ihre religiösen Ideen unter einem Volk zu verbreiten, das griechisch sprach und verstand, zum großen Teil aber nicht-griechischen Blutes war. Dies geschah durch die uns in jüdisch-christlicher Bearbeitung

¹ Athen. V p. 213 B.

² Siehe weiter H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, 1909, S. 23 ff. mit Anmerkungen S. 52 ff. E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924, S. 53 ff. Vgl. auch Ed. Meyer, *Eine eschatologische Prophetie über die Geschichte Ägyptens in persischer und griechischer Zeit*, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1915 S. 287 ff. = *Kleine Schriften* II, 1924, S. 69 ff., besonders den Schluß S. 89 ff. G. Manteuffel, *De opusculis graecis Aegypti e papyris, ostracis lapidibusque collectis*, Travaux de la Société des sciences et des lettres de Varsovie, classe I, XII, 1930, S. 99 ff., der Text.

³ W. Kroll, *N. Jahrb. f. klass. Alt.* VII, 1901, S. 573 ff.

⁴ Demotisch: J. Kroll, *Vom König Bokchoris*, Festgabe für Büdinger, 1898 (mir unzugänglich).

⁵ Wilcken in *Aegyptiaca*, Festschrift für G. Ebers, 1897, S. 46 ff.; ders., *Zur ägyptischen Prophetie*, *Hermes* XL, 1905, S. 544 ff.; Reitzenstein, *Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur*, *Nachrichten Ges. d. Wiss. Göttingen* 1904, S. 309 ff.; ders., *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921, S. 190 ff.; *Reitzenstein und Schaefer*, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, S. 38 ff.

⁶ Reitzensteins Zurückführung auf eine iranische Quelle ist nicht haltbar; siehe Nock, *JHS* XLIX, 1929, S. 114; es wird kein Weltuntergang geweissagt, sondern die Befreiung Ägyptens von der Not. Die verwandte Prophezeiung bei Ps.-Apul. *Ascl.* 24 ff. (der Schluß auch bei Lactanz VII 18, 4) ist unter dem Eindruck vom Sieg des Christentums geschrieben; vgl. unten S. 463.

vorliegenden *Oracula Sibyllina*,¹ denen auch griechisch-heidnische Elemente einverleibt worden sind.

Das für die hellenistische Zeit bedeutsame und zugleich älteste Buch der Sammlung ist das dritte, das im großen und ganzen dem alexandrinischen Judentum entstammt, am Ende der Makkabäerzeit in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. verfaßt, hernach aber, zuletzt im Anfang der Kaiserzeit, überarbeitet wurde. Abgesehen von der Einleitung, die später unter Beseitigung der alten hinzugefügt wurde, zerfällt dieses dritte Buch in drei Abteilungen. Die erste (v. 97–294) beginnt mit dem Bau des babylonischen Turmes und einer euhemeristischen Erzählung von den Streitigkeiten der Kroniden im Präteritum – der Euhemerismus dient dazu, die Minderwertigkeit der heidnischen Religion zu erweisen –; darauf folgt in Form von Prophezeiung ein Abriß der Weltgeschichte. Die zweite Abteilung (v. 295–488), die von Geffcken auf den Namen der erythräischen Sibylle getauft ist, enthält lose aneinander gereimte Sprüche, die gegen griechische Städte und andere Gegner gerichtet sind, eine Sammlung, die wahrscheinlich in Kleinasien unter dem Eindruck des Mithradatischen Krieges entstanden ist. In der dritten Abteilung tritt die Propaganda für die wahre jüdische Religion und die eschatologischen Prophezeiungen stark hervor.

In dieses jüdische Elaborat sind ältere heidnische Orakel eingebettet, deren Beurteilung wegen der Überarbeitung oft große Schwierigkeiten bereitet. Auf Alexander den Großen, von dem die persische Sibylle geredet haben soll, scheinen sich v. 381–400 zu beziehen,² auf Antiochos IV. v. 314–318. v. 350–62 sind ein Stück aus der schon angezeigten antirömischen Propaganda des Mithradatischen Krieges,³ dem ein chiliastischer Schluß angehängt ist. Der jüdische Sibyllist, der in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. schrieb, als der jüdische Staat blühte und mit den Römern verbunden war, nahm eine freundliche Haltung gegen die Römer ein (v. 175–78), die nach deren Eingreifen in die Selbständigkeit des jüdischen Volkes, zuerst durch Pompejus im J. 64 v. Chr., in immer bittereren Haß umschlug (v. 179–91).

¹ Maßgebende Ausgabe von J. Geffcken, 1902. Ausführliche Inhaltsübersicht in dem Artikel *Sibyllinische Orakel* von Rzach in PW. Für die schwierige Analyse grundlegend J. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XXIII: 1, 1903. Für das dritte Buch besonders ders., *Die babylonische Sibylle*, Nachrichten Ges. d. Wiss., Göttingen 1900 S. 88 ff.; W. Bousset, *Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle*, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft III, 1902, S. 23 ff.; A. Peretti, *La sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, 1943; vgl. die Besprechung von Nilsson, *Amer. I. Philol.* LIX, 1948, S. 323 ff. Fuchs siehe S. 104 A. 6. Für weitere einschlägige, besonders ältere Literatur siehe die angeführten Arbeiten.

Nur zwei Fragmente der Sibyllinen sind unter den Papyri gefunden, sie bestätigen die Verwahrlosung der Textüberlieferung; siehe *Papyri Osloenses II*, 1931, 14 S. 27 f. Für die vielbehandelten mit den Sibyllinen verwandten jüdischen, von den Christen übernommenen und fortgesetzten Apokalypsen siehe u. a. F. C. Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses*, The British Academy, The Swithch Lectures, 1913 (gedruckt 1914), der sie in den geschichtlichen Zusammenhang hineinstellt.

² Bousset a. a. O. S. 33 ff.

³ Der Versuch von Tarn, *Alexander Helios and the Golden Age*, JRS. XXII, 1932, S. 135 ff., die Partie auf die Propaganda der Kleopatra zurückzuführen, ist mit Recht zurückgewiesen von Peretti a. a. O. S. 340 ff.; weiter entwickelt von Jeanmaire, siehe unten S. 372 A. 4.

Am Ende des Gedichts sagt die Sibylle (v. 809 ff.), daß sie Babylon verließ, um Feuer nach Hellas zu tragen und allen Sterblichen den Zorn Gottes zu verkünden. Man werde sie in Hellas die Freche von Erythrai oder die verrückte und lügenhafte Tochter der Kirke nennen; wenn aber ihre Prophezeiungen sich bewahrheitet hätten, werde niemand mehr sie, die Prophetin des großen Gottes, verrückt nennen. Die Sibylle spricht zu den Griechen, sie will sich daher mit der Autorität der angesehensten unter den griechischen Sibyllen umkleiden und schilt die bösen Ungläubigen, um ihrer jüdischen Propaganda den Anschein zu geben, griechisch zu sein. Darum hat sie heidnische griechische Orakel aufgenommen, darum schreibt sie griechisch und hat sich den alten Gemeinplatz angeeignet, daß Homer jünger als die Sibylle sei, sie plagiiert und verfälscht habe (v. 419–32). Diese Sibylle will aber auch Babylonierin sein. Eine chaldäische Sibylle wird öfters erwähnt und von einigen „Sibylle des Berossos“ genannt. Ihr werden große Stücke der ersten und der dritten Abteilung zugewiesen, insbesondere die Eschatologie, das heißt die Vorstellung von dem König, der mit Feuer und Schwert von Osten kommend das tausendjährige Reich errichten wird. Dies berührt sich mit den sog. Orakeln oder der Apokalypse des Hystaspes,¹ einem heidnisch-synkretistischen Elaborat, vermutlich der letzten hellenistischen Zeit. Der jüdische Sibyllendichter hat also auch beim orientalischen Synkretismus Anleihen gemacht. Während er aber den Griechen nur die Form entlieh und ihre Religion verwarf, übernahm er von dem mit mazdäischen Vorstellungen durchtränkten *orientalischen Synkretismus auch Ideen. So haben die sibyllinischen Orakel mächtig dazu beigetragen, den Glauben an die Weltkatastrophe und den Chiliasmus zu verbreiten, Ideen, die durch die Zeitumstände und das Verlangen, Roms Joch abzuschütteln, sehr gefördert wurden. Die sibyllinischen Orakel haben eine schicksalsschwangere Bedeutung gehabt im Kampfe des Orients gegen das Griechentum und für die Verbreitung orientalischer Gedanken, die, in hellenistischer Zeit beginnend, sich während der Kaiserzeit in steigendem Maß fortsetzte und im Kampfe des Christentums mit dem heidnischen Staat gipfelte. Wir werden darauf zurückkommen (unten S. 461 ff.).*

9. Stiftungen und Vereine. Die Polisreligion wurde von den Bürgern der Städte gepflegt, nicht nur weil sie den älteren Überlieferungen anhängen, sondern auch weil sie dadurch z. B. bei den Festfeiern ihre Ruhmsucht und ihre gesellschaftlichen Neigungen befriedigen konnten. Zu diesem Zweck haben reiche Mitbürger oft beträchtliche Opfer an Geld und Zeit gebracht und sind dafür auch mit Ehrungen belohnt worden. Der gleiche Trieb kam in den Stiftungen und in dem blühenden Vereinswesen der hellenistischen Zeit zur Geltung.

Von gewöhnlichen Geschenken unterscheiden sich die Stiftungen² dadurch, daß ein Kapital in Geld oder Grund und Boden angelegt wird, dessen Zinsen

¹ H. Windisch, Die Orakel des Hystaspes, Verhandelingen Akad. Amsterdam, N. F. 28: 3, 1929; Cumont, La fin du monde selon les mages occidentaux, Rev. hist. rel. CIII, 1931, S. 64 ff.; Cumont

et Bidez, Les mages hellénisés, 1938, I S. 217 ff.; die Fragmente II S. 361 ff.

² Für diesen für die Religion mehr peripherischen Teil liegt eine gute zusammenfassende Arbeit vor: B. Laum, Stiftungen

oder Ertrag für gewisse Zwecke bestimmt sind. Gemäß den schon hervor-
gehobenen Neigungen der hellenistischen Zeit werden gern eingehende Vor-
schriften über Anlage und Verwaltung des Kapitals getroffen. Die Zwecke
solcher Stiftungen waren sehr verschieden. Einige wurden für Opfer gemacht,
d. h. in Wirklichkeit, um ein reichlicheres Opfermahl auszurichten,¹ andere
für die stattlichere Gestaltung eines Festes.² An solchen Stiftungen sind
häufig Könige beteiligt gewesen.³ Als Eumenes II. den Milesiern für die
Getreidebeschaffung Geld geschenkt hatte, wurden an seinem Geburtstage
Opfer und Bewirtung veranstaltet.⁴ Auf Delos begegnen mehrere ähnliche
Stiftungen.⁵ Im letzten Jahrhundert v. Chr. dagegen werden Stiftungen
selten.⁶ Auch Vereinen können Stiftungen zugewendet werden, z. B. den
dionysischen Techniten und den Lampadisten auf Patmos.⁷ Oft wurden sie
für Schulen gemacht und zugleich die Veranstaltung eines Festes gefordert.
Die Stiftungen Attalos' II. und Eumenes' II. an Delphi wurden schon (S. 61)
erwähnt; Opfer und Gebete werden auch in der Schulstiftung des Eudemos
in Milet vorgeschrieben.⁸ Die Stiftungen für den Kult fremder Götter wer-
den im folgenden Abschnitt Erwähnung finden.

Auf Delos wurde eine große Anzahl von Festen gestiftet, teils von Königen,
teils von Privatleuten, die nur aus den Verzeichnissen der bei diesen Gelegen-
heiten geweihten Schalen in den Rechnungen der Hieropoien bekannt sind:
von Antigonos Gonatas drei, Antigoneia, Soteria und Paneia, von Deme-
trios II. Demetria, von Philipp V. Philippeia, ebenso drei von den Ptole-
mäern, Ptolemaia, Theueuergesia, Philadelphia, von den Seleukiden Stra-
tonikeia, benannt nach der Gemahlin Antiochos' I., von den Attaliden Phile-
taireia und Attaleia (des I.), von dem gleichnamigen König von Sidon
Philokleia, von Privatleuten Gorgieia, Donakeia, Eutycheia, Nikoleia,
Patrikeia, Stesileia, Sopatreia, Philonideia; unbestimmt Nesiadeia und
Chersonesia.⁹ Was diese Festnamen in Wirklichkeit bedeuteten, ist schwer
zu sagen; es scheint nicht glaublich, daß so viele Feste neben den alten mit
dem geläufigen großen Apparat gefeiert werden konnten; sicher sind sie
durch Stiftungen ins Leben gerufen worden.

in der griechischen und römischen Antike I, Darstellung; II, Urkunden, 1914 (mit Übersetzungen, aber nicht ganz vollständig); Ergänzungen von Ziebarth, PW. Suppl. VII S. 1236 ff.

¹ Stiftung aus Aigosthena für ein Opfer an Poseidon, IG, VII 43 = LS. 64 = Laum 21, 3. Jahrhundert; Laum 47 aus Kos.

² Die ilischen Panathenäen, 2. Jahrhun-
dert, Laum, 65; die Asklepieia in Lam-
psakos, ebd. 66.

³ Attalos I. in Pergamon für ein Priester-
tum, Inschr. von Pergamon 40 = Laum
69 = SIG.³ 1048; Eumenes II. für die
Panionien, Milet, I 9, 306 = OGI. 763 =
Laum 129 a (Auszug).

⁴ Th. Wiegand, Abh. Akad. Berlin 1911
Anhang S. 27 ff. = Laum 129 b, S. 159 f.

⁵ Laum 54 in der Rechnungsurkunde
des J. 250, IG. XI: 2, 287 A Z. 123;

Laum 55 (ebd. Z. 193) u. 56 = Inscrip-
tions de Délos, 320 Z. 79 aus dem J. 229
ist der Zweck nicht erwähnt. Siehe unten
S. 108 mit A. 9.

⁶ Le Bas 352 i = Laum 4, Mantinea,
43 v. Chr.; IG. IX: 2, 1107 = Laum
34, Demetrias.

⁷ IG. IX: 1, 278 = Laum 33, 2. Jahr-
hundert aus Opus für Opfer an Apollon
Hermes und die Musen; bezw. SIG.³ 1068 =
Laum 52 um das Jahr 200.

⁸ E. Ziebarth, Aus dem griechischen
Schulwesen², 1914, S. 2 ff. = Laum 129,
Ende des 3. Jahrhunderts = SIG.³ 577.

⁹ Aufzählung Inscriptions de Délos, 366,
S. 169 f., wo nähere Angaben über die
Stifter, so weit sie bekannt sind, gemacht
werden; vgl. Roussel, Cultes ég. S. 242 f.
E. Ziebarth, Delische Stiftungen, Her-
mes LX, 1917, S. 425 ff.

Weit mehr dem Wunsch der Stifter, ihren Ruhm zu erhalten, als der Fürsorge für den Totenkult verdanken die sogenannten Seelgerätstiftungen ihr Dasein.¹ Vom Totenkult im eigentlichen Sinne handelt das Testament des Epikur, in dem er vorschrieb, daß Enagismata seinem Vater und seiner Mutter, seinen Brüdern und ihm selbst an seinem Geburtstag vollzogen werden sollten.² Sonst bringt man die vorgeschriebenen Opfer nicht wie im Totenkult auf dem Grab, sondern den Göttern oder heroisierten Verstorbenen dar. Zwei Stiftungen des 3. Jahrhunderts aus Kalauria verlangen Opfer an Poseidon und Zeus Soter auf einem Altar neben dem Standbild der Stifter.³ Alkesippos aus Kalydon stiftete im J. 182 dem Gott und der Stadt Delphi eine Geldsumme, für die ein Alkesippeia genanntes Opfer mit Prozession dem Apollon Pythios dargebracht werden sollte,⁴ und in Aigiale auf Amorgos stiftete Kritolaos zum Andenken seines verstorbenen Sohnes Aleximachos Geld für eine Volksbewirtung im Gymnasium und einen Agon; die Epheben sollten an der Prozession teilnehmen und es sollte ein Opfer dargebracht werden; für wen, wird nicht gesagt. Das dankbare Volk heroisierte daraufhin den Aleximachos.⁵

Dunkel ist eine Stiftung aus Phistyon in Ätolien. Ein Mann schenkt seiner Frau eine Summe Geld, damit sie im selben Jahre eine Statue von ihm errichte. Daneben schreibt er die Anlage eines Grabes und eines Heroons vor, das zwei Jahre nach seinem Tode fertig gebaut sein solle, und zwar in einem Attaleia genannten Orte, dessen Einwohnern dreißig Minen gestiftet werden.⁶ Auch eine Inschrift des 2. Jahrhunderts aus Hyllarima in der rhodischen Peraia ist so zu verstehen, daß der Stadt Seelgerätstiftungen gemacht worden sind.⁷

Daß Seelgerätstiftungen die Form eines Familienvereins erhalten, ist ein sprechendes Zeugnis dafür, daß, obgleich der Familienstolz noch lebendig war, der in älterer Zeit selbstverständliche Totenkult der verstorbenen Mitglieder vernachlässigt wurde und durch besondere Mittel sichergestellt werden mußte. Wir besitzen drei ausführliche Urkunden aus der Wende des 3./2. Jahrhunderts. Nachdem Poseidonios in Halikarnaß den Rat des Apollon Telmesseus eingeholt hatte, machten er und seine Nachkommen eine Stiftung, damit Opfer dargebracht würden der Agathe Tyche des Vaters und der Mutter des Poseidonios, dem Daimon Agathos des noch lebenden Stifters Poseidonios und seiner Frau Gorgis, ferner, am zweiten Tage, dem Zeus Patroos, dem Apollon Telmesseus, den Moiren und der Göttermutter;

¹ Ausgezeichnete Darstellung von E. F. Bruck, Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht, Münchener Beiträge z. Papyrusforschung IX, 1926, S. 157 ff.; erschöpfendes Verzeichnis S. 168 ff.

² Diog. Laert. X 18.

³ IG. IV 840 u. 841 = Laum 57 u. 58.

⁴ SGDI. 2101 = Laum 27 = LS. 78.

⁵ IG. XII: 7, 515 = Laum 50, 2. Jhdt.

⁶ G. Klaffenbach, Neue Inschriften aus Ätolien, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1936 S. 367 ff. Nr. 2, wegen Verstümmelung und Nachlässigkeit des Schreibers schwer verständlich; die Aporie Klaffenbachs

in betreff von Z. 11 ist unnötig; die Zeitbestimmung bezieht sich nur auf die Errichtung der Statue, nicht auf das Grab. Welches ist aber das Verhältnis zwischen dem Grab und dem Heroon? Nock vermutet, daß dieses über dem Grab gebaut war.

⁷ BCH. LVIII, 1934, S. 351 f. Z. 17 ff.; unter den verkäuflichen Priesterturnern erscheint das der *δαυμόνων* Ἀρείσιος τοῦ Ἰμβραστ, Ἐπείου τοῦ Ἀρείσιος, also Vater und Sohn. Laumonier handelt ebd. S. 366 ff. über den Gebrauch des Wortes *δαυμόνων*, um einen Verstorbenen zu bezeichnen.

dafür sollten drei Epimenioi gewählt werden.¹ Auf Kos stiftete Diomedon einen Familienverein für den nach dem Stifter benannten Herakles Diomedonteios; seine Nachkommen sollten Epimenioi wählen und dem Herakles, dem Dionysos, der Aphrodite und anderen Göttern, deren Namen verschwunden sind, opfern; die Standbilder des Diomedon und anderer im Temenos sollten bekränzt werden; Priester sollte jeweils der Älteste der Nachkommen sein.² Noch ausführlicher ist das Testament der Epikteta.³ Der von ihr gestiftete Geschlechtsverein soll in dem von ihr erbauten Museion sich versammeln; daneben wird ein Heroentemenos erwähnt; der Sohn ihrer Tochter und nach diesem der Älteste aus ihrer Nachkommenschaft soll Priester der Musen und Heroen sein, drei Epimenioi sollen ernannt werden; am 19. soll der Verein den Musen opfern, am 20. den Heroen Phoinix (ihrem Gatten) und Epikteta, am 21. den Heroen Kratesilochos und Andragoras, ihren verstorbenen Söhnen; den Musen und diesen Heroen wird auch beim Mahl gespendet;⁴ für die Opfer werden von dem Verein genaue Vorschriften gegeben. In der frühen Kaiserzeit findet sich auch ein Beispiel dafür, daß ein Heroenkult vom Volk beschlossen wurde und ein Verein daran beteiligt war.⁵

Diese Stiftungen verbreiten etwas Licht über zwei für die hellenistische Zeit charakteristische Vorgänge, den Herrscherkult und die Heroisierung Verstorbener. Der Unterschied, ob man für einen Menschen oder ihm selbst opferte, konnte leicht verwischt werden, wenn, wie in den Stiftungen des Attalos II. und Eumenes II., die Opfer zwar dem Apollon, der Artemis und der Leto dargebracht, die Feiern aber Attaleia bzw. Eumeneia genannt wurden oder das von Pythokles auf Kos dem Zeus Soter und der Athena gestiftete Fest Pythokleia hieß (S. 61). Sehr bezeichnend für diesen Vorgang sind die dem Attalos III. erwiesenen Ehren, für welche auf die Ausführungen unten S. 164 f. verwiesen sei. Ähnlich ist das Verhältnis bei der Stiftung des Alkesippos (S. 108). Wenn wie in Kalauria das Opfer zwar Göttern, aber auf einem Altar neben den Standbildern der Stifter dargebracht wurde, lag eine Verwechslung sehr nahe.

Der alte Totenkult, der am Grab seine Stätte hatte, war offenbar geschwächt und genügte nicht mehr. Götter und Heroen wurden schon in alter Zeit nicht streng auseinandergehalten, vielen Heroen brachte man als Göttern Opfer dar; die Verbundenheit der Heroen mit ihrem Grab war gelöst, da ihre Heiligtümer oft keine Gräber waren.⁶ Die Formen des Totenkults dagegen waren von denen des Götterkults scharf geschieden. Bei seinem Schwinden wurde dieser Unterschied zwar nicht vergessen, wohl aber dadurch verwischt, daß man die Toten zu Heroen erhob (s. S. 130) und den

¹ SIG.³ 1044 = Laum 117. Vgl. P. Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs*, Mémoires acad. inscr. XLII, 1918, S. 152 ff.

² SIG.³ 1106 = Laum 45; neu herausgegeben und besprochen von Herzog, Heil. Ges. 10.

³ IG. XII: 3, 330 = LS. 129 (unvollständig) = Laum 43, Thera, neuere Literatur siehe IG. XII Suppl. S. 85. P. Boyancé, *Le culte des Muses*, Bibl. éc. franç. 141, 1937, S. 330 ff.

⁴ ἐπίχους, Deutung des Wortes bei Boyancé a. a. O. S. 340 f.; L. Robert, BCH. LVIII, 1934, S. 93 ff.

⁵ IGRom. IV 1276, ὁ δῆμος τὸ Ξενώνηρον καὶ τὴν ἑντομήν (das Opfer) καθιέρωσεν Γαίῳ Ἰουλίῳ Ἀπολλωνίδου υἱῷ Ξένωνι, ἡρώι, εὐεργέτῃ κατεσκεύασαν οἱ Ἰουλιασταί, Thyateira, augusteische Zeit.

⁶ Siehe hierüber jetzt Nock, *The Cult of Heroes*, HThR. XXXVII, 1944, S. 141 ff.

Göttern zugesellte. So kam die Heroisierung der Apotheose nahe,¹ und der Kult der heroisierten Toten konnte die Formen des Götterkults annehmen; ihr Kult wurde mit dem der Götter vereint.²

Es ist lehrreich, mit diesen Stiftungen der hellenistischen Zeit die älteste bekannte Stiftung zu vergleichen, die des Nikias.³ Aus dem Ertrag eines Grundstücks sollten damals die Delier Opfer darbringen und dabei viel Gutes für Nikias von den Göttern erfliehen. Hier vernehmen wir die Stimme alter schlichter Frömmigkeit, die einem Schmause nicht abhold, aber sich der Erhabenheit der Götter über die Menschen bewußt war, ein Unterschied, der in der hellenistischen Zeit verwischt wurde.

Vereine und Klubs hat es immer gegeben. Schon die Orgeonen⁴ waren eine Art Kultvereine gewesen (Bd. I S. 672), die Blütezeit des Vereinswesens aber war die hellenistische Zeit.⁵ Seitdem die Bande des Geschlechtes sich gelockert hatten und viele ihrer Heimat fern in anderen Städten lebten, entsprachen die Vereine dem Trieb nach Geselligkeit und gaben denjenigen, die nicht zu den leitenden Klassen gehörten, Gelegenheit, ihren sozialen Ehrgeiz zu befriedigen, wobei auch manche aus jenen oberen Schichten sich ihnen anschlossen. In den Vereinen fanden sich Leute mit gemeinsamen Interessen zusammen, die Verehrer einer Gottheit, Schauspieler, Kaufleute, Schulkameraden, die noch in späteren Jahren die Verbindung untereinander pflegten. Die meisten Vereine treten gern als Kultvereine auf und nennen sich nach irgendeinem Gott; das ist aber sehr oft nur die äußere Einkleidung eines anders gearteten Zweckes. Andererseits konnten auch Vereine das Mittel werden, um einen Kult zu pflegen, an den man besondere Anhänglichkeit hatte, zumal wenn er sonst keine Stätte besaß;⁶ daß dies besonders den fremden Kulturen zustatten kam, ist oft hervorgehoben worden. Die Thiasotendekrete in Athen beginnen kurz vor dem J. 300; die Mitglieder waren wahrscheinlich nicht athenische Bürger, da solche in den Inschriften erst um das J. 200 erscheinen.⁷ Bezeichnend ist, daß außerhalb Athens die meisten Vereine sich an den großen Handelsplätzen Delos und Rhodos⁸ finden. Im 3. Jahrhundert spielt bei den Vereinen die Herrscherverehrung noch keine Rolle. Das erste Beispiel ist der von dem dionysischen Techniten Kraton gestiftete Verein der Attalisten.⁹

¹ Cic., ad. Att. XII 36, nennt die Ehren, die er seiner Tochter zu widmen beabsichtigt, ἀποθέωσις und beruft sich dafür, XII 18, auf gewisse Schriftsteller (sicher wohl griechisch), die er liest.

² Boyancé a. a. O. S. 291 f.; vgl. S. 331 f.

³ Plut., Nik. 3, wohl im J. 426.

⁴ Es besteht ein Unterschied zwischen den Kultvereinen der Orgeones und denen der Thiasoten; die Orgeonen sind ein kleiner Kreis gut situierter attischer Bürger mit einziger Ausnahme der Orgeonen der Göttermutter im Peiraieus (unten S. 114). Siehe die eingehende Untersuchung von W. S. Ferguson, *The Attic Orgeones*, HThR. XXXVII, 1944, S. 61 ff.

⁵ E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen*, Preisschriften der Jablonowskischen Gesellschaft Leipzig XXXIV, 1896; F.

Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, ebd. XXXVIII, 1909; die S. 548 ff. angehängten ausführlichen Listen sind sehr nützlich; später hinzugekommenes Material verändert das Bild nicht.

⁶ Die συγγένεια (Πορροῦνου), die das Heiligtum des Gottes Sinyri nahe Mylasa besaß, war eine Unterabteilung einer Phyle wie gewöhnlich in Karien. Verweise siehe oben S. 77 A. 1.

⁷ S. Dow, *The Egyptian Cults in Athen*, HThR. XXX, 1937, S. 197.

⁸ Neue Inschriften und ein Verzeichnis aller bezeugten rhodischen Vereine, G. Caratelli, *Per la storia delle associazioni in Rodi antica*, *Annuario della scuola archeol. in Atene* N. S. I – II, 1942, S. 147 ff.

⁹ OGI. 326; Poland, *Vereinswesen* S. 231.

Ein Überblick über die von den Vereinen verehrten Götter ist sehr belehrend.¹ Zeus ohne Beinamen findet sich kaum, es gibt keine *Διασται*; auch mit Beinamen erscheint er verhältnismäßig selten. Hephaistos fehlt; es gab noch keine festen Handwerkervereine. Athena kommt dagegen vor, noch häufiger aber Apollon, der natürliche Schutzpatron der Vereine, die sich mit den musischen Künsten befaßten. Wenn Artemis selten erscheint, so deshalb, weil ihr Kult seinen Rückhalt noch auf dem Lande hatte. Daß Aphrodite zu den von den Vereinen am eifrigsten gefeierten Göttern gehört, beruht nicht so sehr darauf, daß sich unter ihrem Namen zuweilen eine orientalische Göttin verbirgt, sondern eher darauf, daß gerade sie für eine fröhliche Festfeier vorzüglich paßte; der Name Aphrodisia ist ja auf jedes fröhliche Fest übergegangen, das man nach einer glücklich verlaufenen Angelegenheit feierte.² Hermes begegnet häufig, weil er der Gott der Gymnasien und der Kaufleute war. Poseidon, der Gott der Seefahrer, erscheint besonders auf Rhodos. Daß die Zahl der nach Demeter benannten Vereine auffallend gering ist, nimmt nicht wunder, denn ihr Kult war ein ausgesprochener Frauenkult. Kein Gott aber beherrschte das griechische Vereinsleben in gleichem Maße wie Dionysos, besonders in der nachchristlichen Zeit, als die mystischen Neigungen erstarkten; in älterer Zeit wird seine Verehrung mit denselben Neigungen, die bezüglich Aphrodite bemerkt wurden, zusammenhängen, obgleich auch damals der Mystizismus nicht fehlte. Selbstverständlich ist er der Gott der großen Vereine der dionysischen Techniten. Herakles, der in den Gymnasien verehrt wurde, tritt früh in Attika auf, wo sein Kult seit alters beliebt war; auf Delos deckt sein Name den tyrischen Gott. Die Dioskuren kommen selten vor, die Musen öfter³ in für sie geeigneten Vereinen. Andere Götter finden sich nur vereinzelt, so Asklepios, der als Heilgott für das Vereinsleben doch wenig passend war, und ebensowenig die Heroen, abgesehen von den Seelgerätstiftungen. Oft wurden mehrere Götter vereint, was auf Rhodos weite Kreise zog.⁴ Die fremden Götter werden im folgenden Abschnitt behandelt werden.

Abgesehen von der Verbreitung der fremden Götter und, obgleich in hellenistischer Zeit noch in geringem Ausmaß, der mystischen Kulte, besonders des Dionysoskultes, kann den Vereinen keine große Bedeutung für das religiöse Leben beigemessen werden. In der nachchristlichen Zeit ändern die Vereine ihren Charakter in einer wohl zu beachtenden Weise. Kultvereine werden selten, blühen vor allem in den Randgebieten, z. B. am

¹ Ebd. S. 177 ff.

² Nilsson, Gr. Feste S. 374. Nur einmal trägt ein Kultverein der Aphrodite die Bezeichnung Orgeonen, und zwar in der athenischen Inschrift aus der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., die Peek und Kyparissis, Ath. Mitt. LXVI, 1941, S. 228, herausgegeben haben.

³ Vgl. noch Boyancé a. a. O.

⁴ Z. B. IG. XII: 1, 162 = SIG.³ 1114 (2. Jahrhundert), Σωτηριαστῶν Ἀσκληπισταῶν Ποσειδωνιαστῶν Ἡρακλεισταῶν Ἀφροδισιαστῶν Ἑρμιασταῶν Ματρὸς θεῶν κοινόν. Der Geehrte war auch Mitglied der Ἀλτα-

σταῶν Ἀθανιαστῶν Ἑρμιασταῶν Ἀριστιδεῶν, der Διοσωτηριασταῶν Σαραπιασταῶν, der Σαραπιασταῶν und der Μηλιαστῶν Ἀφροδισιαστῶν. Dies gibt einen Einblick in die Auswüchse des Vereinswesens. Oft werden die Vereine dort mit dem Namen des Stifters oder des Leiters bezeichnet, so auch hier und z. B. IG. XII: 1, 937, τὸ κοινὸν τῷ Διονυσιαστῶν Ἀθανιαστῶν Διοσκαταβυριαστῶν Εὐφρανορίων τῶν σὺν Ἀθηναίῳ Κνιδίῳ. Viele Vereine waren offenbar ziemlich ephemerer Art und dauerten so lange, als ein gewisser Mann seinem Verein sein Interesse und seine Kräfte widmete.

Schwarzen Meer und im inneren Kleinasien, und sind besonders den mystischen Kulturen gewidmet. Die Jugendvereine und die der dionysischen Techniten, zu denen diejenigen der Berufssportler hinzutreten, leben kräftig fort. Händler- und Handwerkervereine werden zu Organisationen dieser Berufe. Vereine der Ratsherren treten mit der erstarkenden Standesaufteilung hervor. Die Römerherrschaft hatte auch auf diesem Gebiete ihre Hand auf die freie Betätigung der Menschen gelegt.

10. Die fremden Kulte in den altgriechischen Ländern. Die Einwanderung fremder Götter in Griechenland hatte nie aufgehört. Wenn sie in Athen besonders stark war, so daß Strabon sagen konnte, die Athener seien stets sowohl in anderem wie gegen die Götter so gastfreundlich gewesen und hätten so viele fremde Kulte aufgenommen, daß die Komödie dies zur Zielscheibe ihres Spottes gemacht habe,¹ dann beruht dies darauf, daß Athen einen lebhaften Verkehr hatte, der nach der Stadt viele Fremde führte, die ihre Kulte mitbrachten und bekannt machten. Die natürliche Folge der griechischen Weltherrschaft war eine unerhörte Steigerung des Verkehrs mit dem Osten und als Begleiterscheinung ein Wachsen des Zustromes fremder Kulte, die das frühere Eindringen bei weitem übertraf. Selbstverständlich ist, daß die Invasion an den großen Handelsplätzen, Athen, dessen Bedeutung jedoch in der hellenistischen Zeit abnahm, Delos und Rhodos, die jetzt mächtig aufblühten, am stärksten war; ihnen am nächsten stehen die Inseln und die kleinasiatischen Küstenstädte, die auch gute Verkehrsmöglichkeiten hatten und zeitweilig unter ptolemäischer Herrschaft oder wenigstens Beeinflussung standen. Man hat gemeint, daß die Ptolemäer bewußt religiöse Propaganda, besonders für den von ihnen geschaffenen Gott Sarapis, getrieben hätten, was Roussel für Delos, wie es scheint mit Recht, bestreitet. Der indirekte Einfluß infolge der lebhaften Verbindungen mit Ägypten, durch Kaufleute, Soldaten, Bürger u. a., die, nachdem sie in Ägypten gedient und gelebt hatten, in die Heimat zurückkehrten, sowie der Wunsch, sich den Ptolemäern gefällig zu zeigen, lassen die große Verbreitung gerade der ägyptischen Götter ohne weiteres verstehen. Das Festland wurde sowohl seiner geographischen wie seiner politischen Lage wegen nicht so stark von dem Eindringen der fremden Kulte² berührt. Jene drei Städte, Athen, Delos, Rhodos mögen hier zunächst eingehender behandelt werden, da sie eine Sonderstellung einnehmen.

¹ Strab. X p. 471; siehe Bd. I S. 787 ff.; hinzuzufügen meinen S. 64 A. 2 zitierten Aufsatz über Bendis in Athen.

² Die ägyptischen Kulte sind gut bearbeitet, A. Rusch, *De Serapide et Iside in Graecia cultis*, Diss. Berlin 1906, und besonders Th. A. Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks*, 330 – 30 B. C., *The University of Missouri Studies* X: 1, 1935, eine kurze und bündige Arbeit, welche die älteren zusammenfaßt und u. a. eine nützliche Statistik beifügt; gegen seine geschichtlichen Schlüsse werden Bedenken erhoben von H. Henne, *Rev. philol.*

XXXVII, 1935, S. 481 ff.; S. Dow, *The Egyptian Cults in Athens*, *HThR.* XXX, 1937, S. 183 ff. Die ausgezeichnete These von P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du III^e au I^{er} siècle av. J.-C.*, Nancy 1916 (*Thèse Paris* 1917). Ders., *Délos, colonie athénienne*, *Bibl. éc. franç.* Bd. III, 1916, skizziert sehr kurz die Geschichte der ägyptischen Kulte, behandelt die syrischen ausführlicher, S. 252 ff. Von den Artikeln in *RL* und *PW* ist nur derjenige Drexlers über Isis für den hier verfolgten Zweck wertvoll. Weitere Literatur findet sich in den angeführten Schriften.

Ammon war längst in Griechenland bekannt (Bd. I S. 783 f.); in Athen war sein Kult noch vor dem J. 371/70 öffentlich geworden, in Oropos wird ein Tempel im J. 333/32 erwähnt.¹ Er nahm aber einen bescheidenen Platz ein; im Peiraieus begegnet im J. 262/61 ein Thiasos für ihn, vielleicht von Einwanderern begründet.² Den in Athen oder wahrscheinlicher im Peiraieus wohnenden Ägyptern war die Erlaubnis, ein Grundstück zu erwerben und ein Heiligtum der Isis zu gründen, vor dem J. 333/32 gegeben worden, in welchem dieselbe Erlaubnis Kaufleuten aus Kition zwecks Errichtung eines Heiligtums der Aphrodite (Urania) erteilt wurde.³ Schon der im J. 291 verstorbene Menandros hat den Sarapis *σεμνός θεός* genannt;⁴ am Ende des 3. Jahrhunderts, wahrscheinlich im J. 215/14, erscheint dann ein Verein der Sarapiasten und ein paar Jahrzehnte später begegnen Sarapis und Isis nebst einem dritten Gott, dessen Name verschwunden ist, wohl aber Anubis war, in einer Weihung.⁵ Jedenfalls erscheint in einer ein Jahrhundert jüngeren Weihung Anubis neben Isis, Sarapis und Harpokrates.⁶ Isis kommt gegen Ende des 2. Jahrhunderts auf athenischen Münzen vor, das Heiligtum des Sarapis wird von Pausanias erwähnt.⁷

Übrigens ist es ein Anzeichen der Popularität der ägyptischen Götter, daß die mittlere Komödie schon vor der hellenistischen Zeit besonders gegen sie ankämpfte.⁸

Adonis, der längst bekannt war, hatte jetzt einen Thiasos, der eine Prozession veranstaltete,⁹ und die Große Mutter, die seit alters verehrt, aber der griechischen Mutter angeglichen worden war (Bd. I S. 687 f.), zog jetzt wieder mit ihren heimischen Kultformen ein, von Kultvereinen getragen. Auf den alten Kult bezieht sich eine von den *συλλογεῖς τοῦ δήμου* für Euthyklitos aufgestellte Weihung im J. 324/23.¹⁰ Im 3. Jahrhundert hatte sie im Peiraieus Thiasoten und Orgeonen, die einen Tempel unterhielten, eine Kline für die Attideia bereiteten und Silberschmuck für die Frauen, welche für die Göttin bettelten, beschafften.¹¹ Eine Weihung an Agdistis und Attis stammt schon aus der Wende des 4. zum 3. Jahrhundert.¹² Auch hatte die Göttin ein Heiligtum in Rhamnus.¹³ In Eleusis begegnet am Ende des 2. Jahrhunderts eine Erzpriesterin der Mutter.¹⁴ Die Epheben stifteten einen Beitrag zu der Schale, die ihr von seiten des Volkes geweiht wurde.¹⁵ Der letzterwähnte Kult war wohl der alte. Noch zu erwähnen ist der karische Zeus Labrandeus,

¹ IG. II² 1428, add. T: 2 S. 806 ff. Z. 73 f.; bzw. Dow a. a. O. S. 184; bzw. IG. VII 3499 = SIG.³ 281 Z. 15.

² IG. II² 1282; Brady a. a. O. S. 20.

³ IG. II² 337 = SIG.³ 280 = LS. 30; der Stein ist im Peiraieus gefunden.

⁴ Oxyrh. Pap. XV, 1922, 1803 Z. 8 f.

⁵ Dow a. a. O. S. 208.

⁶ IG. II² 1292 bzw. 4692; Dow a. a. O. S. 188 ff.

⁷ Paus. I 18, 4.

⁸ So ausführlich Anaxandrides, fr. 39 Kock (II S. 150) und Timokles, fr. 1 Kock (II S. 451).

⁹ IG. II² 1261 aus dem J. 302/01.

¹⁰ Ebd. 1257.

¹¹ Ebd. Thiasoten 1273; Orgeonen, Ehrendekrete für Priesterinnen 1314, 1315, 1316, 1327–29; neben ihr die syrische Aphrodite, Poland, Vereinswesen S. 9 f.; vgl. unten S. 615. Siehe W. S. Ferguson, *The Attic Orgeones*, HThR. XXXVII, 1944, S. 107 ff. und S. 137 ff.

¹² Ebd. 4671 mit Relief.

¹³ Die Zeitschrift *Ἑλληνικά* I, 1928, S. 233 ff. P. Roussel, *Un sanctuaire d'Agdistis à Rhamnonte*, Rev. ét. anc. XXXII, 1930, S. 5 ff.

¹⁴ IG. II² 3646, Weihungen 4703, 4714 aus dem Peiraieus und 4710 aus Liopesi.

¹⁵ Ebd. 1006 Z. 23 f. aus dem J. 122/21; 1009 Z. 37.

der im Peiraieus einen Thiasos und Tempel besaß.¹ Der Kult des kleinasiatischen Gottes Men Tyrannos, der ein ausgesprochener Sklavenkult war, tritt früh unter den Bergwerksarbeitern bei Sunion auf;² aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. stammt ein von einem Mithradates und seiner Frau geweihtes Relief aus Thorikos³ (Taf. 2, 1), später ist ein Relief, das Men zwischen Pan und einer Nymphe darstellt (Taf. 2, 2) sowie die Inschrift eines Dionysios und seiner Frau Babylia aus dem Peiraieus, welche die Stiftung eines Heiligtums erwähnt.⁴ Auf Delos sind zwei Weihungen an ihn im Serapeum gefunden.⁵

Delos war schon vor der athenischen Besitzergreifung im J. 166 kaum ein Gemeinwesen im gewöhnlichen Sinne und nach dieser noch weniger, sondern ein großer Handelsplatz, wo Leute aus den verschiedensten Ländern zusammenströmten. Sie drückten ihm ihr Gepräge auf und bestimmten auch die religiösen Erscheinungen, die hier, trotz der Vorherrschaft des Apollon, bunter als irgendwo waren. Was die fremden Kulte betrifft, so seien ihre Hauptzüge nach den vorzüglichen Arbeiten Roussels kurz rekapituliert.

Von der Einführung des Sarapiskultes berichtet eine wichtige Inschrift.⁶ Der Sproß eines ägyptischen Priestergeschlechtes, Apollonios, war mit seinem Gott von Memphis nach Delos gekommen, sein Sohn und sein Enkel übernahmen das Priestertum und verehrten den Gott nach ägyptischem Brauch in ihrer Wohnung. Im Traum erhielt der Enkel die Weisung des Gottes, einen Tempel zu erbauen, was in sechs Monaten geschah – es ist das recht ärmliche Sarapeion A aus der Zeit um 220 –; ein Prozeß, der deswegen gegen ihn angestrengt wurde, nahm durch den Beistand des Gottes einen glücklichen Ausgang. Nach der Besitzergreifung schlossen die athenischen Behörden dieses Heiligtum. Dem Priester gelang es zwar, den römischen Senat zum Eingreifen zu seinen Gunsten zu veranlassen,⁷ aber die Blüte der Kultstätte war vorüber.

Außer diesem gab es noch zwei Sarapisheiligtümer; alle drei liegen nahe beieinander im Tale des Inopos am Fuße des Kynthos. Das zweite, B, ist ebenfalls recht bescheiden und jünger als A. Die hier geübten Kulte waren privat, die Verehrer werden *θεραπευταί* genannt; u. a. sind drei Vereine bekannt, *κοινὸν τῶν θεραπευτῶν*, *κοινὸν τῶν μελανφόρων*, *θίασος τῶν Σαραπιαστῶν*. Beide Heiligtümer enthalten neben anderen Baulichkeiten einen Saal, wo Mahle abgehalten wurden, und zahlreiche Weihungen an verschiedene Götter. Das dritte Sarapeion, C, ist viel größer und stattlicher; es existierte schon vor der athenischen Besitzergreifung, war zu ungewisser Zeit staatlich ge-

¹ Ebd. 1271 aus dem J. 298/97.

² IG. II² 2937 (ohne Namen des Gottes) und 2940.

³ Ebd. 4684, abgebildet RL. II S. 2731 Abb. 9.

⁴ Ebd. 4685.

⁵ IG. XI: 4, 1291 im Serapeum C, 1292 im Serapeum B. Ferner ein Altar auf Thasos, IG. XII: 8, 587; Meniasten auf Rhodos, IG. XII: 1, 917 = SGDI. 4233; ebd. 162 bzw. 3843 = SIG. 1114. Vollgraff, *Le péan delphique à Dionysos*,

BCH. XLIX, 1925, S. 118, will auf Ergänzungen gestützt zeigen, daß die Einführung des Gottes Men in Delphi bezeugt sei, was sehr unwahrscheinlich ist.

⁶ IG. XI: 4, 1299; auch abgedruckt und behandelt von O. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*, 1919. Die Inschriften zum Kult der ägyptischen Götter, IG. XI: 4, 1215–72; Weihungen Inscriptions de Délos, 2037–2219.

⁷ Inscriptions de Délos, 1510.

worden und erscheint um 180 unter der Verwaltung der Hieropoien, welche ein Sarapeion und ein Iseion erwähnen. Im J. 156/55 und später werden daneben ein Tempel des Anubis, das Pastophorion, eine untere Stoa, eine Exedra und ein Dromos genannt; es sind das verschiedene Baulichkeiten des Sarapeion C. Dieses enthielt eine große Menge von Weihungen, auch solche des athenischen Volkes und einiger Römer. Der Priester des Sarapis wechselte jährlich; vor dem J. 166 war er ein Delier, nach diesem Jahre wurde er von den Athenern aus angesehenen Familien erwählt. Gegen Ende des Jahrhunderts werden auch ein Kliduchos und eine jährlich wechselnde Kanephore, die aus guter Familie stammen, erwähnt, daneben ein Zakoros und ein Traumdeuter, die bei den Weihungen behilflich waren.¹ Wenn auch in der Zeit des Freistaates der Verein der Therapeuten u. a.² erscheint, so ist doch der Unterschied seines Kultes gegenüber jenem, der in der Familie des aus Ägypten stammenden Apollonios geübt wurde, bemerkenswert; besonders in der athenischen Zeit hat er sich griechischen Gewohnheiten anpassen müssen. Die Priester waren Staatsbeamte und bekleideten nach dem Priestertum des Sarapis Priesterämter des Apollon, der Artemis, der Dioskuren. Sie brauchen keine besondere Anhänglichkeit an die ägyptische Religion gehabt zu haben, eine Erscheinung, die sich auch sonst bei der offiziellen Rezeption eines fremden Kultes zeigt. Man darf vielleicht annehmen, daß der umständliche Gottesdienst, den die ägyptischen Götter verlangten, von Berufeneren ausgeführt wurde, wie wir das in Priene sehen.³ Die Verehrer, die sich zu Vereinen zusammenschlossen, bewahrten ihre Anhänglichkeit, die den Bestand und die Verbreitung des Kultes sicherte; so tragen die *μελανηφόροι* ihren Namen nach einem ägyptischen Kultbrauch. Die ägyptischen Kulte wurden von der großen Verwüstung im J. 88 in Mitleidenschaft gezogen; eine nachlässige Restaurierung des Sarapeion A zeigt, daß sie noch eine Zeitlang ein kümmerliches Nachleben fristeten; vielleicht, aber nicht sicher gehören einige Weihungen dieser späteren Zeit an. Schließlich ist zu bemerken, daß Sarapis, der mitunter *ὁ ἐν Κανώπῳ* genannt wird, durchaus den ersten Platz einnahm; zu ihm treten in den Weihungen oft Isis und Anubis, seltener Harpokrates oder auch andere fremde Götter.

Wann die Syrische Göttin einzog, ist unbekannt; Syrer werden lange vor dem J. 128/27, als Achaios aus Hierapolis-Bambyke seinen väterlichen Göttern, Hadad und Atargatis, als ihr Priester einen Tempel, einen *οἶκος* und Altäre weihte,⁴ nach Delos gekommen sein. Der Epimelet von Delos stiftete im J. 110/09 Tempel und Pronaos.⁵ Ein dritter Tempel wurde zu ungewisser Zeit unter dem Priestertum des Seleukos aus Hierapolis gestiftet.⁶ Der Kult wurde in der üblichen Form eines Vereines geübt, der schon früher bestanden haben mag, obgleich die *θεραπευταί* erst später erwähnt werden. Daß die jährlich wechselnden Priester stets, die Weihenden häufig aus Hierapolis stammen, liegt daran, daß gerade der Kult dieser Stadt, die übrigens den Achaios bekränzte, eingeführt wurde; auch andere Syrer, Römer und

¹ Ebd. 2105, 2196; es wird sogar nach dem Priester datiert, 2120, 2105.

² IG. XII: 4, 1215–26.

³ Inschr. von Priene 195; siehe u. S. 120.

⁴ Inscriptions de Délos, 2226.

⁵ Ebd. 2221.

⁶ Ebd. 2247.

Athener erscheinen unter den Weihenden. Der Tempel lag neben dem Sarapeion C. Der Kult wurde offiziell rezipiert, wahrscheinlich vor dem J. 118/17, in dem ein Priester den Tempel und die Statue der Hagne Aphrodite für das Wohl des athenischen und des römischen Volkes und der Therapeuten weihte;¹ seitdem sind die Priester Athener. Kurz darauf setzte eine beträchtliche Ausschmückung des Heiligtums ein, zu der zahlreiche Beiträge auch von kleinen Leuten gestiftet wurden. Der bemerkenswerteste Bau ist das im J. 108/07 gestiftete Theater, eine Anlage, wie sie gerade den syrischen Heiligtümern eigentümlich ist (siehe S. 613). Hinter Atargatis tritt Hadad zurück; sie wird Ἀγνή θεός, selten Σურία θεός, Ἀγνή Ἀφροδίτη Ἀτάργατις genannt, der athenische Priester heißt ἱερεὺς Ἀγνῆς Ἀφροδίτης. Zu diesen beiden wird einige Male Asklepios, d. h. Eschmun, hinzugefügt. Unter dem Kultpersonal finden sich neben dem Priester ein Kliduchos, eine Kanephore u. a.²

Weitere syrische Götter, die nach Delos kamen, waren Herakles-Melkart aus Tyros und ein unbekannter, Poseidon genannter Gott aus Berytos, die von den Kaufmannsgilden der Herakleisten und Poseidoniasten verehrt wurden. Die Göttermutter ist für das 3. Jahrhundert bezeugt,³ das Metroon diente wie in Athen als Archiv;⁴ es wird also der athenische Kult sein. Auch die Italiker brachten ihre heimischen Kulte mit, besonders die Compitalien, die von den Kompitaliasten gefeiert wurden; religiöse Bedeutung hatten diese Begehungen kaum.⁵ Zerstreute Weihungen an orientalische Götter gelten vor dem J. 166 Helios und Men,⁶ nach diesem Jahre Zeus Sabazios,⁷ Astarte Palaistine, Zeus Hypsistos, Zeus Megistos, Herakles aus Iamnia (Melkart) und Hauronas, Ἀρτεμις Ἀγία;⁸ auch einige bilingue⁹ sowie angeblich jüdische Weihungen hat man gefunden.¹⁰ Sie zeigen, wie stark Delos von Semiten besucht war. Nirgends empfindet man das bunte Völkergemisch der Zeit so lebhaft wie hier.

Die dritte große Handelsstadt, Rhodos, war im Gegensatz zu Delos ein Staat mit beträchtlicher politischer Macht, nicht mit Unrecht der letzte große griechische Freistaat genannt. Ihre lebhaften Beziehungen zu Ägypten öffneten den ägyptischen Göttern den Weg. Die auf Rhodos gefundene Statue eines in ägyptische Tracht gekleideten Priesters, die eine demotische Weihung an Osiris-Hapi und Isis trägt, gehört wahrscheinlich der frühhellenistischen Zeit an;¹¹ rhodische Münzen aus der Zeit 166–88 zeigen die Kopfracht der Isis und seit dem J. 43 den Modius des Sarapis. Anlässlich der Belagerung durch Mithradates im J. 88 wird ein Tempel der Isis erwähnt; die Göttin selbst sollte Feuer auf die Belagerungsmaschinen geworfen haben.¹² Vereine

¹ Ebd. 2227.

² Ebd. 2220–2304; Roussel, Delos S. 252 ff.

³ IG. XI: 4, 1293.

⁴ Roussel, Delos S. 45.

⁵ M. Bulard, La religion domestique dans la colonie italienne de Delos, Bibl. éc. franç. 131, 1926.

⁶ IG. XI: 4, 1288, 1291, 1292.

⁷ Inscriptions de Delos 2417.

⁸ Ebd. 2305–08, 2068.

⁹ Sin aus Alam, ebd. 2319; Oddos, Gott der Minäer, 2320; Helios von dem Araber Chauara, 2321; Eschmun (?), 2322.

¹⁰ Ebd. 2328–33.

¹¹ W. Spiegelberg, Die demotische Inschrift auf der Statue von Rhodos, Ztschr. f. Ägyptische Sprache L, 1912, S. 24 ff.; der Weihende ist nach ihm ein Rebell, der in den Jahren 169/64 im Delta auftrat, Diod. XXXI 15 a.

¹² Appian, Mithrad. 27.

von Sarapiasten und Isiasten begegnen in den Inschriften. Auch Priester des Sarapis und der Isis werden genannt.¹ In Lindos wurde der Kult des Sarapis um das J. 242 eingeführt, hatte damals aber noch keine feste Form erhalten.² Gemeinsamer Kult des Sarapis und der Isis erscheint bereits vor dem J. 170;³ Isis wird nur zweimal genannt, den Priester des Sarapis treffen wir dagegen schon um das J. 182⁴ und seit dem J. 148 ziemlich regelmäßig unter den συνιερεῖς, welche Statuen der Priester der Athena Lindia aufstellten. Andere Inschriften, auch Weihungen, fehlen, weil der Tempel noch nicht gefunden ist; vielleicht gab es deren zwei, denn es wird ein Priester des Sarapis ἐν τῷ ἵσται genannt.⁵ Der Kult war also in Lindos schon recht früh offiziell rezipiert worden, ebenso in Kameiros, wo der Priester des Sarapis in den gemeinsamen Weihungen der Damiurgen, der Hieropoien und Priester erscheint; dort gab es auch Sarapiasten.⁶

Auf die große Verbreitung der ägyptischen Kulte über die Inseln des Ägäischen Meeres kann nicht im einzelnen eingegangen werden; nur die Plätze, wo sie sich finden, seien aufgezählt.⁷ Da besonders die offizielle Aufnahme im Zusammenhang mit dem ptolemäischen Protektorat erfolgt sein wird, obgleich die Verbreitung durch dessen Aufhören keine Einbuße erlitt, sei vermerkt, daß dieses um das J. 286 errichtet wurde, daß aber nach der Seeschlacht bei Kos um das Jahr 256 einige Inseln und nach der Schlacht bei Andros im J. 246 die meisten Eilande abfielen; ein Vierteljahrhundert später hat der ägyptische Einfluß ganz aufgehört. Gewöhnlich begegnet Sarapis allein, bisweilen tritt Isis hinzu. Nun das Verzeichnis: Auf Thera, wo eine ägyptische Garnison lag, Weihungen des Artemidoros und des Soldatenvereines der Basilisten; in Chersonnesos auf Kreta ein von einem Parier dem Sarapis im 2. Jahrhundert geweihtes Thymiaterion.⁸ Weiter sind zu nennen Anaphe (Priester, Isis), Kos, Astypalaia (Tempel, Statue der Isis), Samos, Tenos, Aigiale (Isis) und Minoa auf Amorgos (Bekränzung im Tempel des Sarapis bei den Sarapieien), Syme (Isis), Chalke, Iulis auf Keos (Sarapiasten, die einen Wohltäter an den Isideia bekränzen), Naxos (Sarapieia im Artamisios gefeiert),⁹ Chios,¹⁰ Methymna (Sarapiasten und Sarapieia), Thasos. Der Kult drang auch nach Thrakien, Amphipolis und Panion; Polybios erwähnt ein Sarapeion an dem thrakischen Ufer des Bosporos. Nach Dionysopolis nahe Odessa war die Verehrung des Sarapis wohl von Milet verpflanzt worden.¹¹ In Thessalonike erhielt der Gott einen Tempel in oder vor der Regierung Philipps V.; sein Kult blühte dort noch in der Kaiserzeit.¹²

¹ IG. XII: 1, 8 bzw. 786 Z. 12.

² Lindos II 102 Z. 7 f., ἐπὶ τῶν θεραπειῶν τῶν ἱερῶν τοῦ Σαράπιος.

³ Ebd. 193, vgl. 185; IG. XII: 1, 786 Z. 12.

⁴ Lindos II 167; im übrigen siehe das Register.

⁵ Ebd. 197 d aus dem J. 82.

⁶ Ebd. 673, 674; Clara Rhodos VI/VII, 1932/33, S. 391 ff. Nr. 20, 38–42, 44, seit der Mitte des 3. Jahrhunderts.

⁷ Für die Belege siehe Rusch und Brady a. a. O., besonders das Verzeichnis bei Brady S. 45 f.

⁸ Inscr. creticae I: VII, 3.

⁹ IG. XII: 5, 38.

¹⁰ Delt arch. XI, 1928, παράρτημα, S. 27 Nr. 10.

¹¹ SIG.³ 762, um 48 v. Chr.

¹² Brief dieses Königs mit Verbot, das Eigentum des Gottes einschließlich der Weihgeschenke zu entwenden oder zu verpfänden, und der Vorschrift, daß die Opferstücke nur von den Epistaten und Richtern geöffnet werden dürfen, Σ. Πελεκίδης, Ἀπὸ τῆν πολιτεία καὶ τὴν κοινωνία τῆς ἀρχαίας Θεσσαλονίκης, Thessalonike 1934, S. 6. Fragment des Isishymnus ebd. S. 5,

Im Vergleich zu dieser großen Verbreitung der ägyptischen Kulte treten die anderen fremden Götter sehr zurück, fehlen aber nicht. Sie hatten an den politischen Verhältnissen keine Stütze, da weder die Seleukiden noch die Antigoniden den Fremdgöttern besonders huldigten. In Astypalaia findet sich im 3. Jahrhundert ein Kultkollegium der syrischen Göttin, auch ein der Atargatis geweihter Altar ist entdeckt worden,¹ auf Nisyros gab es in der frühen Kaiserzeit einen Kultverein der syrischen Aphrodisiasten;² auf Thera kam ein der Ἀγνή θεός gestiftetes Kapitell zutage.³ Der augusteischen Zeit gehört eine auf Kos von einem Nabatäer der Aphrodite dargebrachte Weihung an.⁴

Die Große Mutter war den Griechen längst bekannt. Aus Thera stammt eine Stele, nicht jünger als das 4. Jahrhundert, welche die Grenzen des ihr gehörigen Grundstücks bezeichnet und gewisse Opfer, die von einem Archinos dargebracht werden, zweimal im Jahre vorschreibt; an derselben Stelle fand man ein Altärchen und ein kleines Marmorbecken.⁵ Ein Kultkollegium auf Rhodos benennt sich unter acht Göttern auch nach der Göttermutter.⁶ In Minoa auf Amorgos hat um das J. 100 eine Frau eine Stiftung gemacht, aus deren Ertrag Opfer verrichtet und Metroa gefeiert werden sollten; der betreffende Volksbeschluß ist sehr ausführlich.⁷ In Aigiale wird in einer Weihung die Göttermutter,⁸ in Karthaia auf Keos auch ihr Priester erwähnt.⁹ Am merkwürdigsten ist eine in einem Dorf nahe Phaistos gefundene versifizierte Inschrift des 3./2. Jahrhunderts aus einem Tempel der Großen Mutter, auf die weiter unten (S. 276) zurückzukommen ist.

Die Ptolemäer dehnten ihre Herrschaft auch auf die kleinasiatischen Küstenstädte aus. Dadurch wurde sehr früh die Einführung ägyptischer Kulte in Halikarnaß befördert, wo unter dem Hieropoien Chairemon für Ptolemaios, den Sohn des Retters und Gottes Ptolemaios, ein Tempel dem Sarapis, der Isis und der Arsinoe gebaut wurde;¹⁰ es handelt sich also eigentlich um Herrscherkult. Weihungen sind gefunden, ein Priester der Isis wird im 1. Jahrhundert erwähnt und Isis selbst erscheint auf den Münzen. Aus Knidos kennen wir eine Weihung unbekannter Zeit an Sarapis, Isis und alle Götter.¹¹ Von Kyme stammt das wichtigste Dokument der Isisreligion, das

kaum älter als 100 n. Chr. Weitere Zeugnisse bei W. Baege, *De Macedonum sacris*, Diss. Halle 1913, S. 158 ff.; Inschriften bei M. N. Tod, *BSA*. XXIII, 1918–19, S. 86 f.; der Tempel, *Arch. Anz.* 1940 S. 260 ff.; *BCH*. XLV, 1921, S. 540; besonders bemerkenswert ist ein Weihrelief guter römischer Zeit mit der Inschrift Ὁσεριδι μύσται. Nur diese beiden sind aus der beträchtlichen Zahl der gefundenen Inschriften veröffentlicht. In der Nähe wurde im J. 1939 ein Tempelchen römischer Zeit entdeckt mit einer unterirdischen Krypta, die Skulpturen, 35 Inschriften und andere Gegenstände enthielt; sie sind noch unveröffentlicht. Edson, *The Cults of Thessalonica*, *HThR*. XLI, 1948, S. 181 ff., der eine Inschrift der ἱεραφόροι σύνελπται, deren Namen aufgezählt werden, publiziert. Das Relief der Stele zeigt, daß der

Gott Anubis war.

¹ IG. XII: 3, 178 u. 188 = SIG.² 768.

² IG. XII: 3, 104.

³ Ebd. 410.

⁴ Clara Rhodos IX, 1938, S. 139 ff.

⁵ IG. XII: 3, 436 = SIG.³ 1032 = LS. 128; 437; 438.

⁶ IG. XII: 1, 162; o. S. 112 A. 4.

⁷ IG. XII: 7, 237 = SIG.³ 1047 = LS. 98.

⁸ IG. XII: 7, 432.

⁹ IG. XII: 5, 1094 (3. Jhdt.), 1095 (unbestimmter Zeit).

¹⁰ OGI. 16; neu gelesen und ergänzt, gut behandelt und nach 270 datiert von Nelly Greipl, *Philol.* LXXXV, 1930, S. 159 ff.; vgl. U. Wilcken, *Arch. f. Pap.* IX, 1930, S. 223, besonders zu der von Greipl angeregten Herabdatierung des Entstehens des Sarapiskultes.

¹¹ SGDI. 3528.

älteste Exemplar der Isisaretalogie (unten S. 600 f.), in welcher die Göttin als Urheberin der Kultur, der Gesetze und der Religion gepriesen wird; zu bemerken ist, daß von ihr gesagt wird, sie habe die Weißen den Menschen gewiesen. Auf Delos hat Ptolemaios aus Polyrrhenia, der sich Traumdeuter und Aretalog nennt, der Isis Tyche Protogeneia eine Weihung dargebracht;¹ nach diesen Epitheten zu urteilen, scheint für ihn Isis eine ähnliche Bedeutung gehabt zu haben wie in der Aretalogie; von Sarapis hatte er wohl nur Träume und Heilungen zu berichten.

Der Mann, der die Isisaretalogie in Kyme aufzeichnete, stammte aus Magnesia a. M. Dort wurde zu Anfang des 2. Jahrhunderts ein Heiligtum des Sarapis gestiftet mit der Verordnung, daß Altäre nur auf dem von einem Priester geweihten Grundstück aufgestellt werden sollten, sonst müßte Buße gezahlt werden; der Priester erhielt Anteile von den Opfern, das Priestertum wurde verkauft und der Betrieb unter die Aufsicht der Oikonomen gestellt.² Der Kult war also öffentlich und den üblichen Verwaltungsbestimmungen unterworfen. Priene hatte ein Heiligtum der ägyptischen Götter, in dem ein paar Altäre, die dem Sarapis, der Isis und dem Anubis geweiht waren – auf dem einen (um 100) werden Harpokrates und Herakles Aniketos hinzugefügt –, und eine Kultordnung des Sarapis, der Isis und der σύνναοι θεοί gefunden worden sind.³ In dieser werden Vorschriften gegeben über Lampen (vgl. die Lychnapsien) und Opfer an Apis zu bestimmter Zeit, ein Ägypter soll für gewisse Riten angestellt werden⁴ und niemand, der unerfahren ist, der Göttin opfern, sondern allein der Priester; wer es gleichwohl tut, dem wird Buße angedroht; im übrigen werden die Opferemolumente bestimmt. Man sieht hier, wie ein älterer, den griechischen Sitten angepaßter Kult zugunsten der ägyptischen Riten zurückgedrängt wird; es scheint sich um eine Reformation in ägyptischem Geiste zu handeln. In Pergamon muß es ein großes Heiligtum der ägyptischen Götter gegeben haben,⁵ aus dem eine stark synkretistische Inschrift der Kaiserzeit stammt.⁶ In Phoinix auf der rhodischen Peraia erscheint ein Priester des Sarapis in einer Weihung der συνιερεῖς aus dem 3. Jahrhundert.⁷ Aus Smyrna haben wir eine Weihung an Anubis für das Wohl der Königin Stratonike, von Herakleitos und den Synanubiasten, dargebracht,⁸ aus Magnesia a. S. eine an Sarapis und Isis von den Therapeuten.⁹ Ob die unter dem spätrömischen Sarapeion in Milet gefundenen hellenistischen Mauern von einem älteren Tempel stam-

¹ Roussel, Cultes ég. Nr. 119 im J. 115/14 aus dem Serapeion A. Inscriptions de Délos, 2072–73; ein anderer Aretalog, Pyrgias, hat seine Weihung um die Bilder zweier Fußsohlen eingeschrieben, IG. XI: 4, 1263.

² Inschr. von Magnesia a. M., 99 = SIG.² 554, um 200, vermutlich eine Ante des Tempels.

³ Inschr. von Priene, 193–95; vgl. Priene S. 165.

⁴ A. a. O. 195 Z. 20 f., τὸν Αἰγύπτιον τὸν συντελέσσοντα τῇ[ν] θυσίαν ἐμπείρως; Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit I, 1927, S. 94, bezweifelt diese Ergänzung

und schlägt vor τῇ[ν] νομίμην ὠδὴν ο. ä.

⁵ O. R. Deubner, Das ägyptische Heiligtum in Pergamon, Bericht über den VI. internationalen Kongreß für Archäologie in Berlin, 1940, S. 477 ff., identifiziert es mit der Kasil Awli genannten Ruine. Über die ägyptischen Götter siehe weiter Ohlemutz S. 273 ff.

⁶ Inschr. von Pergamon 336.

⁷ SGDI. 4263.

⁸ P. Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs, 1873, S. 234 f. N 58.

⁹ J. et L. Robert, Inscriptions de Lydie, Hellenica VI, 1948, S. 9, in die hellenistische Zeit datiert.

men, muß dahingestellt bleiben.¹ Noch einige Belege, deren Zeit später oder ungewiß ist, mögen hinzugefügt werden: Serapieien in Stratonikeia in Karien,² Pednelissos,³ Telmessos,⁴ Sinope,⁵ Knidos.^{6,7}

Auf Kos begegnet ein Thiasos des Zeus Soter und der Astarte.⁸ Atargatis oder Derketo ist nach Smyrna gekommen; denn auf ihren Kult bezieht sich ein Sakralgesetz, das den heiligen Fischen Unrecht zu tun und etwas zu beschädigen oder zu stehlen verbietet; dem Zuwiderhandelnden wird Verderbnis angedroht, er soll ein Fischesser werden. Es gab dort einen Fischteich und also ein Heiligtum; aufgefundene tote Fische waren am selben Tag auf dem Altar zu verbrennen.⁹ Über die Große Mutter erübrigt sich hier zu sprechen, da sie in Kleinasien heimisch war; ihr blühender Kult wird die Aufnahme der syrischen Göttin unnötig gemacht haben.

Die Insel Euböia, die immer lebhaft Verbindungen mit dem Festland unterhalten hat, wurde bis jetzt zurückgestellt. In Eretria ist ein Heiligtum der ägyptischen Götter mit einem Tempel und vielen Räumen ausgegraben worden;¹⁰ von den darin gefundenen Inschriften geht ein von dem κοινὸν τῶν μελανηφόρων καὶ ὑποστόλων für einen erblichen Priester ausgestelltes Ehrendekret in das 3. Jahrhundert zurück.¹¹ Aus derselben Zeit stammt eine Statue der Isis im Typus der Kybele.¹² Der Kult war wie auf Delos von einem Privatmann eingeführt worden, wurde wohl aber später öffentlich. Die meisten darauf bezüglichen Münzen, und zwar sämtlich eretrische, gehören dem 3. und der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts an. Aus dem 2. Jahrhundert besitzen wir eine Weihung an Sarapis und Isis,¹³ im 1. wurden die Πλοιαφέσια gefeiert, auf welche sich ein Verzeichnis von 50 Männern und 45 Frauen, die ἐναυάρχησαν, und eine Weihung an Sarapis, Isis, Osiris, Anubis und Harpokrates von einem Manne und einer Frau beziehen, die sich ναυαρχήσας bzw. ναυαρχήσασα nennen. Der Kult dauerte bis in die Römerzeit.¹⁴ Aus Chalkis stammt neben anderen eine Weihung des 2. Jahrhunderts an Sarapis, Isis, Anubis und Apis und einige andere.¹⁵

In Ostgriechenland fand der ägyptische Kult starken Eingang. In Thespiäi geht er sicher auf hellenistische Zeit zurück.¹⁶ In Chaironeia¹⁷ und Koroneia¹⁸ werden die freigelassenen Sklaven dem Sarapis geweiht, in Orchomenos¹⁹ dem Sarapis und der Isis, in Tithorea in Phokis wieder dem Sarapis;²⁰ Hyampolis steuert eine Weihung von einem Propylon, Stoen und Räumen (οἶκοι)

¹ Milet, I: 7, S. 180.

² CIG. 2715 b Z. 4.

³ Ebd. 4379 g.

⁴ Ebd. 4365, ἱερὺς διὰ βίου.

⁵ Ebd. 4159.

⁶ SGDI. 3528.

⁷ Daß unter den Gaben, die Seleukos I. an das Didymeion sandte, sich eine Phiale mit der Inschrift 'des Osiris' befand (die anderen waren die der Agathe Tyche, der Leto, der Hekate), wirkt fast verblüffend; trotz der Autorität Haussoulliers kann ich einen leisen Zweifel nicht unterdrücken; vgl. OGI. 214, n. 19.

⁸ A. Maiuri, Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos, 1925, 496; dazu Wilhelm, Ath. Mitt. LI, 1926, S. 10.

⁹ SIG.³ 997; leider wird die Zeit nicht angegeben.

¹⁰ N. Papadakis, Ἀνασκαφαὶ Ἱστίου ἐν Ἐρετρίᾳ, Delt. arch. I, 1915, S. 115 ff.; vgl. IG. XII Suppl. p. 201.

¹¹ IG. XII Suppl. 571.

¹² Papadakis, a. a. O. Abb. 10 S. 132.

¹³ IG. XII Suppl. 566.

¹⁴ Ebd. 565 bzw. 557.

¹⁵ IG. XII: 9, 926, 923, 928, 929.

¹⁶ BCH. L, 1926, S. 425 f.

¹⁷ IG. VII, 3301-07, 2. Jahrhundert.

¹⁸ Ebd. 2872.

¹⁹ Ebd. 3198-3204.

²⁰ IG. IX: 1, 187-90; diese nicht in Dialekt geschriebenen Inschriften gehören dem Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. an.

an die drei Hauptgötter bei.¹ Auch Thessalien liefert mehrere Beispiele. In Demetrias bekrönt der Verein der ὑπόστολοι, die im Serapeion zusammenkommen, einen Wohltäter.² Larissa zeigt eine Weihung der Ζωριαστῶν, in der auch Horos erwähnt wird, und einen Opferstock,³ Hypata eine Weihung unsicherer Zeit.⁴ Während der ägyptische Kult in diesen Landschaften verbreitet war, ist er im Westen selten,⁵ auf dem Peloponnes spärlich. In Methana, das im 3. und in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts eine ptolemäische Garnison hatte, fand man eine Weihung, auch erwähnt Pausanias einen Isistempel daselbst.⁶ Eine Weihung aus Mantinea wird dem 2. Jahrhundert zugeschrieben.⁷ Andere Inschriften sind spät, und ihre geringe Zahl steht in einem gewissen Gegensatz zur Menge der von Pausanias erwähnten Tempel; die Verbreitung des Kultes fällt offenbar in nachhellenistische Zeit.

Die Göttermutter oder die Große Mutter wird in Freilassungsurkunden mit dialektischem Einschlag aus Chaironeia erwähnt.⁸ Daß sie in Lebadeia lebhaft verehrt wurde, bezeugen Weihungen aus der Zeit um 200 v. Chr.; wie eifrig ihr Kult bis in das zweite Jahrhundert n. Chr. gepflegt wurde, lehren drei Statuen, darunter eine, die von dem athenischen Bildhauer Hermeias signiert ist, sowie ein dem Attis geweihter Altar.⁹ Dort ist auch das unten S. 615 (Tafel 10,3) behandelte Relief mit einer Darstellung aus ihren Mysterien gefunden.

Die Syrische Göttin ist in zwei recht entlegenen Städten zu Ehren gekommen. Seit dem Ende des dritten Jahrhunderts begegnen in Phistyon in Ätolien Freilassungsurkunden mit dem Namen der Aphrodite Syria Phistysis; sie wird ἡ ἐν Ἱερίδαις oder ἐξ Ἱεριδῶν genannt,¹⁰ einige Male heißt es im zweiten Jahrhundert τῇ Ματρὶ τῶν θεῶν καὶ τῇ Παρθένῳ ταῖς ἐν Ἑαρίδαις.¹¹ Die andere Stadt ist Thuria in Messenien. Ein Ehrendekret für den Lakadaimonier Damocharis, der im 1. Jahrhundert v. Chr. als Patronom in Sparta bekannt ist, lehrt uns einen Tempel der Syrischen Göttin daselbst samt den ihr gefeierten Mysterien kennen, an denen der Geehrte Öl zu verabreichen versprochen hatte; die Mysterien wurden mehrere Tage hindurch gefeiert, die Ölspende aber scheint auf einen weltlichen Zweck hinzudeuten. Wie eine zweite Inschrift, die einen Schiedsspruch enthält, zeigt, war der Tempel so angesehen, daß öffentliche Urkunden dort aufgestellt wurden.¹²

Spät ist auch die nachlassige Inschrift ebd. 66, die ein Sarapisheiligtum in Daulis bezeugt.

¹ Ebd. 89; wohl 1. Jahrhundert v. Chr.

² IG. IX: 2, 1107. Mehr siehe bei L. Robert, *Inscriptions de Thessalie*, *Hellenica* I, 1910, S. 66 f.

³ Ebd. 589, 590.

⁴ Ebd. 33.

A Weihung an die drei Hauptgötter, aus Ambrakia, 1. Jahrhundert, CIG. 1800;

⁵ mbryssos, IG. IX: 1, 16.

⁶ IG. IV: 1, 855; Paus. II 34, 1.

⁷ BCH. XX, 1896, S. 158.

⁸ IG. VII, 3378–79.

⁹ Delt. arch. III, 1917, S. 421 A. 2; Arch.

Anz. 1942 S. 114; BCH. LXIV/LXV, 1940–41, S. 40 ff.; über die Zeit BCH. LXX, 1946, S. 262.

¹⁰ IG. IX: I² 95–110.

¹¹ Ebd. 96 b Z. 48; 105, 110 b; diese beiden sind sicher nicht, wie Latte, *Gnomon* IX, 1933, S. 409, will, Demeter und Kore; Parthenos ist vielmehr der Name einer syrischen Göttin; siehe E. Kirsten in PW. XX S. 1304; vgl. noch G. Klaffenbach, Sitz.-Ber., Akad. Berlin 1936 S. 364 ff.; W. J. Woodhouse, *Aetolia*, 1897, S. 201.

¹² N. Valmin, *Inscriptions de Messénie*, Bull. Société des lettres, Lund 1928/29, S. 123 ff. Nr. 2 Z. 22 ff. bzw. Nr. 1 Z. 12. Vgl. Nock, *Conversion* S. 60.

Von den fremden Göttern treten in Griechenland die ägyptischen bei weitem am stärksten hervor, voran Sarapis, der als halb griechischer und gewissermaßen offizieller Gott, da er von dem ersten Ptolemäer geschaffen war, besonders im öffentlichen Kult leicht Eingang finden konnte. Nach ihm werden die Priester, die Feste, abgesehen von den Isideia in Iulis, und mit wenigen Ausnahmen die Kultvereine benannt. Er brachte Isis als seine Gattin und Anubis als dritten im Verein mit. Diesen dreien wurden oft, besonders auf Delos, Weihungen dargebracht; auch andere ägyptische Götter wie Harpokrates und Osiris erscheinen auf Delos (S. 116). Auf Kos wird im 2. Jahrhundert eine σύνοδος Ὁσειριαστῶν τῶν σὺν Πασίῳνι erwähnt.¹ Sarapis hatte Traumdeuter und war Heilgott² – die ägyptischen Götter waren vorzüglich ἐπῆχοοι und σωτῆρες –, obgleich er als solcher es nicht mit Asklepios aufnehmen konnte. Isis jedoch lief ihm allmählich den Rang ab und selbst in Ägypten begann er seit der nationalen Erhebung nach der Schlacht bei Raphia aus dem Kult der Griechen zu verschwinden, so daß er nur noch selten erwähnt wird. Er war aber Wegbereiter für Isis und für die ägyptischen Kulte überhaupt gewesen, was trotz der Spärlichkeit der Inschriften durchschimmert. Ägyptische Kultbräuche hatte er mitgebracht (die μελανηφόροι und ὑπόστολοι, auch einen σινδονοφόρος),³ ferner die Anlage der Tempel, die Osirislegende (die Osiriasen, Isis Taposirias), die Aretalogen (S. 120) und vor allem Isis selbst, die wirklich Neues bot, wovon wir allerdings in dieser Zeit noch wenig erfahren. Die Aretalogie aus Kyme zeigt, mit welchen Ansprüchen sie schon in der Mitte der hellenistischen Zeit auftrat. Die eindrucksvollen Kultbräuche, die rituellen Gebote, die allumfassende Bedeutung der Göttin und der enge Zusammenschluß ihrer Verehrer machten erhebliche Propaganda für sie.

Die kultischen Reinheitsvorschriften, von denen einige aus Delos erhalten sind, bringen neben den gewöhnlichen Bestimmungen neue, den orientalischen Kulturen eigentümliche Regeln.⁴ Eine Inschrift z. B.,⁵ die an der zum Heiligtum der syrischen Götter hinaufführenden Treppe gefunden ist, schreibt nach dem Genuß von Fisch (ὀψάριον) eine dreitägige Wartezeit vor; hat man dagegen Schweinefleisch gegessen, braucht man sich nur zu waschen; das ist orientalisch. Auch sonst sind die Wartezeiten lang: nach Beischlaf drei, nach Geburt sieben, nach Fehlgeburt vierzig Tage. Gerade wegen dieser ἀγνεῖαι heißt die Göttin Ἀγνή Ἀφροδίτη. Eine andere Inschrift⁶ verbietet, von einem Weingelage kommend oder mit blumengestickten Kleidern angetan einzutreten; sie ist auf die ägyptischen Götter zu beziehen, ebenso eine dritte⁷ im Sarapeion A gefundene, die Frauen und in Wolle gekleideten Männern den Eintritt untersagt; sie findet sich unter der Weihung eines Ägypters für einen Römer an Θεὸς μέγας, Ζεὺς Κάσιος Τάχνηψις. Da unter

¹ Paton and Hicks, *Inscriptions of Cos* 54 b.

² Roussel, *Cultes ég.* S. 290 f.

³ IG. XI: 4, 1253.

⁴ Gesammelt und besprochen von P. Roussel, *Règlements rituels*, *Mélanges Holleaux*, 1913, S. 265 ff. Die Inschrift eines auf dem Kynthos gefundenen Altars, die gewöhnlich auf einen um 100 v. Chr.

tätigen Bildhauer Nikandros aus Andros gedeutet wird, liest und ergänzt J. Marcadé, *BCH. LXXIII*, 1949, S. 152 ff.: οὐκὰ μὴ θύειν μηδ[ε] αἰ[γ]ει[α].

⁵ *Inscriptions de Délos*, 2530.

⁶ IG. XI: 4, 1300.

⁷ *Inscriptions de Délos* 2180–81; vgl. *BCH. XLVI*, 1922, S. 162 ff.

einer Weihung an Artemis ein verstümmeltes Verbot, das von Frauen und eingemachtem Fisch handelt,¹ eingemeißelt ist, darf man annehmen, daß sich hinter dieser Artemis eine orientalische Göttin verbirgt. Unter einer Weihung an Zeus Urios, Astarte Palaistine, Aphrodite Urania steht das Verbot, Ziegen, Schweine oder Kühe zu opfern.² Den Göttern von Iamnia, Herakles und Hauronas, durfte alles außer Ziegen geopfert werden.³

Der Synkretismus, für den das Nebeneinander griechischer und fremder Kulte den Boden bereitete, fing an, sich bemerkbar zu machen.⁴ Aus Delos stammt eine Weihung, die so wichtig ist, daß sie angeführt werden muß.⁵ Sie zeigt erstens, daß auch Osiris mitgekommen war. Der „allherrschende Zeus“ ist Sarapis, der auch Zeus zubenannt wurde,⁶ und Isis heißt die Große Mutter, ein Name, den sie in Ägypten trägt. Noch weiter geht ein Sidonier, der in seiner Weihung die Isis, die Göttermutter und Astarte identifiziert.⁷ Auf Samos hat ein Priester der Isis beim Rat den Antrag gestellt, für seine Göttin wie früher üblich eine Kollekte zu veranstalten, wie sie für kleinasiatische Göttinnen charakteristisch ist.⁸ Zu beachten sind die vielen Beinamen, die Isis schon in den delischen Inschriften trägt. Νίκη, Ὑγίεια, Νέμεσις,⁹ Ταποσιριάς nach dem Ort, wo Osiris begraben war, Τύχη Πρωτογόνεια, Δικαιοσύνη, Εὐφροσύνη, Ἀφροδίτη δικαία.¹⁰ Im Sarapeion auf Delos standen Statuen der Göttermutter;¹¹ eine Statue aus Eretria zeigt Isis im Typus der Göttermutter (S. 121). In Phistyon wurde die Syrische Göttin Μήτηρ θεῶν und Parthenos zubenannt (S. 122).

Die griechische Polisreligion hatte in der hellenistischen Zeit ihre zwingende Macht noch nicht verloren, das geschah erst, als die Polis zu einer Gemeinde im römischen Reiche herabsank. Die fremden Religionen mußten sich ihren Kultformen anpassen, wenn sie Anerkennung wünschten, und das mußten sie wünschen, sofern sie nicht auf einer niederen sozialen Stufe verharren wollten; sie waren genötigt, sich den jährlichen Wechsel und die Wahl der Priester aus den leitenden Familien sowie die genaue staatliche Regelung des Kultes und der Verwaltung der Einkünfte gefallen zu lassen. Alles dies war aber nur äußerlich, in Wahrheit bewahrten sie ihre Eigentümlichkeiten, von den Vereinen der Verehrer getragen, welche gerade in dieser Zeit mehr als je blühten. Sie brachten in die griechische Religion und ihre Ausübung einen Sauerteig hinein, der sie allmählich ganz durchsetzte und wandelte. Dieser Vorgang verlief aber nicht so schnell und widerstandslos, wie man oft zu meinen scheint; das Alte war noch lange eine starke Macht, obgleich es immer mehr verknöcherte und innerlich hohl wurde.

¹ Siehe Roussel a. a. O. S. 268.

² Inscriptions de Delos, 2305.

³ Ebd. 2308.

⁴ W. Otto und H. Bengtson, Zur Geschichte des Niedergangs des Ptolemäerreiches, Abh. Akad. München XVII, 1938, S. 80 f. Besprechung von Nock, Amer. J. Philol. LXIII, 1942, S. 217 ff.

⁵ IG. XI: 4, 1234 = SIG.³ 1138, κατὰ πρόσταγμα Ὁσεΐριδος Διὶ τῶν πάντων κρατούντι καὶ Μητρὶ μεγάλῃ τῇ πάντων κρατούσῃ Ἀριστοκύδης Δημαρχίου καὶ Ἀρτέ-

μων Πυθέου, vor 166; vgl. Roussel, Cultes ég. S. 278. Demaretos war auch ὄνειροκρίτης, Inscriptions de Delos, 2071.

⁶ Inscriptions de Delos, 2152 z. B.

⁷ Ebd. 2101, vgl. 2132, Ἰσιδι Σωτείραι Ἀστάρτει Ἀφροδίτῃ Εὐπλοίαι.

⁸ SIG.² 666.

⁹ OGI. 342 mit Anm. = Inscr. de Delos 2038; ferner 2062; 2063.

¹⁰ Inscriptions de Delos 2158.

¹¹ Ebd. 1417 A col. II Z. 158; Weihung IG. XI: 2, 1293.

Die hellenistische Zeit war eine Übergangszeit, in der das Alte abgebaut, Neues aufgebaut wurde. Auch dieser Aufbau war ein im Wechselspiel verschiedener Strömungen allmählich verlaufender Prozeß, in dem die alte Polisreligion einen nicht zu übersehenden Faktor bildete. Wir wenden uns jetzt zu den neuen, von den alten grundverschiedenen Staatswesen, um zu untersuchen, wie sie sich für ihre Zwecke und ihren Bestand der Religion bedienten, und sodann zu der wichtigsten Frage, wie der einzelne auf die wechselnden und widerspruchsvollen Strömungen und Anregungen dieser aufgewühlten und suchenden Zeit reagiert hat; denn das Schicksal der Religion wird durch die religiöse Haltung der vielen einzelnen entschieden.

III

DIE RELIGION IM DIENST DER KÖNIGE

Das hellenistische Königtum. Der griechische Stadtstaat war eins mit seiner Religion gewesen, in der allein er den angemessenen Ausdruck für seinen Patriotismus und für den Glauben an seinen Bestand finden konnte. Seitdem die Monarchie die vorherrschende Staatsform in der erweiterten griechischen Welt geworden war, mußte auch sie, bewußt oder unbewußt, sich von ihrem Standpunkt aus mit der Religion auseinandersetzen, die mit dem ganzen Leben der Griechen unzertrennlich verwoben war. Diese Auseinandersetzung verlief in verschiedener Weise, und auch das Ergebnis war je nach den besonderen Verhältnissen verschieden. Auf der einen Seite stand Makedonien, auf der anderen die übrigen Königreiche, zwischen denen es wiederum beträchtliche Unterschiede gab.

Im Gegensatz zu den anderen Reichen war Makedonien ein nationaler Staat und sein Königtum altererbt. Die Römer bezeichnen ihre Kriege als gegen den König Philipp bzw. Perseus und die Makedonen geführt; bei einem Kriege gegen das Seleukidenreich dagegen sprechen sie nur vom Kriege gegen den König Antiochos. Seitdem nach den unruhigen Jahren, die auf den Tod des Kassandros im J. 297 folgten, Antigonos Gonnatas und sein Haus in den festen Besitz der makedonischen Krone gelangt war, haben die Makedonen bis zum Ende und darüber hinaus ihrem Königshaus die Treue gewahrt. Das makedonische Königtum war noch das alte Volkskönigtum, obgleich von der neuen Zeit veranlaßte Modifikationen nicht hatten ausbleiben können. Der Herrscherkult fand hier keinen Platz; sein Fehlen beruht nicht etwa in erster Linie auf der Abneigung des ernstesten Pflichtmenschen, des Freundes und Beschützers der Stoiker, Antigonos Gonnatas, sondern auf der traditionellen Beschaffenheit des nationalen makedonischen Königtums.¹ Antipatros soll es als unförmig bezeichnet haben, Alexander einen Gott zu nennen.² Daß die späteren makedonischen Könige von griechischen Städten göttliche Ehren erhalten und angenommen

¹ A. D. Nock, *Σύνναος θεός*, Harvard lin 1938 S. 302.

Studies in Classical Philology XLI, 1930, S. 61; U. Wilcken, Sitz.-Ber. Akad. Ber-

² Suidas s. v. Ἀντίπατρος.

haben, ist eine andere Sache, die sich ohne weiteres versteht. Was sonst von der Religion der Makedonen in dieser Zeit bekannt ist, ist zu wenig und zu lückenhaft, um ein klares Bild zu geben;¹ selbstverständlich sind auch nach Makedonien Fremdkulte gekommen.

Die anderen Königreiche waren keine National-, ja kaum Territorialstaaten im eigentlichen Sinne. Das Land war speergewonnen und gehörte dem König, was in Ägypten scharf und prinzipiell durchgeführt, im Seleukidenreich jedoch dadurch gelockert war, daß der König die alten Besitzrechte der Könige, Dynasten, Stämme und Städte anerkannte; er besaß aber ein ausgedehntes Domanialland. Die Eingeborenenbevölkerung war vom König absolut abhängig und ihm gegenüber rechtlos; ebenso standen die Griechen, die als Soldaten, Beamte und auf anderen Posten in seinem Dienst standen, unter seiner direkten Befehlsgewalt. Die Griechenstädte waren theoretisch freie Gemeinden, praktisch aber ebenfalls vom König abhängig. Eine grundlegende Tatsache ist, daß das Land speergewonnen war und nach griechischem Kriegsrecht der König, der es gewonnen hatte, dadurch das unbeschränkte Recht besaß, über Land und Einwohner nach Gutdünken zu verfügen. Als Befehlshaber des Heeres war er *αὐτοκράτωρ*, um das Wort zu benutzen, mit dem die sizilischen Tyrannen und später die römischen Imperatoren bezeichnet wurden.² Dieselbe Gewalt hatte er über die Beamten, die tatsächlich seine Angestellten waren, ein System, das noch Kaiser Augustus in gewissem Ausmaße sich aneignen mußte. Der hellenistische Monarch konnte mit viel größerem Recht als Ludwig XIV. sagen: *L'état c'est moi*.

Ein Staatsbürgerrecht gab es nicht, die Einheit des Reiches beruhte vielmehr auf der Person des Königs, in dessen Geschlecht sich das Reich als Privatbesitz vererbte, abgesehen von der praktischen Notwendigkeit, das Erbe ungeteilt zu hinterlassen. Bekanntlich gibt es keine alte Bezeichnung des Seleukidenreichs – diese selbst ist modern –; wo wir vom „Staat“ sprechen, sprachen die Alten von dem betreffenden König oder „den Untertanen des Königs Antiochos“ usw.; was wir Staat nennen, heißt *τὰ πράγματα*.³ Darin gibt es keinen Unterschied zwischen dem Reiche der Seleukiden und dem der Ptolemäer. Das römische Gesetz gegen die Piraten aus der Zeit um 100 v. Chr. muß zu der Bezeichnung greifen, *τὸν βασιλέα τὸν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ Αἰγύπτῳ βασιλεύοντα*.⁴ Ein Unterschied bestand jedoch insofern, als Ägypten eine geographisch geschlossene Einheit bildete und die Ptolemäer einen entwickelten Verwaltungsapparat übernommen hatten, den sie mit griechischer Geschicklichkeit ausbauten und verfeinerten. Deswegen haben die Ptolemäer zu den beiden Griechenstädten, die sie vorfanden, Naukratis und Alexandria, selbst nur eine weitere gegründet, Ptolemais, vielleicht um auch auf den eigenen Namen eine Stadt taufen zu

¹ W. Baege, *De Macedonum sacris*, Diss. Halle 1913.

² Daß das makedonische Heer als Volksversammlung fungierte, worüber neuerdings viel gehandelt worden ist, hatte höchstens formale Bedeutung und trat nur bei einem Thronwechsel in Erscheinung;

Beloch, *Gr. Gesch.* IV: 1² S. 386; F. Granier, *Die makedonische Heeresversammlung*, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung XIII, 1931 u. a. Degegen Bikermann a. S. 35 A. 2 a. O. S. 8 ff.

³ Bikerman a. a. O. S. 3 ff.

⁴ SEG. III 378 B Z. 9.

können; freie Gemeinden wären nämlich, selbst wenn ihre Freiheit ziemlich beschränkt blieb, dem Verwaltungssystem hinderlich gewesen. Ganz anders lagen die Verhältnisse im Seleukidenreiche, das eine ungeheuer ausgedehnte Ländermasse und die verschiedensten Völker umfaßte, so daß die Verwaltung schon durch die Entfernungen außerordentlich erschwert war. Neben den königlichen Satrapen gab es Dynasten und Stämme, denen ein gewisses Maß von Selbstverwaltung belassen wurde und belassen werden mußte, weil die königliche Verwaltung nicht das ganze weite Gebiet erfassen konnte. Hier waren die Griechenstädte als Gegengewicht erwünscht, und so haben die Seleukiden auch in entfernten Ländern eine große Zahl gegründet (S. 35 f.). Diese Städte waren in ihrer Existenz auf den König angewiesen und haben ihm die Treue gehalten, denn man mußte einander gegenseitig stützen.

Über das hellenistische Königtum und seine Grundlagen ist sowohl in moderner¹ wie in antiker Zeit viel nachgedacht und geschrieben worden. Während die Neueren das Problem größtenteils von der staatsrechtlichen Seite anfassen, wurde es im Altertum philosophisch erörtert. Der Unterschied ist aber für uns weniger wichtig als das beiden Gemeinsame, die allgemeine Begründung und Rechtfertigung der Idee der absoluten Monarchie. Diese Strömung hatte ihre Wurzeln in der Forderung des Sachverständnisses, die Platon für die Regierenden in seiner Weise aufgestellt hatte, ferner in Gedanken der Kyrupädie des Xenophon und in einer denkwürdigen Stelle der Politik des Aristoteles, wo er sagt, daß, wenn es jemanden gäbe, der alle anderen an Tüchtigkeit (*ἀρετή*) überrage, er gleichwie ein Gott unter den Menschen sei, er müsse herrschen und alle ihm gehorchen, so daß solche Männer ewige Könige in den Städten seien.² Es gibt einige dem Archytas und anderen pythagoreischen Philosophen zugeschriebene, wohl der hellenistischen Zeit entstammende Darlegungen, welche den König als νόμος ἐμψυχος darstellen, was wohl als die offizielle Auffassung vom philosophischen Königtum angesprochen werden darf.³ Die Stoiker haben das Problem aufgenommen, nicht nur um seiner selbst willen, sondern um den Weisen zu erhöhen; nur der Weise sei König und königlich, da des Königs Amt ohne Rechenschaftsablegung, er selbst der höchste und über alle anderen erhoben sei.⁴ So wird von ihnen die sittliche Aufgabe und die Pflicht des Herrschers hervorgekehrt,⁵ und eben der Freund der Stoiker, Antigonos Gonnatas, hat die Königsherrschaft als eine *ἐνδοξος δουλεία* bezeichnet.

¹ Siehe z. B. Beloch, Gr. Gesch.² IV: 1 Kap. X; J. Kaerst, Gesch. des hellenistischen Zeitalters II: 1 Kap. VI, 1; W. Otto, Kulturgeschichte des Altertums, 1925, S. 109 ff.; P. Zaccan, Il monarcato ellenistico, Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia, Padova, VII, 1934.

² Aristot., Pol. III p. 1284 a Z. 3 ff. u. b Z. 25 ff. Auf Antisthenes zurückgeführt, R. Höistad, Cynic Hero and Cynic King, Diss. Uppsala 1949, S. 113.

³ E. R. Goodenough, The Political Philosophy of Hellenistic Kingship, Yale Studies in Classical Philology I, 1928, S. 55 ff.

L. Delatte, Les traités de la Royauté d'Ecphanté, Diotogène et Sténéidas, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège XCVII, 1942, schreibt die bei Stobaios erhaltenen Fragmente dagegen in eingehender Untersuchung der älteren Kaiserzeit zu; die Ideen gehen aber viel weiter zurück.

⁴ Stoic. vet. fragm. III 611, 615, 616, 617, 690 v. Arnim.

⁵ Vgl. W. Schubart, Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri, Arch. f. Pap. XII, 1937, S. 1 ff.

Es ist wenig wahrscheinlich, daß die Untertanen und noch weniger die in Ägypten und im Orient ansässigen Griechen ihren Herrscher aus diesem Sehwinkel betrachtet haben; für sie standen Macht und Glanz, nicht Pflichterfüllung und Arbeit voran. Wichtiger als die philosophischen Erörterungen ist daher für unseren Zweck eine andere Betrachtungsweise, die der populären Anschauung näher steht und der Masse verständlicher war. An ihrer großen Bedeutung kann angesichts der Übereinstimmung mit den geschichtlichen Begebenheiten nicht gezweifelt werden, obgleich sie in der uns bewahrten Literatur seltener zu Worte kommt. Es heißt in einem Zitat aus einem unbekannten Schriftsteller,¹ daß weder die Natur noch das Recht einem Menschen das Königtum schenke, sondern die Fähigkeit, ein Heer zu führen und den Staat klug zu lenken; daran schließt sich eine Polemik gegen das Erbkönigtum. Auch diese Anschauung hat alte Wurzeln im philosophischen Denken, nämlich in der Lehre vom Rechte des Stärkeren, vom Übermenschen, die in der Sophistenzeit zuerst gepredigt wurde und die einige egoistische Kraftnaturen in die Tat umzusetzen versuchten. Damals war der Stadtstaat noch stark genug, solche Versuche nach zeitweiligem Gelingen niederzuschlagen, wie Alkibiades und Lysandros erfahren mußten. Seit Alexander dem Großen war es anders geworden: Kraftnaturen und große Männer bestimmten die Geschichte und beherrschten die Welt, die Stadtstaaten waren in Machtlosigkeit herabgesunken. Die Griechen nahmen die Königsherrschaft hin, weil sie nicht anders konnten, vorbereitet durch die angedeutete Diskussion und die überhand nehmenden Übelstände in den Stadtstaaten. Alexander der Große hat durch seine Taten den Übermenschen aus der theoretischen Erörterung in die Welt der Wirklichkeit eingeführt, die Diadochen und auch die Epigonen sind ihm gefolgt. Sie haben sich als Übermenschen, deren Wille Gesetz war,² gebärdet, am kühnsten Demetrios Poliorketes. Als die dritte Generation kam, waren die Griechen schon an die Anerkennung des Rechtes des überragenden Einzelmenschen gewöhnt, die für die Herrschaft in den Außenländern eine Notwendigkeit war, und hatten sie von der kraftvollen Persönlichkeit auf den jeweiligen Inhaber des Königtums übertragen. In diesem Sinn ist Kaerst's Hervorhebung der Bedeutung der außerordentlichen Einzelmenschen richtig und bildet den Hintergrund für den Herrscherkult.

A. Anfänge des Herrscherkults

1. Vorstufen und Nebenerscheinungen. Die Entstehung des Herrscherkults³ ist das dunkelste und umstrittenste Problem der griechischen Religion in geschichtlicher Zeit. Unter dem Eindruck der unüberbrückbaren Kluft zwischen Göttern und Menschen, die zu überspringen als Hybris galt, hat man ihn aus demjenigen Kulte herleiten wollen, in dem allein einem Men-

¹ Suidas s. v. βασιλεύς; vgl. die Worte des Kassandros bei Diodor XVIII 49, 1.

² Vgl. die Worte des Seleukos, Appian, Syr. 61, *ὅτι δίκαιον εἶναι τὸ πρὸς βασιλεύας ἐριζόμενον*; der Gedanke kehrt wieder Plut., Demetr. 38.

³ E. Beurlier, *De divinis honoribus, quos acceperunt Alexander et successores eius*, Thèse Paris 1890, veraltet. Grundlegend, obgleich in manchem überholt, E. Kornemann, *Zur Geschichte des antiken Herrscherkults*, Klio I, 1901, S. 51 ff.;

schen in alter Zeit kultische Ehren zuteil werden konnten, dem Heroenkult.¹ Diese Herleitung scheint aber einer anderen unüberwindlichen Schwierigkeit zu begegnen, der Trennung nämlich der Welt der Lebenden von der Welt der Toten. Hätte man wirklich daran denken können, einen lebenden Menschen in der Form eines Kultes zu verehren, der den Verstorbenen vorbehalten war? So richtete sich der Blick nach dem Orient und suchte das Vorbild im orientalischen Gottkönig.² Der griechische Kult der Ptolemäer hat aber wenig mit der Göttlichkeit des ägyptischen Pharao zu tun gehabt – das altägyptische Königtum umfaßte als solches die Göttlichkeit, die Göttlichkeit des hellenistischen Herrschers beruhte auf seinen Vorzügen, bemerkt Nock – und in Babylonien war der König seit beinahe zwei Jahrtausenden nicht mehr ein Gott gewesen, ebenso wenig war der Perserkönig ein Gott. Dieser Ausweg aus den Schwierigkeiten ist also nicht möglich und daher jetzt meistens aufgegeben.

Jene scharfe Scheidelinie zwischen Mensch und Gott oder heroischen und göttlichen Ehren ist aber zeitlich bedingt. Der delphische Apollon hatte die Lehre von der Unterwerfung des Menschen unter die Götter eingeschränkt, und die nivellierende Tendenz des demokratischen Athen hatte die Anschauung gefördert, daß, wer sich über das menschliche Maß erhebe, von der Nemesis ereilt werde. Als in der Sophistenzeit der Glaube an die Macht der Götter ins Wanken kam und der Übermensch, vom Glück getragen, auf das Recht des Stärkeren pochte, war die alte Anschauung bereits zu geschwächt, um ernsthaften Widerstand leisten zu können. Früher hatte

O. Immisch, Zum antiken Herrscherkult, Das Erbe der Alten XX, 1931, Aus Roms Zeitwende, S. 1 ff.; Artikel Kaiserkult von Herzog-Hauser in PW. Suppl. IV S. 806 ff., mit Einleitung über den hellenistischen Herrscherkult. Die Feste F. Poland, De Graecorum solemnibus ex regum diadochorum et epigonorum nominibus appellatis, Commentationes philologiae Lipsienses (für O. Ribbeck), 1888, S. 451 ff.; vgl. H. von Prott in Bursians Jahresbericht Bd. 102, 1899, S. 128. A. D. Nock, Notes on Ruler-Cult, JHS. XLVIII, 1928, S. 21 ff.; ders. Σύνναος θεός, Harvard Studies in Classical Philology XLI, 1930, S. 1 ff.; Lily Ross Taylor, The divinity of the Roman Emperor, Philological Monographs published by the American Philological Association I, 1931, behandelt die hellenistische Zeit ausführlich; vgl. die Besprechung von Kahrstedt, Gött. gel. Anz. 1933 S. 200 ff.; U. Wilcken, Zur Entstehung des hellenistischen Königs-kultes, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1938, S. 298 ff., eine vorzüglich knappe und klare Darstellung, die mit Alexander beginnt; Wilamowitz, G. d. H. II S. 262 ff., kurz; Kern, Rel. d. Gr. III S. 111 ff.; W. S. Ferguson in Cambridge Ancient History VII S. 13 ff. Außerdem zahlreiche Spezialabhandlungen, die an ihrem Ort angeführt werden. Über die Stellungnahme verschied-

ener Forscher in der letzten Zeit siehe das Zitatenest bei H. Herter, Hellenismus und Hellenentum, Das neue Bild der Antike I, 1942, S. 347 A. 2.

¹ So E. Rohde, Psyche II S. 356; Kornemann a. a. O.; wenn er jetzt dafür angegriffen wird, so muß gerechterweise bemerkt werden, daß er S. 55 dies als eine Verfallserscheinung bezeichnet.

² Neuerdings vertreten von C. W. McClellan, The Oriental Origin of the Hellenistic Kingship, The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in ancient Oriental Civilization XIII, 1934, der einen Überblick über die modernen Ansichten gibt. Über die Ansicht Miß Taylors, die den Ursprung im persischen Glauben sucht, siehe unten S. 140 A. 7. H. v. Borch, Das Gottesgnadentum, ein historisch-soziologischer Versuch über die religiöse Herrschaftslegitimation, Diss. Heidelberg 1934, unterscheidet zwischen der persönlichen westlichen Anschauung, welche dem einzelnen Herrscher auf Grund seiner persönlichen Eigenschaften und Taten Verehrung widmete, und dem östlichen institutionellen, welche das Amt unabhängig von den Eigenschaften des Inhabers verehrte. Jene findet sich zuerst in dem vom philosophischen Individualismus beeinflussten Hellenismus, besonders in betreff Alexanders des Großen.

man den Tyrannen, der gleich einem Gott tun konnte, was er wollte, beneidet und verdammt, allerdings aus der Entfernung, da es seit dem Ende des 6. Jahrhunderts in Griechenland keine Tyrannen mehr gab. Auf Sizilien, wo die Militärmonarchie das Griechenvolk im Kampf gegen Karthago gerettet hatte, empfand man, daß die außerordentlichen Taten der Herrscher auch außerordentliche Ehren verdienten, und erwies sie ihnen nach ihrem Tode in der Form, die eigentlich dem Ktistes, dem fiktiven Stammvater und Gründer einer Stadt, vorbehalten war. Heroische Ehren wurden nach ihrem Tode dem Gelon von Syrakus, seinem Schwiegervater Theron von Akragas, seinem Bruder Hieron zuteil, letzterem wie einem Ktistes, wie hinzugefügt wird.¹ Diokles, der nach der Abwehr des Angriffes der Athener den Syrakusanern Gesetze gegeben hatte, empfing nicht nur Heroenkult, man baute auch einen Tempel.² Timoleon wurde auf ähnliche Weise geehrt (S. 59). Daß diese Ausdehnung der heroischen Ehren besonders auf Sizilien begegnet, und zwar früh, beruht auf dem Hervortreten machtvoller Herrscher daselbst. Als in Griechenland wieder Tyrannen aufkamen, erscheinen sie auch dort, wie die Geschichte des Euphron, des ermordeten Tyrannen von Sikyon, lehrt, den das Volk auf dem Markte beisetzte und als Archegetes verehrte (etwa um 365).³ Solche Ehren blieben übrigens nicht nur auf Herrscher beschränkt, das zeigen die Beispiele des Aischylos und des Sophokles (Bd. I S. 681). Durch den häufigen Gebrauch dieser Ehrungen wurde das Gefühl für ihre eigentliche Bedeutung als Totenkult abgestumpft, so daß die Nachricht nicht unglaublich scheint, das syrakusanische Volk habe dem Dion bei Lebzeiten heroische Ehren beschossen, als er im J. 356 die mordenden und plündernden Söldner des Dionysios aus der Stadt verjagt hatte.⁴ Durch das Unterdrücken und Schwinden des alten Totenkultes war das Gefühl für die Verbundenheit des Heroenkultes mit dem Totenkult und seine Verschiedenheit vom Götterkult verblaßt (vgl. S. 110f.); auch gab es Heroen, die in den Formen des Götterkultes verehrt wurden. Der Unterschied war überhaupt nie so scharf, wie er in der theoretischen Erörterung erscheint. Charlesworth hat mit Recht betont, daß die Dankbarkeit gegen Wohltäter darin einen Ausdruck findet, daß sie den Göttern gleichgestellt werden.⁵

Auch das Bewußtsein von dem Unterschied zwischen Göttern und Menschen wurde abgestumpft. Eine sicher geschichtliche Anekdote berichtet, daß der Schmeichler Dionysios' d. j. Demokles die Verehrung der Nymphen, die man mit nächtlichen Festen und Tänzen feierte, aufgab und mit dem Ausspruch, man solle sich um seelenlose Götter (*ἄψυχοι θεοί*) nicht kümmern, um Dionysios tanzte;⁶ ein halbes Jahrhundert später nahmen die Athener dieselbe Haltung dem Demetrios Poliorketes gegenüber ein. Der Wahn des Gottmenschentums konnte in dieser Zeit auch einzelne ergreifen. In der Mitte und der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts lebte der syraku-

¹ Diod. XI 38; 53; 66.

² Ebd. XIII 35.

³ Xenoph., *Hell.* VII 3, 12.

⁴ Diod., XVI 20.

⁵ M. P. Charlesworth, *Some Observations on Ruler-Cult*, *HThR.* XXVIII, 1935,

bes. S. 8 ff. Besonders zu bemerken sind die Worte des Aristoteles, *Rhet.* I 5, 9, p. 1361 a, *τιμῶνται δὲ δικαίως μὲν καὶ μάλιστα οἱ εὐεργετηκότες . . . , μέρη δὲ τιμῆς θυσίαι κατλ.*

⁶ Timaios bei Athen. VI p. 250 A.

sanische Arzt Menekrates, der sich Zeus nannte und in Purpur gekleidet mit einem goldenen Kranz auf dem Haupte und einem Zepter in der Hand von einer Schar Getreuer begleitet herumzog.¹ Sein Fall, der, wie Weinreich mit reichlichem Vergleichsmaterial dargetan hat, psychopathischer Art ist, wurde eine Zielscheibe des Spottes; bemerkenswert ist aber, in welchem Maße sein Auftreten ansteckend wirkte, wie denn viele, selbst bedeutende Männer sich ihm anschlossen und als Götter auftraten: Nikostratos aus Argos, der sich Herakles nannte, befehligte um 350 ein argivisches Kontingent vor Sidon und zog mit Löwenfell und Keule angetan in den Kampf,² Nikagoras, Tyrann von Zeleia in Mysien, trat mit Chlamys, Kerykeion und Flügeln ausgestattet als Hermes, Astykreon als Apollon, ein Ungenannter als Asklepios auf. Von den Anhängern des Menekrates, die er als seine Sklaven bezeichnete, und besonders von Nikostratos wird gesagt, daß jener sie von der heiligen Krankheit geheilt habe, so daß auch sie wahrscheinlich psychopathisch veranlagt waren; daß aber Menekrates so viele Anhänger gewann und die psychische Krankheit gerade diesen Ausdruck fand, zeigt, wie zeitgemäß die Erscheinung war. Sie setzt die Linie des Empedokles (Bd. I S. 702 f.) fort, nur mit einem zur höchsten Stufe, nämlich der Göttergleichheit, gesteigerten Selbstbewußtsein. Ob Alexarchos, der Bruder des Königs Kassandros, zum Kreis des Menekrates gehört hat, scheint nicht ausgemacht, er war aber ein Mann desselben Schlages, dazu nicht ohne gelehrte Schrullen, trat er doch als Helios auf und gründete eine Stadt Uranopolis auf der Athoshalbinsel, deren Einwohner er *Οὐρανίδαι* nannte.³ Man kann in ihm einen Vorläufer des Iambulos und jenes Aristonikos (S. 39) sehen, dem seine Geburt den Versuch ermöglichte, seine Phantasien in die Wirklichkeit umzusetzen. Ähnlich wie diese Männer gebärdete sich schon am Ende des 5. Jahrhunderts der große Maler Parrhasios, begnügte sich aber damit, sich seiner Abstammung von Apollon und seines Umganges im Traum mit Herakles zu rühmen.⁴

Daß es nicht angängig ist, diese merkwürdige Bewegung auf Sizilien zu beschränken, obgleich die besonderen Verhältnisse ihr dort besondere Stärke verliehen, oder einfach als Krankheitserscheinung zu bagatellisieren, zeigen die vielen ansehnlichen Männer aus dem Mutterlande, die sich ihr anschlossen. Dort, wo der Boden durch die Auflockerung des alten Glaubens und die Anerkennung des Übermenschentums vorbereitet war, tritt im 4. Jahrhundert dasselbe Bestreben, einen Menschen den Göttern anzugleichen, in ähnlicher, allerdings etwas abweichender Weise hervor, indem man nämlich einen hervorragenden Mann zwar nicht zum Gott macht, aber von einem Gott erzeugt sein läßt. Freilich könnte man bemerken, daß dies ein altes und häufiges mythisches Motiv war, wichtig und bezeichnend scheint je-

¹ Hauptquellen Athen. VII p. 289 A ff.; Clem. Alex., Protrept. IV 54 p. 48 P; vollständige Sammlung der Zeugnisse bei O. Weinreich, Menekrates-Zeus und Salomoneus, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft XVIII, 1933, der die interessante Erscheinung eingehend behandelt; vgl. dens., Antikes Gottmenschentum, N. Jahrb. f. Wissenschaft u. Jugendbildung II,

1926, S. 633 ff. Vgl. Eitrem, Symb. Osl. X, 1932, S. 38 ff.

² Athen. VII p. 289 B; Diodor XVI 44.

³ Athen. III p. 98 E; Clem. Alex. a. a. O.; mehr bei Weinreich a. a. O.

⁴ Plin., N. H. XXXV 71; vgl. Athen. XII p. 543 C ff.; Aelian, V. H. IX 11; Weinreich a. a. O. S. 48 f.

doch, daß dergleichen jetzt allen Ernstes von hervorragenden Männern erzählt wurde. Die Vergöttlichung Platons begann alsbald nach seinem Tode. Davon zeugt die Elegie des Aristoteles an Eudemos:

ἐλθὼν δ' ἐς κλεινὸν Κεκροπίης δάπεδον
εὐσεβέως σεμνῆς φίλης ἰδρύσατο βωμὸν
ἄνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις.¹

Sein Nachfolger und Schwestersonn Speusippos hat schon die Legende erzählt, daß Platons Mutter ihn von Apollon empfangen habe, und seinen Geburtstag verlegte man auf den 7. Thargelion, den Tag, der auch der Geburtstag des Gottes war.² Ein Zuhörer Platons, Klearchos, Tyrann von Heraklea in den J. 366–53, erhob den Anspruch, Sohn des Zeus zu sein, ließ sich einen goldenen Altar vorantragen und schritt im Purpurkleid und mit einem goldenen Kranz auf dem Haupte einher; seinen Sohn nannte er Keraunos, den Blitz.³ Er ähnelte Menekrates und den Anhängern dieses Mannes, nahm aber eine Stellung ein, die seinem Anspruch ernsthafte Bedeutung gab.

Der erste Fall, in dem einem Menschen Verehrung wie einem Gotte dargebracht wurde, wird aus erstaunlich früher Zeit, den allerletzten Jahren des 5. Jahrhunderts, angeführt, so daß Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Berichtes laut geworden sind. Duris erzählt von Lysandros,⁴ daß er der erste war, dem die Städte wie einem Gotte (ὡς θεῷ) Altäre errichteten, Opfer darbrachten, Päne sangen und daß die Samier ihre Heräen in Lysandreia umzubenennen beschlossen. Die Ähnlichkeit dieser Maßnahmen mit dem späteren hellenistischen Herrscherkult hat Zweifel hervorgerufen.⁵ Duris lebte ein Jahrhundert später als Lysandros und ist notorisch nicht ganz zuverlässig, andererseits war er Samier und sogar Herrscher von Samos, so daß er wissen mußte, was sich in seiner Vaterstadt ereignet hatte. Man darf, wie mir scheint, den verallgemeinernden Plural *cum grano salis* nehmen und die angebliche Umbenennung der Heräen einfach so erklären, daß diesem Namen dem Lysandros zu Ehren „Lysandreia“ hinzugefügt wurde, eine Doppelbenennung, für die es viele Beispiele gibt.⁶ Am erstaunlichsten ist die bestimmte Aussage, dem Lysandros wären wie einem Gotte Altäre errichtet und Opfer dargebracht worden. Ich möchte auf die Stiftungen aus Kalauria hinweisen, in denen vorgeschrieben wird, Opfer an Zeus Soter und Poseidon auf einem Altar neben den Standbildern der Stifter darzubrin-

¹ PLG. Bergk⁴ II 336; Diehl, Anthol. lyr. gr. I², 1 S. 115. Zur Deutung Wilamowitz, Aristoteles und Athen, 1893, II S. 412 ff.; O. Immisch, Ein Gedicht des Aristoteles, Philol. LXV, 1906, S. 1 ff.; O. Weinreich, Philol. LXXII, 1913, S. 546; W. Jaeger, Aristotle's verses in praise of Plato, Class. Quarterly XXI, 1927, S. 13 ff.; Boyancé a. oben S. 110 A. 3 a. O. S. 250 ff. kommt in langer Erörterung zu dem unwahrscheinlichen Ergebnis, daß der Altar von einem Mager errichtet sei.

² In Ἰλατώνος ἐγκώμιον, Diog. La. III 2; für weiteres siehe Boyancé a. a. O.

³ Justin XVI 5, 8 ff.; Memnon bei Photios cod. 224 p. 222 Bekker; Suidas s. v.

Κλέαρχος; siehe Weinreich a. a. O. S. 17.

⁴ Plut., Lys. 18; vgl. Athen. XV p. 696 E = FGrHist. 76, 71 u. 26.

⁵ Nach dem Vorgang von J. Kaerst, Die Begründung des Alexander- und Ptolemäerkults in Ägypten, Rh. Mus. LII, 1897, S. 62 A. 3, zuletzt von F. Taeger, Isokrates und die Anfänge des hellenistischen Herrscherkults, Hermes LXXII, 1937, S. 358 A. 4; seinem Urteil, daß die beiden dafür angeführten Stellen bei Isokrates, Epist. 3, 5 und Euagoras 72, nicht Vorboten des Herrscherkultes seien, ist beizustimmen.

⁶ Z. B. Σωτήρια καὶ Μουχία usw.; Nock, Σύνναος θεός S. 60 f., evident richtig.

gen,¹ was sicher nicht ohne Präzedenzfälle angeordnet worden ist. Man darf auch an die Worte des Demosthenes von den Tyrannenmördern² erinnern, „die ihr (die Athener) auf Grund der Wohltaten, die sie euch erwiesen haben, durch ein Gesetz in allen Heiligtümern bei den Opfern an Spenden und Bechern teilhaft gemacht habt und die ihr besingt und ehrt gleich wie die Heroen und Götter“.³ Die gesetzliche Anordnung verbietet, dieses nur auf die bekannten Skolia zu beziehen; die Tyrannenmörder hatten einen zwar bescheidenen Platz bei den Opferfeiern erhalten, der dazu führen konnte, daß sie auch an den Opfern beteiligt waren, oder daß es wenigstens so empfunden wurde. Wenn ich mich nicht täusche, ist hier der Weg, der zur Vergötterung führt, beschritten. Zwar waren es verstorbene Menschen, die die Athener in dieser Weise verehrten, doch konnte dieselbe Form anstandslos auch für Lebende verwendet werden.

Um auf die Beispiele aus Kalauria (oben S. 109) zurückzukommen, so wurde hier die alte Form gewahrt, in Wirklichkeit aber das Opfer dem Menschen gewidmet, dessen Bild neben dem des Gottes stand. Die Leute wußten wohl, wem die Ehrung eigentlich galt, nämlich dem Menschen, nicht dem Gotte, an dessen Seite sein Bildnis stand. Er erhielt das, was ἱσῶθει τιμαί genannt wird. Hepding bemerkt brieflich einleuchtend, daß ἱσῶθεος ebensowenig göttlich wie ἱσολύμπιος olympisch bedeutet und daß die sogenannte Apotheose Lebender noch keine wirkliche Apotheose war, daß man vielmehr so weit ging, schon zu Lebzeiten des Geehrten ihm Ehren zu beschließen, wie man sie früher den Verstorbenen zugebilligt hatte, Ehren, die an sich nicht besagten, daß der Geehrte selber schon ein Gott, sondern nur daß er ἱσῶθεος war.⁴ Im älteren Sprachgebrauch wird das Wort ausgesprochen metaphorisch gebraucht.⁵ Bezeichnend ist, daß die Theorie, welche die Götterverehrung aus dem Auftreten der Kulturbinger herleitet, diesen wegen ihrer Wohltaten ἱσῶθει τιμαί zuteil werden läßt.⁶ Die Praxis

¹ Siehe S. 109 f.; vgl. auch die Ehrungen Attalos' III. S. 164 f. Vgl. IG. II² 1326 Z. 45 ff. (um das J. 176/75 v. Chr.) φροντίσαι δὲ τοῦς ὀργεῶνας ὅπως ἀφῆρωσι θεῷ Διονυσίῳ καὶ ἀνατίθει ἐν τῷ ἱερῷ παρὰ τὸν θεόν (Dionysos) ὅπου καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ, ἵνα ὑπάρχει κάλλιστον νόμισμα αὐτοῦ, εἰς ἅπαντα χρόνον.

² Demosth. XIX 280.

³ Die nach Aristot., Resp. Ath. 58, den Tyrannenmördern von dem Polemarchen dargebrachten Enagismata sind etwas anders, der regelmäßige Heroenkult.

⁴ Hierzu schreibt Hepding: Den Unterschied haben auch schon andere empfunden. So spricht Wilcken, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1938, S. 306, von göttlichen oder gottgleichen Ehren; Weinreich, Menekrates-Zeus und Salmoneus, 1933, S. 83 und 85; besonders aber F. Taeger, AfRw. XXXII, 1935, S. 289; Cass. Dio LII 35, 5, ἀρετὴ μὲν γὰρ ἱσοθέους πολλοὺς ποιεῖ, χειροτονητός δ' οὐδαίς πάποτε θεός ἐγένετο. Cumont, L'Egypte des astrologues, 1937, S. 26 A. 3. L. Vassius Labeo lehnt ab als τὰν . . . θεοῖσι καὶ τοῖς ἱσοσθεῖσι ἀρμόζου-

σαν . . . τιμὰν, IGRom. IV 1302. Dionys. Hal., Ars rhet. VII 7 (p. 280 R) am Schluß von Siegern in Agonen: πολλοὶ καὶ ἱσῶθει ἐνομίσθησαν, οἱ δὲ καὶ ὡς θεοὶ τιμῶνται. Apollon. Tyan., ep. 44, an seinen Bruder: die Menschen hielten ihn für ἱσῶθεος oder gar für θεός. Ps.-Longinus, περὶ ὕψους 35, 2; 36, 1, von Dichtern und Schriftstellern, die ἱσῶθει seien, d. h. ἐπάνω τῶν ἀνθρώπων. Man kann wohl damit auch vergleichen die Verleihung der Ehren von Perseus und Herakles in Argos, IG. IV 586; BCH. XXVII, 1903, S. 260 Nr. 2; Farnell, Greek Hero Cult, 1921, S. 97. Streit der Theologen über εἶναι ἴσα θεῷ, E. Lohmeyer, Kyrios Jesus, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1927/28: 4, S. 27 f.; S. Loeschke, Deitas Jesu und antike Apotheose, 1933, S. 124 ff.

⁵ Z. B. ἱσῶθεος φῶς, Homer; ἱσῶθεος τυραννίς, Eur., Troad. v. 1169.

⁶ Z. B. Diodor I 2, τῶν δὲ ἄλλων ἀγαθῶν ἀνδρῶν οἱ μὲν ἡρωικῶν, οἱ δὲ ἱσοθέων τιμῶν ἔτυχον; Polyb. X 10, 11.

ist vielleicht vorangegangen. Solcher Art waren die Ehren, die Lysandros erhielt. In Inschriften begegnet der Ausdruck in frühhellenistischer Zeit;¹ später war er überflüssig. Daß er in den Ehrungen für Philopoimen gebraucht wird,² hat seinen Grund darin, daß es sich hier um einen Heroenkult handelt: die Gebeine wurden zurückgeführt, ein Denkmal auf dem Markte und ein Altar errichtet. Darin, daß das Opfer am Tage des Zeus Soter dargebracht wurde, zeigt sich die schon bemerkte Vermischung des Heroenkultes mit dem Götterkult, wofür gerade dieser Fall ein vortreffliches Beispiel bietet.

So scheinen die *ἱσοθέου τιμαὶ* und Duris' Aussage erklärlich; sie ist richtig, aber hellenistisch umgefärbt. Es war ein großer Schritt zur Menschenvergötterung getan, denn in Fällen wie den angeführten war der Unterschied, ob für einen Menschen oder ihm selbst geopfert wurde, haarfein und leicht verwischbar (vgl. S. 110 f.). Im Lichte dieses Vorganges wirkt die Anekdote nicht unglaublich, daß Agesilaos den Wunsche der Thasier, ihn mit einem Tempel und der Apotheose zu ehren, mit der Antwort abgelehnt habe, sie sollten sich selbst erst zu Göttern machen.³ Ein inschriftlich beglaubigter Fall scheint diesem nicht unähnlich. In der merkwürdigen Inschrift, die von den Tyrannen in Eresos auf Lesbos handelt, wird von dem Tyrannen Agonippos gesagt, daß er die Altäre des Zeus Philippios abtrug und Krieg gegen Alexander und die Hellenen anfang.⁴ Der Tyrann schaffte die Ehren des Königs Philipp ab, als er sich gegen seinen Sohn auflehnte. Philipp ist selbst nicht vergöttert, sondern Zeus zu seinem besonderen Beschützer gemacht worden, dem man als Epitheton den Namen des Königs gab. Die alten Formen sind hier gewahrt, aber tatsächlich mit einem neuen Inhalt erfüllt, der einer Vergötterung so nahe wie möglich kommt. Weniger wichtig ist die Erzählung, daß Philipp bei der Hochzeit in Aigai neben den Bildern der zwölf Götter sein eigenes als dreizehntes in feierlicher Prozession im Theater einhertragen ließ,⁵ weil es nicht wahrscheinlich dünkt, daß der König je den Anspruch auf Vergöttlichung erhoben hat; die Anreihung an die zwölf Götter zeigt aber immerhin sein gesteigertes Selbstbewußtsein. In der Tat wäre es merkwürdig, wenn der Zug der Zeit zur Erhebung machtvoller Persönlichkeiten ins Göttliche nicht auch den großen Makedonerkönig ergriffen hätte. Beachtenswert ist die Nachricht, daß die Athener beschlossen, ihn im Kynosarges zu *προσκυνεῖν*.⁶ Das Wort bedeutet keinen Kultakt, wohl aber eine Handlung, die dem Kulte nahesteht, zumal es sich hier nicht um die persische Proskynese handeln kann. Da Philipp selbst nicht nach Athen gekommen ist, denkt

¹ Die Nikuriainschrift SIG.³ 390 Z. 26 f., *τετιμηκόσμι πρώτοις τὸν σωτήρα Ἡτολεμαῖον ἱσοθέους τιμαῖς*; MAMA. IV 151, S. 59, eine der frühesten Inschriften aus Apollonia, vermutlich aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., *ὁ δῆμος ἐτίμησεν ἱσοθέους τιμαῖς Μενέλεον Μενεσθέως ἄνδρα καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ εὐεργέτην τοῦ δήμου*.

² SIG.³ 624 = IG. V: 2, 432; vgl. 435.

³ Plut., *Apophthegm. lac.* p. 210 C f.

⁴ IG. XII: 2, 526 = OGI. 8 Z. 5 f.

⁵ Diod. XVI 92, 5; Neoptolemos bei Stobaeus IV 34, 70, v. p. 846 Hense; vgl.

O. Weinreich, *Lykische Zwölfgötterreliefs*, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1913: 5 S. 7 mit A. 3.

⁶ Clem. Alex., *Protr.* IV 54 p. 48P. unter anderen Beispielen der Menschenvergötterung; *οὐ μὲν τὸν Μακεδὸνα τὸν ἐκ Ἑλλάδος τὸν Ἀμύντου Φίλιππον ἐν Κυνοσάργει νομοθετοῦντες προσκυνεῖν, τὸν τὴν κλεῖν καταργότα καὶ τὸ σέλος πεπρωμένον, ὃς ἐξέκοπη τὸν ὀφθαλμόν*. Der persönlich polemische Ton zeigt, daß die Nachricht einer alten Quelle entnommen ist, und gibt ihr erhöhte Bedeutung.

man daran, daß die Huldigung vor seiner Statue¹ stattfand. Daß das Kynosarges als Platz für die Huldigung gewählt wurde, liegt wohl daran, daß sich dort ein berühmtes Heiligtum des Herakles befand, von dem das makedonische Königshaus abstammte. Man kann nicht verkennen, daß diese Ehrung derart war, daß sie den König den Göttern nahebrachte.

Es ist ferner nicht ohne Interesse, auf die Formen zu achten, in welchen Männern, die nicht Herrscher waren, in hellenistischer Zeit Ehren erwiesen wurden, die das für Menschen übliche Maß überstiegen. Von Kleitos, der im J. 322 die athenische Flotte bei Amorgos besiegte, heißt es, daß er Poseidon genannt wurde und den Dreizack trug.² Von einem Kult ist nicht die Rede, Kleitos wurde jedoch dem Gott angeglichen und seine Statue trug dessen Abzeichen. Die alte Form wahrt noch das Ehrendekret der Telmessier für den von Ptolemaios II. bestellten Gouverneur der Stadt, Ptolemaios,³ in dem verordnet wird, daß für ihn ein Altar dem Zeus Soter auf dem Markte erbaut und jährlich am 11. Dystros eine Kuh geopfert werden solle; man erkennt, wie leicht das ὑπὲρ αὐτοῦ in αὐτῷ übergehen konnte. Diogenes, der im J. 229 die makedonische Besatzung für gutes Geld abziehen ließ, wurde von den Athenern hoch geehrt.⁴ Aus den Ephebeninschriften ist das nach ihm benannte Gymnasium bekannt, wo die Epheben ihm Opfer, einmal zwei Stiere, darbrachten,⁵ ein Beispiel des in den Gymnasien üblichen Heroenkultes. Sicher wurden ihm auch zu Lebzeiten große Ehren zuteil; ein doppelter Marmorsessel in der zweiten Sitzreihe des Theaters trägt die Inschrift Διογένους εὐεργέτου,⁶ ein Ehrenname, den er auch in den Ephebeninschriften führt. Die Ansicht Wilhelms, daß diese Ehren göttlich waren,⁷ ist nicht unwahrscheinlich. In denselben Inschriften werden im ausgehenden 2. Jahrhundert Opfer an die Wohltäter regelmäßig erwähnt.⁸ Die Pergamener haben die ausgesuchtesten Ehren auf einen gewissen Diodoros Pasparos gehäuft, der ihnen in den Wirren nach dem Tode Attalos' III. große Dienste geleistet hatte. Eine Phyle wird nach ihm Paspareis⁹ genannt, für ihn soll ein Priester gewählt werden, der neben dem Priester des Manios eponym sein soll, und in einem Diodoreion genannten Bezirk soll ein marmorner Tempel erbaut werden, wo sein Bildnis aufgestellt werden soll, bei welcher Gelegenheit eine große Prozession zu veranstalten ist.¹⁰ Manios ist M'. Aquilius, der Konsul vom J. 129, der das pergamenische Reich als

¹ Es war nicht die von Pausanias I 9, 4 erwähnte Statue, die neben den Bildnissen Alexanders und anderer Könige vor dem Odeion stand.

² Plut., de fortuna Alex. p. 338 A.

³ BCH. XIV, 1890, S. 162 ff.

⁴ Vgl. IG. II² 834 u. 3474.

⁵ Ebd. 1014 Z. 14 u. 41 aus dem J. 106/05; 1028 Z. 24; 1029 Z. 14; 1040 Z. 2.

⁶ Ebd. 5080; daneben ἱερέως Ἀττάλου ἐπωνόμου; Attalos I. starb im J. 197 und die Inschrift ist zu Lebzeiten des Diogenes gesetzt.

⁷ A. Wilhelm, Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde, Sonderschriften des österreich. archäol. Instituts VII, 1909, S. 80 f.

⁸ Z. B. IG. II² 1006 Z. 15 f., συνετέλεσαν δὲ καὶ τὰς ἄλλας θυσίας τὰς καθηκούσας τοῖς θεοῖς καὶ τοῖς εὐεργέταις, u. a., z. B. die unten A. 10 angeführte Inschrift aus Pergamon Z. 39.

⁹ Der Name der Phyle wurde in Diodoris abgeändert, Ath. Mitt. XXXV, 1910 S. 425.

¹⁰ Ath. Mitt. XXXII, 1907, S. 243 bes. Z. 37 ff., mit dem wichtigen Kommentar Hepdings; vgl. A. Wilhelm, Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde, V, Sitz.-Ber. Akad. Wien 214: 4, 1932, S. 21 ff.; Robert, Ét. anat. S. 45 ff. Über Pergamon im Anfang der Römerherrschaft Hepding, Mithradates von Pergamon, Ath. Mitt. XXXIV, 1909, S. 329 ff.

römische Provinz organisiert hatte. Es werden auch Priester anderer Wohltäter erwähnt, wie denn z. B. der Freund des Pompejus, Theophanes aus Mytilene, nach seinem Tod von der dankbaren Vaterstadt zum Gott erhoben wurde.¹

Was die Stiftungen in bezug auf den Kult von Menschen lehren, wurde oben (S. 109 ff.) bereits erörtert; sie zeigen die Verschmelzung der Ehren von Lebenden und Verstorbenen mit dem Götterkult.² Ein gewöhnlicher Bürger nahm keine solche Stellung ein, daß er auf einen Kult zu seinen Lebzeiten Anspruch erheben konnte. Dieser blieb den Herrschern vorbehalten. Dagegen wurde der verstorbene Bürger heroisiert und den Göttern zugesellt. Dies führte schließlich einerseits dazu, daß man fast alle Toten heroisierte und das Grab Heroon nannte,³ andererseits dazu, daß seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert auch ein lebender Mensch als Heros bezeichnet werden konnte, eine eigentümliche Rückkehr zum homerischen Sprachgebrauch.⁴ Die Auflockerung und das Verschwinden der alten Unterschiede setzte sich in steigendem Maß fort.

Eine andere Erscheinung verdient in diesem Zusammenhang einige Aufmerksamkeit, der Kult des personifizierten Volkes bzw. Staates. In älterer Zeit hatten die Freistaaten den Ausdruck für ihren Patriotismus und den Glauben an ihren Bestand in den Stadtgöttern, Zeus Polieus, Athena Polias u. a. gefunden; wenn jetzt die Personifizierung aufgegriffen wurde, so zeigt dies, daß der Staatsgedanke die Religion usurpierte. Die Dichter und Maler (z. B. Aristophanes und Parrhasios) waren mit der Personifikation des Demos vorangegangen; der athenische Staat folgte nach, und ein Heiligtum des Demos⁵ und der Chariten wurde in den letzten Jahrzehnten des 3. Jahr-

¹ Tac., ann. VI 18; IG. XII: 2, 163 = SIG.³ 753, θεῶ Διὶ Ἐλευθερίῳ φιλοπάτριδι Θεοφάνη τῷ σωτῆρι καὶ εὐεργέτῃ καὶ κτίστῃ δευτέρῳ τῆς πατρίδος; auf Münzen neben seiner Frau: Θεοφάνης θεός, Ἀρχέδαμης θεά, British Museum Catalogue of the Coins, Troas etc. Taf. XXXIX, 1.

² Merkwürdig ist, daß in der Stiftung des Poseidonios (S. 109 f.) Opfer an die Agathe Tyche der Eltern und an den Agathos Daimon des Stifters und seiner Frau vorgeschrieben werden. Da man nicht von der Agathe Tyche oder dem Agathos Daimon Verstorbener sprechen kann (zu dieser Zeit; später erscheint das letztere als Übersetzung von *Dis manibus*) und da die Gatten nicht je eine Agathe Tyche, bzw. Agathos Daimon, sondern einen gemeinsam haben, ist die Verwechslung des Kults der Toten mit dem der Lebenden deutlich.

³ Die Heroisierung geschah sowohl von Staats wegen durch einen Beschluß des Volkes oder des Rates wie auf private Initiative durch die Hinterbliebenen und wurde allmählich zu einer leeren Formel. Einige wenige der zahlreichen Inschriften können auf das 3. Jahrhundert v. Chr. datiert werden, die allermeisten stammen aus der Kaiserzeit, E. Loch, Zu den griech.

Grabschriften, Festschrift für L. Friedländer, 1895, S. 275 ff.; Rohde, Psyche II S. 358 f.; Aufzählung von Beispielen örtlich geordnet RL. I S. 2548 ff. Siehe auch P. Foucart, Le culte des héros chez les Grecs, Mémoires acad. inscr. XLII, 1918, S. 152 ff.

⁴ Das bekannteste Beispiel ist der koische Tyrann Nikias in der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr.; Paton and Hicks, Inscriptions of Cos 76–80; R. Herzog, Koische Forschungen und Funde, 1899, S. 63 f. vgl. S. 197; A. Wilhelm a. a. O. S. 171; Beispiele gesammelt von M. Guarducci, Heros nell' età imperiale romana, Atti dell'III. congresso nazionale di studi romani, 1935, IV S. 328 ff. Über Nikias R. Herzog, Nikias und Xenophon von Kos, Historische Zeitschrift LXXV, 1921–22, S. 190 ff.

⁵ Die Demokratia, für die schon im J. 332/31 ein Kult bezeugt ist (Bd. I S. 694 A. 4), steht anders da, indem sie die Hingabe an die Staatsverfassung ausdrückt; sie ist sozusagen innerpolitischer, Demos außenpolitischer Art, wie es noch deutlicher in der Vergötterung von Rhodos u. a. zum Ausdruck kommt. Auch in Pergamon gab es ein Standbild der Demokratia im Rat-

hunderts gegründet,¹ wahrscheinlich nicht ohne Zusammenhang mit dem Abzug der makedonischen Garnison im J. 229, nach welchem die Politik Athens den Ptolemäern zuneigte, wie die Errichtung der Phyle Ptolemais im gleichen Jahre oder kurz nachher zeigt. In Magnesia a. M. gab es im 1. Jahrhundert v. Chr. einen Priester des Demos, auch ein paar Weihungen an Artemis Leukophryene und den Demos sind dort gefunden worden.² Noch deutlicher tritt der Staatsgedanke in seiner Beziehung auf das eigene Gemeinwesen hervor, wenn der Staat selbst unter seinem Namen zur Gottheit erhoben wird und einen Kult erhält. Das geschah im mächtigsten der hellenistischen Freistaaten, Rhodos. In einer Aufzählung von verkäuflichen Priestertümern aus Hyllarima in der rhodischen Peraia aus dem 2. Jahrhundert erscheint u. a. das Priestertum τοῦ 'Ποδῶν δῆμου³ und in dem schon berührten Opfergesetz von Kos werden Opfer teils an Poseidon und Kos, teils an Rhodos vorgeschrieben.⁴ Auf Naxos war in den wenigen Jahren nach 41 v. Chr., in denen die Insel den Rhodiern gehörte, der Priester der Rhodos eponym,⁵ in Lindos gab es eine Statue des δῆμος 'Ποδῶν.⁶ Das Aufkommen der Kulte dieser Personifikationen des Staates fällt so spät, daß die Vermutung erlaubt ist, sie seien aus dem Bedürfnis entstanden, neben dem Herrscherkult, der die Staatsidee der Monarchie ausdrückte, ein ebenso deutliches Seitenstück für die Freistaaten zu schaffen.

2. Alexander der Große. In jener Zeit, in der durch das Verblassen des alten Totenkultes der Unterschied zwischen den Ehren der Lebenden und der Toten verwischt wurde und das gesteigerte Selbstbewußtsein die zwischen Göttern und Menschen gesetzten Schranken übersprang, Menschen, deren Respekt vor den alten Göttern ins Wanken geraten war, der Macht und dem Glück mit überschwänglichen Ehrungen zu huldigen geneigt waren, erstrahlte die mächtige Gestalt Alexanders des Großen in einer dafür schon vorbereiteten Welt. Wenn irgend jemand hat er Außerordentliches geleistet und außerordentliche Ehrungen verdient, wenn irgend jemand wird er ein ungewöhnliches Selbstbewußtsein in sich getragen haben, und die Mitwelt mußte den Drang fühlen, ihn wie keinen anderen zu ehren.

Von jugendlicher Begeisterung für Glanz und Ruhm der homerischen Helden erfüllt war Alexander ausgezogen. Je weiter er aber in ferne Länder

haus, SIG.³ 694 Z. 31; für die Zuweisung der Inschrift an Pergamon (nicht Elaia) siehe u. a. Robert, *Ét. anat.* S. 49 A. 3. Vgl. RL. III S. 2129.

¹ IG. II² 844 = SIG.³ 536 Z. 41. Im Anfang der Ephebeninschriften Opfer auf dem Staatsherd mit dem Priester, ebd. 1028 = SIG.³ 717 Z. 7; 1006 Z. 7; 1008 Z. 6; 1011 Z. 6; in anderen zu ergänzen. Das Psephisma bei Demosthenes XVIII 92 ist gefälscht. Über IG. II² 4676 siehe Wilhelm a. a. O. S. 77 ff.

² Inschriften von Magnesia a. M., 208; 205-07; Kern, *Rel. d. Gr.* III S. 82 A. 1 denkt an attischen Einfluß; es war aber in dieser Zeit eine allgemeine Neigung. Daraus, daß in Arkesine auf Amorgos der Demos zusammen mit einem Gott in einer

Weihung (IG. XII: 7, 81; vgl. 80, 3./2. Jahrhundert) und ebenso in Astypalaia mit Zeus Soter (ebd. 3: 194; vgl. 195) erscheint, ist nicht auf einen Kult zu schließen. Weihungen an den Demos sind auch in Kleinasien noch in der Kaiserzeit nicht selten, siehe RL. III S. 2130 f.; dazu Ephesos III Nr. 4 S. 95. Nock, *Σύνναος θεός* S. 48 f.

³ BCH. LVIII, 1934, S. 351 f. Z. 17.

⁴ SIG.³ 1000 Z. 17 ff.; vgl. oben S. 72. Noch in der Kaiserzeit, τοῖς συγκατατερωμένοις ἐν τῷ ἱερῷ (des Asklepios) Σεβαστοῖς θεοῖς καὶ τοῖς Κώων δάμωι, A. Maiuri, *Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos*, 1925, Nr. 443.

⁵ IG. XII: 5, 38.

⁶ Lindos II 438.

vordrang, desto mehr traten diese zurück; je größer seine Taten wurden, desto höher steigerte sich sein Macht- und Selbstbewußtsein, so daß ein Umschwung in seiner Haltung unverkennbar ist (vgl. oben S. 13). Daß bei der Belagerung der Stadt des Herakles-Melkart, Tyros, sein Ahnvater Herakles besonders hervortritt, ist ohne weiteres verständlich – hat er doch seinen mit Barsine gezeugten Sohn Herakles genannt; auch am Indus opferte er dem Herakles als seinem Ahnherrn.¹ Die Nachricht, daß er in der Kleidung Götter, Ammon mit den Widderhörnern, Artemis, Hermes, Herakles, dessen Löwenfell und Keule er trug, nachgeahmt habe,² scheint für den Mann, der sich die dem Tempel in Ilion entnommenen Waffen der homerischen Helden in der Schlacht vorantragen ließ und angesichts dessen, was sich schon andere, z. B. der Tyrann von Heraklea, erlaubt hatten, nicht ganz unglaublich, obgleich sie in einer gehässigen Schrift überliefert ist.³ Es sind besonders drei Vorfälle, die in der hier zur Erörterung stehenden Frage wichtig sind, der Besuch beim Ammonsorakel, die Proskynese in Baktra und die Botschaft an die griechischen Städte.

Die Vorkommnisse beim Besuche Alexanders in der Oase des Ammon scheint Wilcken durch seine lichtvollen Erörterungen, so weit möglich, geklärt und gegen Einwände befestigt zu haben.⁴ Daß Alexander durch die Besitzergreifung Ägyptens als Nachfolger der Pharaonen Sohn des Re geworden war, war selbstverständlich, aber nur für Ägypten gültig. Wenn sein Motiv für den Wüstenzug gewesen sein soll, sich seine Gottessohnschaft von Ammon bestätigen zu lassen,⁵ so ist das eine spätere Auslegung; die aus Kallisthenes stammenden Berichte⁶ sagen nur, daß er dieses Orakel befragen wollte, weil seine Ahnväter Perseus und Herakles es befragt hatten. Ein solches Motiv stimmt zu Alexanders Hingabe an die Heldensage; auch kommt hinzu, daß das Orakel des Ammon gerade damals unter den Griechen sehr angesehen war. Daß der Priester des Ammon ihn als Sohn des

¹ Daß er auf die Altäre, die er als Grenzmarken seiner Züge errichtete, einschreiben ließ, παρὰ Ἀμμωνί καὶ Ἡρακλεὶ ἀδεῶς κτλ. steht in einer unzuverlässigen Quelle, Philostr., *vita Apoll.* II 43.

² J. Tondriaux, *Alexandre le Grand assimilé à différentes divinités*, *Rev. Philol.* LXXV, 1949, S. 41 ff.

³ Ehippos aus Olynth, der den Alexander wenigstens nach Ägypten begleitet hatte, bei Athen. XII p. 537 E = *GrIlist.* 126, 5. Vgl. E. Neuffer, *Das Kostüm Alexanders d. Gr.*, *Diss. Gießen* 1929, S. 11 ff. und 39 ff.

⁴ H. Berve, *Das Alexanderreich I*, 1926, S. 94 ff. U. Wilcken, *Alexanders Zug in die Oase Siwa*, *Sitz.-Ber. Akad. Berlin* 1928, S. 576 ff.; ders., *Alexanders Zug zum Ammon*, *ebd.* 1930, S. 159 ff. gegen die Einwände Berves, *Gnomon* V, 1929, S. 370 ff. und Pasqualis, *Rivista di filologia* LVII, 1929, S. 513 ff.; ders., *Zur Entstehung des hellenistischen Königs-kultes* *ebd.* 1938, S. 299 ff. gegen E. Me-derer, *Die Alexanderlegenden bei den ältesten Alexanderhistorikern*, *Würzburger*

Studien zur Altertumskunde VIII, 1936, S. 37 ff. F. Oertel, *Zur Ammonsohnschaft Alexanders*, *Rh. Mus.* LXXXIX, 1940, S. 66 ff., nimmt vermittelnd an, daß Alexander auszog, um seine Geburt zu erfahren, und daß der übereifrige Prophet die Frage schon bei der Begrüßung beantwortete, so daß es zu einer wirklichen Befragung und Antwort des Orakels nicht mehr kam. In einem beachtenswerten Aufsatz tritt G. Radet, *La consultation de l'oracle d'Ammon par Alexandre*, *Mélanges Bidez*, 1934, S. 779 ff., für die Vulgata und Kleitarchos gegen Wilckens Auffassung ein; er meint, daß der religiöse Anspruch, Sohn des Ammon zu sein, und der politische Anspruch auf die Weltherrschaft, den Alexander seit der Schlacht bei Issos erhoben habe, untrennbar seien. Für die zahlreichen neuen Schriften, die diese Frage hervorgerufen hat, siehe a. a. O. A. 1. Vgl. noch C. A. Robinson jr., *Alexanders Deification*, *Amer. J. Philol.* LXIV, 1943, S. 286 ff.

⁵ Curt. IV 7, 8; Arrian, *Anab.* III 3, 2.

⁶ Strab. XVII p. 814; Arrian III 3, 1 f.

Amon-Re begrüßte, gebührte dem Pharao. Diese Begrüßung geschah im Beisein des Gefolges; dagegen konnte Alexander nur allein im Inneren des Tempels Antwort auf seine Anfrage erhalten, d. h. die Auslegung des Priesters, denn die Antwort wurde ja durch Bewegungen des auf den Schultern der Priester getragenen Götterbildes gegeben.¹ Die Antwort war ihm erwünscht, wurde aber von ihm geheim gehalten;² was darüber nach Kleitarchos mitgeteilt wird, daß nämlich der Gott ihm die Weltherrschaft versprochen und die Zusicherung gegeben habe, die Mörder seines Vaters seien bestraft,³ ist Erfindung.

Die Begrüßung als Sohn des Gottes durch den Priester des Ammon mußte ganz anders auf Alexander wirken als die Anerkennung als ägyptischer Pharao nebst der darin implizierten Sohnschaft des Amon-Re; denn der Ammon der Oase wurde als griechischer Gott empfunden und Zeus genannt. Daß er Sohn des Zeus war, kam den unbewußten oder geheim gehaltenen Wünschen des gesteigerten Selbstbewußtseins Alexanders entgegen und bezeichnet den Höhepunkt einer Ideenlinie, die mit seiner Begeisterung für die Heldensage und der geglaubten Abstammung von Herakles anfang. Von jetzt an hat er sich vollen Ernstes für den Sohn des Zeus gehalten: vor der Schlacht bei Arbela betete er zu den Göttern, sie möchten den Griechen beistehen, wenn er wirklich von Zeus abstamme;⁴ am eindringlichsten aber spricht dafür sein Wunsch auf dem Sterbebett, bei seinem Vater Ammon bestattet zu werden.⁵ Die Gottessohnschaft des gewaltigen Königs war den damaligen Griechen durchaus annehmbar; hatte ihn ja schon Apelles im Tempel der Artemis zu Ephesos mit dem Blitz in der Hand gemalt,⁶ und die Nachricht, daß Gesandte der Milesier Alexander in Memphis Orakel der Branchiden über seine Gottessohnschaft brachten,⁷ ist unverdächtig; auch ein Spruch der erythräischen Sibylle wird erwähnt.

Diese Orakel darf man wohl in Zusammenhang bringen mit der Stiftung eines Alexanderkultes. In einem Verzeichnis der verkäuflichen Priestertümer aus Erythrai um das J. 250 erscheint ein Priestertum des Königs Alexander;⁸ der Titel kann darauf deuten, daß es zu Lebzeiten des Königs geschaffen worden war, auch in dem wenigstens ein Jahrhundert jüngeren Etat der Ausgaben für Opfertiere wird ein Opfer für Alexander aufgeführt.⁹ Der von dem ionischen Bund gestiftete Kult darf mit Wahrscheinlichkeit auf die Zeit von Alexanders Erscheinen in Ionien zurückgeführt werden, da das von diesem Bunde gestiftete Fest und die Spiele der Alexandreia¹⁰ schon

¹ Strab. a. a. O.; Diod. XVII 50, 6 f.; Curt. IV 7, 23 f.

² Arrian, Anab. III 4, 5; Plut., Alex. 27.

³ Diod. XVII 51; Curt. IV 7, 25 ff.; Justin, XI 11, 7 ff.; Plut., Alex. 27.

⁴ Plut., Alex. 33.

⁵ Curt. X 5, 4.

⁶ Plin., N. H. XXXV 92.

⁷ Strab. a. a. O., bezweifelt von Tarn, JHS. XLI, 1921, S. 1 f. Die Hindeutung auf den Sieg bei Arbela usw. braucht kein *oraculum ex eventu* zu sein, sondern eine Auslegung allgemeiner Prophezeiungen, die sich leicht einstellte; als echt behan-

delt von Wilcken a. a. O. 1928, S. 26 u. a.

⁸ SIG.³ 1014 Z. 111, βασιλέως Ἀλεξάνδρου; wenn der Kult nach dem Tod des Königs eingerichtet wäre, würde man θεοῦ Ἀλεξάνδρου oder einfach Ἀλεξάνδρου erwarten.

⁹ Wilamowitz, Nordjonische Steine Abh. Akad. Berlin 1909: 12 S. 48 ff. Z. 73, erste Hälfte des 2. Jahrhunderts; der Kult bestand noch in der mittleren Kaiserzeit, Le Bas 57.

¹⁰ Strab. XIV p. 644 wird der dem Alexander von dem Bund geweihte Hain erwähnt.

als Vorbild für das von demselben Bunde zu Ehren Antiochos' I. gestiftete Fest dienten.¹ In Priene gab es ein Alexandreion, das nach 129 v. Chr. restauriert wurde;² die Ilier benannten eine Phyle Alexandreis,³ und in Rhodos wurden zu Caesars Zeit Alexandreia und Dionysia genannte Spiele gefeiert.⁴ Es ist sehr wahrscheinlich, daß die ionischen Städte mit der Erteilung göttlicher Ehren an Alexander und der Errichtung von Kulte für ihn vorangegangen sind, denn gerade sie hatten einen ganz anderen Anlaß als die Städte des Mutterlandes, ihm dankbar zu sein, weil er sie von der Perserherrschaft befreit und ihnen manche Wohltaten erwiesen hatte; im übrigen war Ionien mit der Vergöttlichung eines Menschen, des Lysandros, vorangegangen.⁵ Im griechischen Gebiet finden sich zudem Alexanderkulte nur in Ionien und den angrenzenden Bezirken. Die Anerkennung der Göttlichkeit, welche die Ionier vermutlich ihm schon früher zuerkannt hatten, war aber nicht das Ziel Alexanders bei seinem Zug nach dem Ammonorakel, sondern erst die Wirkung davon und die Folgen haben sich erst allmählich eingestellt. Wilcken bemerkt richtig, daß der König die Erhebung zum Zeussohn politisch nicht ausgenutzt hat.⁶

Der mißlungene Versuch bei einem Gelage in Baktra im J. 327, die persische Proskynese bei den Makedonen und Griechen einzuführen, kann ausscheiden, da er zwar von dem gesteigerten Herrscherbewußtsein Alexanders zeugt, an sich aber keine religiöse Bedeutung hat, obgleich dies zuversichtlich behauptet worden ist.⁷

¹ OGI. 222 Z. 25, sonst leider sehr verstümmelt.

² Inschr. von Priene, 108 Z. 75. Aus Barygia in Karien stammt eine Inschrift, OGI. 3, θεὸν Ἀλέξανδρον ἡ πόλις ἀνεωόσατο, vermutlich aus der Zeit des Alexander Severus.

³ CIG. 3615.

⁴ IG. XII: 1, 57; tragische Aufführungen ebd. 71; A. Maiuri, Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos, 1925, Nr. 18. Ob man aus Paus. VIII 32, 1 πλησίον δὲ οἰκίαν ἰδιώτου κατ' ἐμὲ κτῆμα ἀνδρὸς Ἀλεξάνδρου τοῦ Φιλίππου τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐποίησαν (in Megalopolis) auf einen Kult schließen darf, ist zweifelhaft. Wenn Vollgraff in dem Pāan des Philodamos von Skarphieia, Z. 132 f., richtig ergänzt Πρωιάων δὲ πενθετήρους [ἄ]ρ οὐ παῖ[ς] ἔταξε Βάκχου und es auf Alexander den Großen bezieht, wurde dieser im J. 335 in Delphi als Sohn des Dionysos anerkannt; BCH. LI, 1927, S. 423 ff. Die ältere Ergänzung (τ)ροπαί[ς] bringt gewisse Schwierigkeiten mit, diejenige Vollgraffs scheint kaum überzeugend.

⁵ So Kornemann a. a. O. S. 57.

⁶ Wilcken a. a. O. 1928, S. 598.

⁷ Allein in Betracht kommt der Bericht des Chares von Mitylene bei Plutarch, Alex. 54 und Arrian, Anab. IV 12 = FGrHist. 125, 14. Chares sagt nach Plutarch: Ἀλέξανδρον ἐν τῷ συμποσίῳ πίνοντα φιάλην προτείνειν τι τῶν φίλων, τὸν

δὲ δεξάμενον πρὸς ἐστίνην ἀναστῆναι καὶ πίνοντα προσκυνῆσαι πρῶτον κτλ.; in dem Referat bei Arrian sind die Wörter πρὸς ἐστίνην ausgelassen. P. Schnabel, Die Begründung des hellenistischen Königskults durch Alexander, Klio XIX, 1923–25, S. 113 ff., lenkte die Aufmerksamkeit auf diese Worte und behauptete, daß die ἐστίν ein dem Alexander errichteter Altar sei (was eher βωμός heißen würde) und zog daraus den Schluß, daß die Spende dem Alexander gewidmet sei und die Begründung seines Kultes bedeute; es sei gelungen, den Kult, nicht aber die Proskynese einzuführen. Gegen ihn wandte sich mit durchschlagenden Gründen H. Berve, Die angebliche Begründung des hellenistischen Herrscherkultes durch Alexander, ebd. XX, 1926, S. 179 ff.; die Antwort Schnabels, Zur Frage der Selbstvergötterung Alexanders, ebd. S. 398 ff.; Berve, Das Alexanderreich I S. 339 f.; F. Jacoby, FGrHist. II D S. 435 f.

Lily Ross Taylor, The "Proskynesis" and the Hellenistic Ruler Cult, JHS. XLVII, 1927, S. 53 ff., wollte zeigen, daß es sich um einen dem δαίμων des Königs dargebrachten Kult handelte und daß dieser einem angeblichen Kult des *fravashi* des persischen Königs entsprach, was als unhaltbar erwiesen wurde von W. W. Tarn, The Hellenistic Ruler Cult and the Daemon, ebd. XLVIII, 1928, S. 206 ff. (Ihre und Pfisters Ansicht, daß dem

Der dritte Punkt ist die Forderung der Anerkennung seiner Göttlichkeit durch die griechischen Städte. An den Olympien des J. 324 verlas in des Königs Auftrag Nikanor aus Stageira den versammelten Griechen das bekannte Dekret, in dem Alexander den Städten befahl, die Flüchtlinge zurückzuführen.¹ Ob er daneben die Forderung stellte, als Gott verehrt zu werden, ist unsicher, da es nur in späten Quellen überliefert wird.² Jedenfalls kam die Frage auf und wurde in griechischen Städten erörtert, z. B. in Sparta und Athen, worüber zeitgenössische Berichte vorliegen.³ In Athen wurde der entsprechende Antrag von Demades gestellt;⁴ einige wie Pytheas und Lykurgos machten abfällige Bemerkungen und die Politiker sprachen dagegen;⁵ Demosthenes nahm eine unentschiedene Haltung ein, fügte sich aber der Notwendigkeit.⁶ Alexanders Wunsch wurde erfüllt. In seinem Todesjahr erschienen in Babylon Gesandte aus Griechenland, die, selbst bekränzt „als Theoren, die um einen Gott zu ehren gekommen waren“, ihn bekränzten.⁷

Der Tatsache, daß die griechischen Staaten Alexander als Gott anerkannten, hat Ed. Meyer die staatsrechtliche Bedeutung zugeschrieben, daß Alexander dadurch von den ihm als Bundesfeldherrn des korinthischen Bundes vertragsgemäß auferlegten Einschränkungen seiner Macht befreit, nun unbeschränkt über die griechischen Städte schalten und walten konnte.⁸ Wilcken wendet dagegen ein, daß die Athener, obgleich sie ihn zum Gott erhoben, sich seinem Erlaß über die Rückkehr der Verbannten widersetzen.⁹ So juristisch wie Ed. Meyer hat Alexander schwerlich gedacht; auch ist es wenig wahrscheinlich, daß jene Erhebung auf sein politisches Handeln Einfluß gehabt haben soll. Wohl abgewogen scheint das Urteil Fergusons, daß die Vergöttlichung zwar nicht seine oberherrlichen Rechte erweiterte, daß aber ihre Anerkennung die Bestimmungen des korinthischen Bundes aufhob – der Widerspruch erfolgte aus religiösen Gründen –, und daß diese Anerkennung, die den König zu einer legalen Persönlichkeit in einem demokratischen Gemeinwesen machte, das einzige Mittel war, eine Anzahl freier

Daimon ein dem des römischen Genius verwandter Kult dargebracht wurde, Deutsche Literaturzeitung 1909 S. 1487 ff.; PW. XI S. 2126, wird durch die Tatsachen nicht bekräftigt.) W. Otto, Zum Hofzeremoniell des Hellenismus, *Ἑπειρώσιον* H. Swoboda dargebracht, 1927, dem Tarn a. a. O. zustimmt, erklärte die *εὐστία* als den Herd des ewigen Feuers der Perser, aber L. R. Farnell, *Hellenistic Ruler Cult: Interpretation of two Texts*, JHS. XLIX, 1929, S. 79 ff., wies überzeugend nach, daß es sich um den üblichen griechischen Herrskult handelt. Miß Taylor hat ihre Meinung nochmals zusammengefaßt und verfochten, *The Divinity of the Roman Emperor* S. 1 ff. u. 247 ff. Vgl. noch J. Kaerst, *Gesch. des Hellenistischen Zeitalters* I³, 1927, Beilage III, *Proskynese und Herrscherkult*.

¹ Im Wortlaut mitgeteilt von Diodor XVIII, 8; andere Stellen bei Berve, *Das*

Alexanderreich II S. 276.

² Mit der kühlen Antwort der Spartaner Plut., *Apophthegm. lac.* p. 219 E, συγχωροῦμεν Ἀλεξάνδρῳ, ἐὰν θέλῃ, θεὸς καλεῖσθαι; Aelian, V. H. II 19.

³ Gesammelt bei Nock, JHS. XLVIII, 1928, S. 21 f.

⁴ Athen. VI p. 251 B; Aelian V. H. V 12.

⁵ Plut., *praec. pol.* p. 804 B; *vita X or.* p. 842 D; Polyb. XII 12 b.

⁶ Deinarch, c. Demosth. I 94; Hyperides, *pro Eux.* III 19.

⁷ Arrian, *Anab.* VII 23, 2.

⁸ Ed. Meyer, *Alexander der Große und die absolute Monarchie*, Kleine Schriften I, 1910, S. 283 ff. Kahrstedt, *Gött. gel. Anz.* 1933 S. 202, meint, der Königs kult sei erstens ein Stück Staatsrecht des korinthischen Bundes, zweitens öffentliches Recht der neuen Poleis, drittens in Ägypten Anpassung an den Glauben der Ägypter.

⁹ Wilcken a. a. O., 1938, S. 304.

Städte mit einem monarchisch organisierten Staat zu verbinden.¹ Eine solche Bedeutung wird Alexander instinktiv empfunden, nicht kühl rasonierend beabsichtigt und dementsprechend den Erlaß über die Rückkehr der Verbannten mehr auf Grund seiner tatsächlichen Macht als auf Grund seiner Göttlichkeit ausgegeben haben. Es ist schließlich zu bemerken, daß der Kult, der von dem ionischen Bunde wohl schon zu Lebzeiten des Königs als Dank für seine Wohltaten gestiftet wurde, auf die Initiative der Städte zurückgeführt werden muß, ein nicht zu vernachlässigender Umstand; der Herrscherkult war noch keine Institution. Alexander erst hat den Grund dazu gelegt. Die Bedeutung seiner alles überragenden Taten und seines bis zum Anspruch auf die Göttlichkeit gesteigerten Selbstbewußtseins ist für die Befestigung der bisher in Keimen vorhandenen Neigung, machtvollen Persönlichkeiten göttliche Ehren zu widmen, unermesslich gewesen.

3. Die Diadochen. Während der Übermensch Alexander sich für einen Gottessohn oder Gott gehalten und göttliche Ehren gewünscht hat, haben seine Nachfolger sich von solchen Ansprüchen ferngehalten. Die herrschsüchtigen und energischen Männer, die in heißem Ringen sein Reich unter sich aufteilten, standen noch zu sehr unter dem Eindruck seiner gewaltigen Persönlichkeit, als daß sie sich vermessen hätten, mit ihm sich gleichzusetzen; sie haben sein Andenken hoch gehalten und ihre Macht durch Anknüpfen an ihn zu legitimieren gesucht. Seleukos und Ptolemaios haben seinen Kopf mit den Ammonshörnern oder den Kopf seines Stammvaters Herakles statt der eigenen Porträtköpfe auf ihre Münzen gesetzt.² Die griechischen Städte dagegen haben es sich nicht nehmen lassen, auch den Diadochen göttliche Verehrung darzubringen, und zwar noch bevor sie den Königsnamen angenommen hatten.³

Das älteste Dokument ist zugleich eines der devotesten, das Antwortschreiben der Skepsier aus dem J. 311 auf einen Brief des Antigonos, in dem sie ihren Beschluß mitteilen, ihm ein Temenos abzugrenzen, einen Altar und ein Bildnis (ἄγαλαμα, nicht εἰκών!) zu errichten, Opfer, Spiele, Bekränzung und die übrige Panegyris ihm jedes Jahr zu feiern, wie sie auch früher ausgerichtet wurde.⁴ Diese Ehren wurden noch überboten von den Athenern, als Demetrios Poliorketes sie im J. 307 von der verhaßten Herrschaft des Kassandros und Demetrios von Phaleron befreit hatte.⁵ Die Athener waren die ersten, die Antigonos und Demetrios Könige nannten, die einzigen, die sie als rettende Götter bezeichneten. In der Datierung offizieller Dokumente ersetzten sie den Archonten durch ihren Priester, in den Peplos der Athena ließen sie die Bilder der Könige neben denen der Götter einweben, sie er-

¹ W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, 1911, S. 11 u. 108 f.; das letzte bezieht sich auf Demetrios Poliorketes, ist aber auch für Alexander gültig.

² L. Müller, *Numismatique d'Alexandre le Grand*, 1855, S. 29 ff.

³ Vgl. Wilcken, *Sitz.-Ber. Akad. Berlin* 1938 S. 305 f.

⁴ OGI. 6 Z. 20 f.; der geschichtlich wichtige Brief des Antigonos ebd. 5.

⁵ Plut. *Demetr.* 10 ff.; *Athen.* VI p. 252

F ff. nach Demochares, einem Schwester-
sohn des Demosthenes; der Ithyphallikos,
der dem J. 290 angehört, nach *Duris*
FGrHist. 75, 2 u. 76, 13; *PLG.* III S. 674
Bergk. K. Scott, *The Deification of De-*
metrius Poliorketes, *Amer. J. Philol.* XLIX,
1928, S. 137 ff. u. 217 ff.; Agon, Opfer und
Prozessionen der Soteres erwähnt in der
neuen Inschrift, *Hesperia* XVII, 1948,
S. 114 Nr. 68.

klärten den Platz, wo Demetrios aus dem Wagen gestiegen war, für heilig und errichteten dort einen Altar des Demetrios *Καταβάτης*, sie fügten den zehn Phylen zwei neue hinzu, Demetrias¹ und Antigonis, nannten den Monat Munychion in Demetrium um, was wohl auf die damals erfolgte Einnahme und Schleifung von Munychia hinzielte und die *ἐνὴ καὶ νέα* in Demetrias, die Dionysia in Demetrieia.² Da die Phylen nach Heroen und die Monate nach Götterfesten benannt wurden, handelt es sich auch hier um kultische Ehren, die oft, besonders in der Kaiserzeit, nachgeahmt wurden;³ diese Sitte hat noch in unserem Kalender Spuren hinterlassen (Juli und August). Der leitende Staatsmann Stratokles brachte den Vorschlag ein, daß die zu Antigonos und Demetrios in öffentlichem Auftrage geschickten Gesandten Theoroi genannt würden, wie man es seinerzeit bei Alexander getan hatte, und daß die Könige bei ihren Besuchen wie Demeter und Dionysos bewirtet werden sollten. Dromokleides fügte den weiteren Antrag hinzu, daß man jemanden an den Soter senden solle, um nach glücklich vollbrachtem Opfer anzufragen, wie das Volk gewisse Weihgeschenke am frömmsten und besten aufstellen könne. Demetrios wurde damit an die Stelle der höchsten religiösen Autorität, des Orakels, gesetzt. Seinen Geliebten hat man *ἱερά* als Leaina und Lamia Aphrodite, seinen Schmeichlern Burichos, Adeimantos und Oxythemis Altäre, Heroa und Spenden eingerichtet.⁴ Als Demetrios im J. 290 die Pythien in Athen feierte, wurde ihm der berühmte Ithyphallikos gesungen, in dem er der einzige Gott genannt wird, von Poseidon und Aphrodite geboren, „denn die anderen Götter sind entweder weit weg oder sie haben keine Ohren oder sie kümmern sich nicht im geringsten um uns;⁵ dich sehen wir anwesend, nicht aus Holz oder Stein, sondern in der Wirklichkeit; wir flehen dich an, gib uns vorerst Frieden, Liebster.“⁶

Weiter konnte man nicht gehen und ist man nie gegangen. Die Modernen haben abschwächende Erklärungen versucht,⁷ die unmöglich sind. Es ist allzu offenbar, daß die Kritik an den Göttern ihre Früchte gezeitigt hatte; man war am alten Glauben irre geworden und huldigte nur der tatsächlichen Macht, so lange sie dauerte und wohlgefällig war, wußte aber keine anderen Formen zu finden als die des alten Kultes, die noch geübt wurden und dem

¹ Auch auf Samos eine Phyle Demetrius, Ath. Mitt. XL, 1919, S. 9. Z. 36.

² Die Inschrift bei W. B. Dinsmoor, Archons of Athens in the Hellenistic Age, 1934, S. 8 ff. Z. 42, vgl. S. 15, zeigt, daß der alte Name nicht abgeschafft, wohl aber Demetrieia hinzugefügt wurde.

³ K. Scott, Greek and Roman Honorific Month Names, Yale Classical Studies II, 1931, S. 201 ff.

⁴ Vgl. L. Robert, Adeimantos, Hellenica II, 1946, S. 30 mit A. 1.

⁵ Das Referat des Demochares: „denn die anderen schlafen oder sind abwesend oder existieren nicht“, ist ungenau, der Unterschied zwischen der epikureischen Lehre, die der Ithyphallikos vorträgt, und dem *οὐκ εἶσιν*, war für das allgemeine Verständnis nicht zu groß.

⁶ Als neues Dokument ist ein Ehrenbeschluss der *ἐθελονταὶ ἐπίλεκτοι* in oder kurz nach dem J. 304/03 hinzugekommen, in dem Demetrios *ὁ μέγας* genannt wird; ihm soll eine Reiterstatue auf dem Markt neben der Demokratie errichtet und als Demetrios Soter Opfer eingerichtet werden. Stele, gefunden in Athen nahe der Akademie, herausgegeben von Peek und Kyparissis, Ath. Mitt. LXVI, 1941, S. 221 ff. Neue berichtigende Behandlung A. Wilhelm, Österr. Jahresh. XXXV, 1943, S. 157 ff.

⁷ Zum Beispiel V. Ehrenberg, Athenischer Hymnus auf Demetrios Poliorketes, Die Antike VII, 1931, S. 279 ff. Vgl. Weinreich, Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung II, 1926, S. 646 ff.

Sinn als die Form der Huldigung vorschwebten, die der überragenden Macht zukam. Der Anfang der hellenistischen Zeit ist zugleich die Periode des tiefsten Verfalls der Religion und der schlimmsten Orgien des Menschenkultes; die Folgezeit hat dafür wenigstens anständigere Formen geschaffen. Freilich konnten jene übertriebenen Schmeicheleien nicht ohne Widerwillen zu erwecken geübt werden. Demetrios selbst hat sich ironisch über sie ausgelassen; die Scheu vor den alten Göttern, die im Volke noch fortlebte, erkannte in unheilvollen Wahrzeichen deren Groll, und die Komödie hat das aufgenommen.¹

Andere Griechenstädte haben die Athener nach Kräften nachgeahmt. Als Demetrios im J. 303 Sikyon von der ptolemäischen Besatzung befreit und neugegründet hatte, wurde die Stadt Demetrias umbenannt und die Sikyonier beschlossen ihm göttergleiche Ehren, jährliche Opfer, Panegyris, Spiele und die übrigen Ehren wie einem Ktistes;² der Unterschied zwischen dem Heroenkult des Ktistes und dem Götterkult war aufgehoben. Auch die Thebaner haben einen Tempel der Aphrodite Lamia gegründet.³ Nach der Befreiung Euboiias im J. 304 wurden Demetria gestiftet, die in den vier Städten der Insel gefeiert wurden; ein Monat wurde Demetrios genannt.⁴ Ob die Antigoneia in Histiaia und in Sikyon dem Gonnatas oder dem Doso gestiftet worden sind, ist unsicher.⁵ Auf Delos wurden neben trieterischen Antigoneia für jedes zweite Jahr Demetria durch einen Beschluß des Nesiotenbundes gegründet.⁶ In Thria in Attika wurden ein Tempel und Bilder von Demetrios' Gemahlin Phila an einem Philaion genannten Platz errichtet.⁷ Ob die Phila, der die Samier neben anderen Ehren ein Temenos abgrenzten, diese oder die Königin des Antigonos Gonnatas ist, bleibt ungewiß.⁸

Die Rhodier, welche Ptolemaios bei der Belagerung ihrer Stadt durch Demetrios tatkräftig unterstützt hatte, sandten Theoren nach dem Ammonorakel, um zu fragen, ob sie den König als Gott ehren sollten, und weihten ihm, als sie zustimmende Antwort erhalten hatten, ein Temenos in der Stadt.⁹ Bei dieser Gelegenheit werden sie ihm den Namen Soter beigelegt haben.¹⁰ Einige Angaben über eine frühere Verehrung des Ptolemaios in der Urkunde über die Anerkennung der Ptolemäen in Alexandrien durch den Nesiotenbund dürften auf diese Zeit seiner Tätigkeit im Ägäischen Meer zurückgehen; hier wird gesagt, daß die Nesioten zuerst dem Soter Ptolemaios göttergleiche Ehren erwiesen hätten, und ein ihm auf Delos errichteter Altar erwähnt.¹¹

Lysimachos konnte in die Angelegenheiten der kleinasiatischen Städte eingreifen und wurde demgemäß von ihnen geehrt. Zu ungewisser Zeit, jedenfalls aber nachdem er den Königsnamen angenommen hatte, beschlos-

¹ Athen. VI p. 253 A f., bzw. Plut., Demetr. 12; siehe unten S. 176 f.

² Diod. XX 102.

³ Polemon bei Athen. VI p. 253 B.

⁴ IG. XII: 9, 207 Z. 36 ff.

⁵ IG. XI: 4, 1055 = SIG.³ 493 Z. 21 aus Delos; bzw. Polyb. XXX, 29 (23).

⁶ IG. XI: 4, 1036, gehört nach der Schrift in diese Zeit, wird aber von anderen auf

Antigonos Gonnatas und Demetrios II. bezogen; siehe den Kommentar.

⁷ Athen. VI p. 255 C.

⁸ Clara Rhodos, X, 1941, S. 27 f. Z. 23 f.; hier der älteren Phila zugeschrieben.

⁹ Diod. XX 100.

¹⁰ Paus. I 8, 6.

¹¹ IG. XII: 7, 506 = SIG.³ 390 Z. 26 bzw. 48 f., die Inschrift aus Nikuria.

sen die Bürger von Priene, ihm ein bronzenes Agalma und einen Altar zu errichten. Jedes Jahr sollten Opfer und Prozession, vermutlich an seinem Geburtstage, ausgerichtet werden, wobei alle bekränzt sein sollten.¹ Einen ähnlichen Beschluß faßten die Einwohner von Samothrake, nachdem Lysimachos ihnen geholfen hatte, einen feindlichen Angriff abzuwehren; ein Altar βασιλέως Λυσιμάχου εὐεργέτου, ein jährliches Opfer mit Prozession und Kranztragen der Bürger wurden vorgesehen.² Die Stadt Kassandreia datierte nach dem Priester des Lysimachos.³

Nachdem Seleukos den Lysimachos geschlagen hatte, wurden die gleichen Ehren ihm zuteil trotz der kurzen Zeitspanne seiner Herrschaft in diesen Gegenden. Die athenischen Kleruchen auf Lemnos, die er zurückführte, erbauten sowohl ihm wie seinem Sohn Antiochos Tempel und nannten den Becher, der bei den Symposien gefüllt wurde, nach dem Vorbild der den Göttern, besonders dem Zeus Soter, gewidmeten Spenden den des Seleukos Soter.⁴ Ein bezeichnendes Beispiel stammt aus Ilion. Hier errichtete man einen Altar mit der Inschrift βασιλέως Σελεύκου, brachte ein Opfer am zwölften Monatstage und stiftete penteterische Spiele im Monat Seleukeios.⁵ Daran darf die Bemerkung angeschlossen werden, daß in dem Ehrendekret der Ilier für seinen Sohn Antiochos I. die Göttlichkeit nicht so stark hervorgehoben wird; zwar wird sein Priester erwähnt, aber zugleich für den König zu seinem Ahnvater Apollon gebetet und der Athena Ilias geopfert.⁶

Die Diadochen haben nicht Göttlichkeit für sich beansprucht, sie wurde ihnen von den griechischen Städten förmlich aufgedrängt und von den Königen gemäß den Tendenzen der Zeit gern angenommen, da sie ihnen nicht nur schmeichelte, sondern auch die Politik gegenüber den Städten erleichterte. Die Epigonen haben sich auf die Nutzenanwendung verstanden und die vollen Konsequenzen gezogen. Selbstverständlich und die Göttlichkeit nicht implizierend ist, daß die neuen Herrscherhäuser ihre Stammbäume auf Götter zurückführten, wie das schon griechische Adelsfamilien getan hatten. Alle drei Dynastien knüpften anfangs an das makedonische Königshaus der Argeaden an, das sich von Herakles herleitete.⁷ Seleukos aber hat damit gebrochen und Apollon als seinen Ahnherrn, vielleicht sogar als seinen Vater

¹ OGI. 11 = Inschr. v. Priene, 14; vgl. Robert, *Ét. anat.* S. 183 f.; die Inschrift ist z. T. arg verstümmelt, gerade die Wörter θύειν und γενέθλιος sind ergänzt, das erste sicher. Das Antwortschreiben ebd. 12

² IG. XII: 8, 150 = SIG.³ 372.

³ Also nach 287, ebd. 380; da eine in Kassandreia gefundene Schenkungsurkunde des Kassandros, ebd. 332, ἐφ' ἑταίρως Κυδίτζ datiert, hat man vermutet, daß ein Priester des Kassandros dem des Lysimachos vorangegangen ist.

⁴ Phylarchos bei Athen. VI p. 255 A = FGrHist. 81, 29.

⁵ OGI. 212; Robert, *Ét. anat.* S. 172 ff.; der Monat findet sich noch im Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr., OGI. 444.

⁶ Ebd. 219.

⁷ Die Mutter des Ptolemaios entstammte einer Seitenlinie des makedonischen Kö-

nigshauses; er wird aber auch zum natürlichen Sohn Philipps gemacht; siehe die Belege bei H. Berve, *Das Alexanderreich*, 1926, II S. 330. Bei Theokrit XVII v. 26 werden er und Alexander über einen gemeinsamen Ahnvater auf Herakles zurückgeführt; Wilcken, *Sitz.-Ber. Akad. Berlin* 1938, S. 310; Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung* I, 1924, S. 25 mit A. 3; W. W. Tarn, *The Lineage of Ptolemy I*, JHS. LIII, 1933, S. 37 (seine Erklärung von Kalikrates ist 'too clever'); Ch. F. Edson jr., *The Antigonids, Herakles, and Beroea*, *Harvard Studies in Classical Philology*, XLV, 1934, S. 213 ff., hat denselben Anspruch für Antigonos und Demetrios erwiesen, und M. Rostovtzeff, *Πρόγονοι*, JHS. LV, 1935, S. 56 ff., hat zu zeigen versucht, daß auch Seleukos an Alexander anknüpfte.

ausgegeben, wofür geläufige Legenden und griechische Schmeichelei die Vorbilder liefern mochten.¹

B. Königskult und Religionspolitik

1. Die Ptolemäer. Als Arrhidaios nach zweijähriger Vorbereitung aufbrach, um die Leiche Alexanders nach der Stadt seiner Väter, Aigai, zu führen, begegnete ihm Ptolemaios in Syrien an der Spitze eines Heeres und bewog ihn, nach Ägypten zu ziehen, wofür er sich auf den Wunsch des Sterbenden, bei seinem Vater Ammon in der Oase zu ruhen, berufen zu haben scheint.² Dorthin freilich kam der Leichnam Alexanders nicht, sondern wurde „nach makedonischer Sitte“ in Memphis beigesetzt,³ und Ptolemaios ehrte ihn mit heroischen Ehren und prächtigen Spielen.⁴ Der Zweck ist klar: Ptolemaios wollte seine Herrschaft mit dem Nimbus des großen Königs umgeben und gewissermaßen legitimieren. Etwas Ähnliches tat Eumenes, der das Recht des Hauses Alexanders vertrat, wenn er in einem prächtigen Zelt, wo die Beratungen abgehalten wurden, den Thron Alexanders aufstellte, auf dem sein Diadem, sein Zepter und seine Waffen lagen, neben einem Altar, an dem die Offiziere Räucheropfer darbrachten, Alexander als Gott verehrend.⁵

Von Memphis wurde der Leichnam Alexanders nach der von ihm gegründeten und nach sich selbst benannten Stadt von Ptolemaios II. überführt. Man hat es wahrscheinlich gemacht, daß es in Alexandrien zwei Alexanderkulte gab,⁶ den städtischen Kult des Gründers und den Reichskult des Gottes, an den später der Königskult angeschlossen wurde. Der Kult des Ktistes, der noch in der Römerzeit bestand,⁷ ist älter und von der neu gegründeten Gemeinde eingerichtet worden. Wilcken nimmt an, daß der Kult in dem von Ptolemaios II. erbauten prächtigen, σῆμα genannten Grab-

¹ Schon in dem ilischen Beschluß für Antiochos I., OGI. 219 Z. 26 f., ist Apollon ἀρχηγός τοῦ γένους, was auffallend oft in den Inschriften wiederholt wird. Unter dem Asklepioshymnus aus Erythrai ist in der Schrift des guten 3. Jahrhunderts hinzugefügt: ὕμνεϊτε ἐπὶ σπονδαῖς Ἀπόλλωνος κυανοπλοκάμου παῖδα Σέλευκον, ὃν αὐτὸς γείνατο χρυσολύρας, Wilamowitz, Nordjonische Steine, Abh. Akad. Berlin, 1909, S. 47. Nach Justin XV 4, 3 hat Apollon ihn gezeugt; damit hängt die großartige Anlage des Apollonheiligtums in Daphne zusammen. Die von Justin erzählte Geburtslegende ist nicht volkstümlich wie diejenige, die von der Erzeugung Alexanders durch eine Schlange berichtet, sondern der von der Familie anerkannten Legende von der Geburt Platons ähnlich, nur um einen auch in der neuen Komödie geläufigen Beweis der Vaterschaft bereichert; es scheint nicht unwahrscheinlich, daß sie offiziell war oder wenigstens hohe Sanktion hatte. Als Zeichen ihrer Abstammung trugen die Söhne und Enkel auf dem Schenkel eine Marke in der Form eines Ankers.

² Diod. XVIII 28.

³ Diese Angabe des Pausanias I 6, 3 u. 7, 1 wird durch das neue Bruchstück des Marmor Parium gesichert, Ep. 11 im J. 321/20.

⁴ Diese Worte des Diodor bezieht Wilcken, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1938 S. 307 A. 2 auf die Feier in Memphis im J. 321.

⁵ Diod. XVIII 61; Polyän. IV 8, 2.

⁶ G. Plaumann, PW. VIII S. 1430; ders., Probleme des alexandrinischen Alexanderkultes, Arch. f. Pap. VI, 1920, S. 77 ff.; U. Wilcken, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1938 S. 306 f.; Elisabeth Visser, Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien, Archaeologisch-Historische Bijdragen, V, Amsterdam 1938, S. 8 ff. Auf die von ihr S. 5 ff. behandelte, sehr dunkle Frage nach dem Zusammenhang mit dem Agathos Daimon kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. auch Lily Ross Taylor, The Cult of Alexander at Alexandria, Classical Philology XXII, 1927, S. 162 ff.

⁷ SBÄU. 6611, (ἱερὸς) Ἀλεξάνδρου κτίστου τῆς πόλεως καὶ τῶν ἡλικιῶν (die Altersklassen des Gymnasiums) κτλ.

mal¹ seine Stätte erhielt. Der Reichskult Alexanders, dessen offizieller Charakter durch die Eponymität des Priesters erwiesen wird und an den der Kult der vergöttlichten Ptolemäer angegliedert wurde, ist erst nach dem J. 311 geschaffen worden.² Alexander trägt in diesem Kult nur den einfachen Namen ohne Zusatz von θεός, er hat einen eigenen Tempel.³ Ähnlich bestand in Ptolemais ein städtischer Kult des Gründers Ptolemaios als θεός Σωτήρ neben einem Zweig des eponymen Reichskultes mit Ptolemaios Soter an der Spitze, der für Oberägypten besondere Bedeutung hatte; der Priester wurde vom Könige ernannt.⁴ Die wohl ebenfalls vom König bestellten Priester Alexanders waren sehr vornehme Leute, Angehörige des Ptolemäerhauses wie Menelaos, der Bruder Ptolemaios' I., im J. 158/57 der Kronprinz Eupator, ferner verdiente Beamte, seit dem Ende des 2. Jahrhunderts aber beinahe regelmäßig die Könige selbst.⁵ Nicht nur griechische Urkunden in Ägypten und den auswärtigen Besitzungen der Ptolemäer, sondern auch demotische wurden nach dem Priester Alexanders datiert. Offenbar hat Ptolemaios seinem aus verschiedenen, scharf getrennten Völkerelementen zusammengesetzten Reiche einen einenden Mittelpunkt schaffen wollen, wofür nichts so geeignet war als der Kult des großen Königs, den die Griechen hochhielten und die Ägypter als ihren Befreier betrachteten.

Ptolemaios Lagou ist religionspolitisch noch weiter gegangen durch die vielberufene und viel umstrittene Schaffung des Sarapiskultes.⁶ Sein Ursprung ist durch Wilckens eindringende Forschung⁷ klargestellt worden: der Kult des Unterweltgottes Osiris unter dem besonderen Aspekt des Osiris-Apis, den er in dem Heiligtum am Wüstenrande bei Memphis, wo die Apisstiere begraben wurden, erhalten hatte. Der Name lautet anfänglich auch Osorapis. Dieses Heiligtum war vielleicht schon in vortptolemäischer Zeit von den Griechen besucht, da die Verwünschung der Artemisia,⁸ die sich an Osorapis wendet, dem 4. Jahrhundert angehört und die sogenannte λυχνάπτιον-Inschrift von den Findern nach dem Schriftcharakter der Zeit um 360 zugewiesen wird.⁹ Die Schaffung des Sarapiskultes bestand in der Überführung des Gottes von Memphis nach Alexandrien und seiner Aus-

¹ H. Thiersch, Die alexandrinische Königsnekropole, Arch. Jb., XXV, 1910, S. 55 ff.

² Das geht aus Papyri hervor; siehe Plaumann, PW. VIII S. 1427 ff.

³ Dies hat Miß Taylor a. a. O. aus dem in alexandrinischen Dingen gut unterrichteten Alexanderroman geschlossen; vgl. Wilcken a. a. O. S. 310. Es heißt bei Pseudo-Kallisthenes II 21, 18 f. Kroll: „Nun sollen die Leiter der Festspiele unsere alexandrinischen Gauvorsteher sein, und der Priester des Alexandertempels Aischylos (ms Μόχυλλος, corr. Ausfeld; Aischylos war einer der Offiziere, denen Alexander die Sicherung Ägyptens überließ, Arrian, Anab. III 5, 3), der den Alexandertempel gegründet hat, trägt einen goldenen Kranz und ein Purpurgewand, namentlich an besonderen Tagen (gemeint ist besonders der Geburtstag Alexanders;

Übersetzung nach C. Ausfeld, Der griechische Alexanderroman, 1907, S. 78).

⁴ Plaumann, a. a. O. S. 1437 f.; ausführlicher ders., Ptolemais in Oberägypten, Leipziger historische Abhandlungen XVIII, 1910, auch Diss. Leipzig, S. 39 ff.; ders., Hermes XLVI, 1911, S. 296 ff.

⁵ Verzeichnis von Plaumann in PW. a. a. O.

⁶ Literatur bei Cumont, Or. Rel. S. 235 A. 1.

⁷ U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit I, 1927, S. 7 ff., wodurch die früheren Erörterungen überholt sind; ders., Die griechischen Denkmäler vom Dromos des Serapeums von Memphis, Arch. Jb. XXXII, 1917, S. 149 ff.; siehe weiter unten S. 148 f.

⁸ Wilcken a. a. O. S. 97 ff.

⁹ A. a. O. S. 34 f.; SBÄU. 1934; eine Untersuchung des Steines wäre dringend

stattung mit hellenistischen Zügen, einem von einem Griechen erbauten Marmortempel¹ und einem von einem griechischen Künstler geschaffenen Kultbild.² Der Gott wurde jedoch nur so weit hellenisiert, daß sein Ägyptertum noch völlig deutlich hervortrat. Sein Tempel lag bezeichnenderweise nicht in dem griechischen Stadtteil, sondern in dem ägyptischen Rhakotis. Timotheos und Manethon, die bei der Einrichtung behilflich waren,³ werden mehr die übliche Rolle der Exegeten als diejenige der Religionsstifter, die ihnen immer wieder zugeschoben wird, gespielt haben.⁴

Über den Zweck, den Ptolemaios mit der Schaffung des Sarapiskultes verfolgt hat, können nur Vermutungen vorgetragen werden. Es wäre wichtig zu wissen, wann sie erfolgt ist; da aber die Ansätze der Chronographen stark wechseln⁵ und eine Inschrift aus Halikarnaß in Wegfall kommt (siehe S. 109 A. 10), bleibt als einzig sicherer Anhaltspunkt⁶ nur die Erwähnung des Sarapis bei Menandros, der im J. 291 starb (S. 114).⁷ Der gewöhnlichen Ansicht, daß Ptolemaios einen Gott, um den sich Ägypter und Griechen scharen konnten, schaffen wollte, hat Schubart mit Hinweis auf die Trennung der Griechen als Herrschender von den Ägyptern als Beherrschten widersprochen,⁸ und Visser, die diesem Einspruch zustimmt, wirft die Frage auf, ob Ptolemaios nicht vielmehr der Neigung der Griechen für ägyptische Kulte vorzubauen suchte.⁹ Vielleicht ist es besser, sich die Schaffung des Sarapiskults nicht als einen einmaligen Akt aus einem Guß vor-

erwünscht. Es ist eine Dedikation eines *λυγάρτιον* wegen erfolgter Heilung; als der heilende Gott, dessen Name fehlt, wird Sarapis angesprochen, obgleich sonst keine Spuren darauf führen, daß er in Memphis Heilgott war; mit Greipl (S. 119 A. 10) kann ich nicht einsehen, warum nicht Imhotep-Asklepios, der in der Nähe seinen Tempel hatte und in dem Serapeum „an den steinernen Schalen“ verehrt wurde, gemeint sein kann. Die Argumentierung Wilckens, Arch. f. Pap. IX, 1930, S. 224, überzeugt nicht.

¹ Wilcken, Urkunden S. 92 f. u. 93 A. 6. Er hieß Parmenion nach den *Διηγρήσεις* dei poemi di Callimaco, col. VI Z. 3f., Papiri della R. Università di Milano I, 1937, S. 98.

² Zuletzt Th. A. Brady, A Head of Sarapis from Corinth, Harvard Studies in Classical Philology LI, 1941, S. 61 ff. mit Anführung der älteren Literatur.

³ Plut., de Is. p. 362 A.

⁴ Th. Zielienski, Les origines de la religion hellénistique, Rev. hist. rel. LXXVIII, 1923, S. 173 ff., macht Timotheos zum Gründer der hellenistischen Religion; im Auftrag des Ptolemaios Lagou schuf er mit seinen Gehilfen den Sarapiskult und verschmolz ägyptische und griechische Mythen (Plutarchs Isismythen); ebenso schuf er für Lysimachos die seitdem übliche Attisreligion. Schön vorgetragen, aber sicher übertrieben. Seleukos ging unter delphischem Einfluß einen anderen

Weg und machte Apollon zum Hauptgott eines Reiches.

⁵ Im J. 286 Hieronymus; 284/81 Cyrill c. Jul. p. 13 Spanhem; 278 Euseb. armen.

⁶ Wenn die Anfrage des kyprischen Königs Nikokreon bei Macrobius I 20, 16 f. über Sarapis geschichtlich wäre, müßte seine Verbreitung vor dem J. 311/10, in dem Nikokreon von Ptolemaios umgebracht wurde, angefangen haben; sie unterliegt aber den schwersten Bedenken, da das mitgeteilte Orakel, in dem Sarapis als Allgott hingestellt wird, entschieden viel jünger ist; die darin vorkommende Kosmologie kehrt in sogenannten orphischen Schriften wieder, siehe unten S. 409. Vgl. Wilcken, Urkunden S. 83. Ich wage es nicht als geschichtlich für die Datierung zu verwenden wie Wilcken, Arch. f. Pap. IX, 1930, S. 225, und Weinreich a. unten A. 7 a. O. Erdichtetes Gebet Alexanders d. Gr. an Sarapis, Papiri della R. Università di Milano I, 1937, 21.

⁷ Oben S. 114 O. Weinreich, Zur hellenistisch-ägyptischen Religionsgeschichte, Aegyptus XI, 1931, S. 13 ff., will diese Erwähnung in Verbindung mit der Einladung Menanders an den Hof des Ptolemäers bringen und zieht die Paiane des Demetrios von Phaleron auf Sarapis (Diog. La. V 76) heran.

⁸ W. Schubart, Gött. gel. Anz. 1914 S. 668; ders., Einführung in die Papyruskunde, 1918, S. 339.

⁹ Visser a. a. O. S. 20 ff.

zustellen, sondern als allmählich sich entwickelnd. In den ersten Jahren bis zur Schlacht bei Gaza im J. 312 war die Stellung des Ptolemaios nicht so befestigt, daß er die Stütze der Eingeborenenbevölkerung durch ausgesprochene Hintanstellung der Ägypter von sich weisen konnte. Als er Alexanders Leiche nach Memphis brachte, behandelte er diese alte Residenzstadt der Pharaonen noch als Hauptstadt; dort hat er auch den Kult des Osorapis kennengelernt. Nach der Schlacht bei Gaza aber richtete er seine Blicke vornehmlich nach Griechenland und verbrachte das Jahr 308 auf Kos. Von dieser Blickrichtung ließ er auch nach der Niederlage bei Salamis im J. 306 nicht ab; u. a. unterstützte er die Rhodier bei der Belagerung im Winter 305/04. Ich möchte die Einführung des Sarapiskultes in Alexandrien¹ eher in Zusammenhang mit diesen auf Griechenland gerichteten politischen Bestrebungen bringen, da sie nicht ohne Einfluß auf Ptolemaios' Religionspolitik gewesen sein dürften. Wenn er die Griechen sowohl in Ägypten wie in anderen Ländern auch in religiöser Hinsicht an sein ägyptisches Reich fesseln wollte, so konnte das wohl dadurch geschehen, daß er sie bewog, einem Gotte zu huldigen, der ausgesprochen ägyptischen Charakters, aber doch so weit hellenisiert war, daß er nicht abstoßend wirkte. Ein solcher Gott war eben Sarapis. Es ist nicht zu verkennen, daß die Ptolemäer eine geschickte, aber mehr im geheimen als offen wirkende Propaganda für ihn betrieben haben. Dafür zeugt u. a., daß wenigstens später nur Sarapis und seine Gemahlin Isis namentlich im Königseid angeführt werden.² Sarapis ist z. B. auch nach Sizilien mit der Stieftochter des Ptolemaios, die Agathokles heiratete, gekommen;³ in Griechenland verbreitete sich sein Kult schnell und stark und verschaffte auch den anderen ägyptischen Göttern Eingang, im besonderen Isis, daneben Anubis, Harpokrates, Osiris und sogar Apis (S. 115 ff.). Wenn das oben Angedeutete das Ziel der Ptolemäer war, so haben sie es erreicht, und der kluge erste Ptolemaios wird, durch Erfahrung belehrt, allmählich eingesehen haben, wofür Sarapis gut war. Den Ägyptern, die sich an ihre alten Kulte hielten, blieb er immer fremd; die Priester werden allerdings wohl nicht ungern gesehen haben, daß ein Gott, den sie als den ihrigen ansehen konnten, von den Griechen weithin verehrt wurde. So diente der Sarapiskult auch der Einigung der Bevölkerungselemente.

Wir wenden uns nun dem Königskult der Ptolemäer zu.⁴ Das urkundliche Material in Papyri und Inschriften ist so groß und meist so eintönig, daß hier nur die Hauptpunkte hervorgehoben werden können. Daß Ptolemaios I.

¹ Die Stätte des Serapeums in dem Stadtviertel Rhakotis ist aufgefunden und untersucht worden. Grundlegungsdeposita zeigen, daß der prachtvolle Tempel von Ptolemaios III. erbaut wurde, es stand aber auf dem Platz ein älterer Tempel des Osiris und der Isis, in dem Ptolemaios I. die Statue des Sarapis unterbrachte. A. J. B. Wace, *Alexandrian Notes*, Bulletin of the Faculty of Arts, Farouk I. University, Cairo, II, 1944, S. 1 ff. A. Rowe, *Discovery of the famous Temple and Enclosure of Sarapis at Alexandria*, *Annales de service des antiquités* (Kairo) Suppl. 2, 1946,

war mir nicht zugänglich. S. auch P. Jouguet, *Les dépôts de fondation du temple de Sarapis à Alexandrie*, *C. r. acad. inscr.*, 1946, S. 680 ff., und *Les premiers Ptolémées et l'hellénisation de Sarapis*, *Hommages à J. Bidez et à F. Cumont*, Collection Latomus II S. 159 ff.

² Wilcken, *Urkunden* S. 84.

³ Nach dem Ausweis von Münzen aus Katana, B. V. Head, *Historia numorum*, S. 134; M. Salem, *Ennius and the 'Isiaci conjectores'*, *JRS. XXVIII*, 1938, S. 56 ff., erwähnt nur Isis.

⁴ E. Kornemann, *Klio* I, 1901, S. 67

gleich nach seinem Tod im J. 283 und seine kurz darauf, bald nach 279, gestorbene Gemahlin Berenike divinisiert wurden, scheint für diese Zeit nicht auffallend. War doch die Heroisierung schon in Vergöttlichung übergegangen, und es konnte dem Gründer der Dynastie sein Sohn nicht geringere Ehren erweisen als diejenigen, die jener dem Alexander zuerkannt hatte; Philadelphos empfand wohl auch das Bedürfnis, seine Herrschaft auf diese Weise zu legitimieren. Welch großes Gewicht dieser Divinisierung beigelegt wurde, zeigt der lange Abschnitt, den Theokrit in seinem Enkomion auf Ptolemaios ihr gewidmet hat und in dem der ganze olympische Apparat aufgeboten wird.¹ Der Tod der neuen Götter wird folgerichtig nach altem Schema als Entrückung dargestellt. Ptolemaios I. und Berenike wurden unter dem Namen, den die Griechen dem Ptolemaios längst beigelegt hatten, als θεοὶ σωτῆρες verehrt, ein Tempel wurde ihnen erbaut und ihre Statuen darin aufgestellt.² Ein großes Fest ward gestiftet und der König ließ bei den Griechen beantragen, daß die Sieger in diesen Spielen zu Alexandrien dieselben Ehren wie die Sieger in Olympia genießen sollten.³ Mit Recht sagt von Prott: „Um Alexandria zum Mittelpunkt der hellenischen Welt zu machen, um dem rivalisierenden Seleukiden den Rang abzulaufen, hat Philadelphos im J. 279 zum ersten Male in der griechischen Geschichte einen panhellenischen ἀγὼν ἰσολύμπιος in Alexandria ins Leben gerufen. Die ägyptische Hauptstadt sollte ein Weltmarkt und zugleich das Olympia der neuen Welt werden, das Fest verkündete die Größe des ersten Königs, den Ruhm und die Frömmigkeit des zweiten“.⁴ Otto hat wahrscheinlich gemacht, daß die mit verschwenderischer Pracht ausgestattete Pompe, die Kallixeinos ausführlich beschreibt, am dritten Feste im J. 270 stattfand,⁵ Wilcken das Enkomion des Theokrit für Ptolemaios II. auf dasselbe Fest bezogen.⁶ Pompe und Spiele sind völlig griechisch; alles wurde aufgeboten, um den Griechen die Macht und Pracht des Ptolemäerreiches so eindringlich wie möglich vorzuführen.

Eine in jungen Jahren verstorbene Tochter des Philadelphos, Philotera, erhielt ebenfalls die Apotheose,⁷ und da auch die kleine Tochter des Euergetes Berenike apotheosiert wurde,⁸ ist die Annahme wohl berechtigt, daß die verstorbenen Mitglieder des königlichen Hauses ziemlich regelmäßig vergöttlicht wurden. Übrigens wurde sogar die Mätresse des Philadelphos, Belestiche, als Aphrodite verehrt.⁹

ff.; W. Otto, *Priester* I S. 138 ff.; II S. 175 ff.; *Mitteis-Wilcken* I: 1 S. 96 ff.; *Plaumann in PW.* VIII S. 1424 ff.; *Wilcken, Sitz.-Ber. Akad.* Berlin 1938 S. 308 ff. Über den Herrscherkult im ptolemäischen Ägypten Nock, *Σύνακος θεός* Harvard Studies in Classical Philology XLV, 1930, S. 4 ff.

¹ Theokr. XVII v. 13 ff.

² A. a. O. v. 121 ff.

³ Die Inschrift aus Nikuria IG. XII: 7, 506 = SIG.³ 390, ist der hierdurch veranlaßte Beschluß des Nesiotenbundes.

⁴ H. von Prott, *Das ἐγκώμιον εἰς Πτολεμαίων* und die Zeitgeschichte, Rh. Mus.

LIII, 1898, S. 460 ff.; das Zitat S. 467.

⁵ Bei Athen. V p. 196 ff.; W. Otto, *Beiträge zur Seleukidengeschichte* des 3. Jahrhunderts, Abh. Akad. München XXXIV: 1, 1928, S. 6 ff.; Einwände von Tarn, der das Jahr 279 bevorzugt, JHS. LIII, 1933, S. 59 ff.

⁶ Wilcken, *Sitz.-Ber. Akad.* Berlin 1938 S. 311 A. 5; vgl. Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung* II, 1924, S. 130 ff.

⁷ Kallimachos, fr. 1 Pfeiffer Z. 40 ff.; Otto, *Priester* I S. 348; OGI. 35 mit Anm.

⁸ Das Kanoposdekret OGI. 56 Z. 46 ff.

⁹ Plut., *Amat.* p. 753 F.

Einen entscheidenden Schritt tat Philadelphos, als er seine Gemahlin Arsinoe und sich selbst bei Lebzeiten unter dem Namen θεοὶ Ἀδελφοί zu Göttern erhob. Es ist oft gesagt worden, daß der Tod der Arsinoe am 9. Juli 271 ihre Divinisierung veranlaßt und Philadelphos sich selbst hinzugefügt habe, damit keine Ungleichmäßigkeit entstünde. Neuere Forschungen haben aber wahrscheinlich gemacht, daß Arsinoe noch vor ihrem Tode divinisiert wurde.¹ Leider wird dadurch noch dunkler, warum Philadelphos auch sich selbst zum Gott machte, zumal der Zeitpunkt nicht bekannt ist. Im griechischen Kulte ist Arsinoe teils als Arsinoe Philadelphos verehrt, teils im privaten Kult mit Aphrodite identifiziert worden.² In Alexandrien gab es ein Arsinoeion, und eine Priesterin, die in den Datierungen erscheint, die κανηφόρος Ἀρσινόης Φιλαδέλφου, wurde für ihren Kult eingesetzt.³ Kallimachos beschreibt Arsinoes Entrückung in den Olymp.⁴ Die Königin wurde auch als ägyptische Göttin verehrt und unmittelbar nach ihrem Tode auf Befehl des Königs in Gestalt eines Widders in allen ägyptischen Tempeln aufgestellt.⁵ Zur Dekkung der Kosten ihres Kults wurde im J. 265/64 die Apomoiria genannte Steuer angewiesen.⁶ Besondere Eindringlichkeit erhielt der Königskult wohl dadurch, daß die Altäre des Herrschers überall Asylrecht erhalten zu haben scheinen, während die Ptolemäer anfangs mit der Verleihung dieses wichtigen Rechtes an ägyptische Tempel sparsam umgingen.⁷ Der Kult θεῶν Ἀδελφῶν wurde an den Kult Alexanders mit Übergehen des Kultes θεῶν Σωτῆρων angeschlossen, so daß der Priester von jetzt an ἱερεὺς Ἀλεξάνδρου καὶ θεῶν Ἀδελφῶν heißt. Doch hatten die Geschwistergottheiten ein besonderes Heiligtum.⁸ Man hat richtig betont, daß der griechische und der ägyptische Kult scharf zu trennen seien; es gibt aber zu denken, daß, soweit ersichtlich, die Einführung beider oder wenigstens der besondere Ausbau des letzteren ungefähr gleichzeitig erfolgten. Von Prott hat a. a. O. als seine Meinung vorgetragen, Philadelphos habe den Kult des ägyptischen Königspaares geschaffen, um mit der pomphaften Ausgestaltung des Kultes des Seleukos Nikator zu rivalisieren; es mag das wohl mitgespielt haben, war aber doch nur ein Nebenmoment. Nimmt man hinzu, daß der Priester des neuen Kultes in den Präskripten sowohl der griechischen wie der demotischen Akten, sicher auf Grund königlicher Verordnung, erscheint,⁹ so tritt

¹ Diese verwickelte und sehr schwierige Frage kann hier nicht erörtert werden; ich verweise auf Wilcken a. a. O. S. 314 f. und besonders auf Nock, Σύνναος Θεός, Harvard Studies in Classical Philology XLI, 1930, S. 4 ff.

² Naiskos der Arsinoe Aphrodite auf dem Zephyrion, Strab. XVII p. 800, erbaut von dem samischen Admiral Kallikrates, Athen. VII p. 318 D, beschrieben in einem Epigramm von Poseidippos; Blass, Rh. Mus. XXXV, 1880, S. 91; P. Schott, Posidippi epigrammata, Diss. Berlin 1905, S. 19; Kallimachos epigr. 5, Weihung. Vgl. Kallimachos, fr. 1. Pfeiffer. Weihung SEG. VIII 361, Ἀφροδίτῃ Ἀκραιῶν Ἀρσινόῃ κατ. Die Identifizierung der Arsinoe mit Göttinnen spiegelt sich wider in den

Straßennamen Alexandriens im 3. Jahrhundert, H. J. Bell, Journal of Egyptian Archaeology XII, 1926, S. 247; Arch. f. Pap. VII, 1924, S. 21; M. Segré, Il culto di Arsinoe Filadelfo nelle città greche, Bulletin de la société archéologique d'Alexandrie XXXI, 1937, S. 286 ff.

³ Wilcken in PW. II S. 1284 f.

⁴ A. a. O.; vgl. R. Pfeiffer, Kallimachosstudien, 1922, S. 1 ff.

⁵ Otto, Priester I S. 347 ff.; Nock a. a. O. S. 4 ff.

⁶ Otto a. a. O. I S. 340 ff.; Rostovtzeff, Hell. World I S. 283.

⁷ Mitteis-Wilcken I S. 100.

⁸ Herondas I v. 30, θεῶν Ἀδελφῶν τέμενος.

⁹ Vgl. die S. 153 A. 4 angeführten Kanopos- und Rosettedekrete.

damit der Königs kult als ein die verschiedenen Bevölkerungselemente einigendes Element hervor und die Vermutung ist erlaubt, daß der altägyptische Königs kult auf den Entschluß des Philadelphos eingewirkt hat, gleichwie die Ehe mit seiner Schwester durch die ägyptische Sitte gerechtfertigt wurde. Das Priestertum der θεοὶ Ἀδελφοί wurde mit dem Alexanders vereint. Wilcken hat es als ein Rätsel bezeichnet, daß Philadelphos nicht auch die θεοὶ Σωτῆρες an den Alexander kult angeschlossen habe;¹ das Rätselhafte verschwindet aber bei der Überlegung, daß zur Zeit der Errichtung jenes Kultes in Alexandrien Alexander noch in Memphis ruhte. Die θεοὶ Σωτῆρες sind nicht zu σύννομοι der ägyptischen Götter gemacht worden, und derselbe Unterschied tritt bei ihrem Fehlen im Titel des eponymen Priesters zutage. Freilich wurde dies allmählich als eine Inkonzinnität empfunden, so daß Ptolemaios IV. Philopator die θεοὶ Σωτῆρες nachträglich hinzufügte. Für jeden neuen König schwoll die Formel an, die durch Hinzufügung der Priesterinnen der Königinnen noch langatmiger wurde,² bis sie schließlich durch ihre Länge lästig ward und verkürzt werden mußte. Daß der Königs kult auch in den auswärtigen Besitzungen der Ptolemäer geübt worden ist,³ braucht nur bemerkt zu werden, ebenso, daß die dionysischen Techniten das regierende Königs paar neben Dionysos gestellt haben.⁴ Die griechischen Städte waren zu entfernt, um einen günstigen Boden für den Kult des regierenden Ptolemäers zu bieten; immerhin wird in der Antwort der thrakischen Stadt Ainos auf das Gesuch der Koer um Asylie für ihr Asklepiosheiligtum ein Priester des Königs, d. h. Ptolemaios' III., erwähnt.⁵

Von den folgenden Ptolemäern ist der vierte, Philopator, in religionsgeschichtlicher Hinsicht bemerkenswert. Seine Hingabe an die Religion bezeugt Plutarch in gehässiger Weise.⁶ Dem Dionysos war er besonders zugetan, von dem mütterlicherseits abzustammen schon Ptolemaios III. Euergetes sich in der Inschrift von Adulis gerühmt hatte.⁷ Philopator nahm diese Abstammung ernst, er stellte die dionysische an die Spitze der Phylen in Alexandrien,⁸ trug auf seinem Leib ein Efeublatt eingeritzt und soll den widerspenstigen Juden ein solches auf den Körper haben eintätowieren

¹ Wilcken a. a. O. S. 316.

² Dies mag durch ein Beispiel veranschaulicht werden, OGI. 739 nach dem demotischen Exemplar suppliert: βασιλευόντων Κλεοπάτρας καὶ Πτολεμαίου θεῶν Φιλομήτορας Σωτήρων ἐτους ἔκτου Φαώφι . . . ἐπὶ ἱερέως Ἀρτεμιδώρου τοῦ Σωτίωνος Ἀλεξάνδρου καὶ θεῶν Σωτήρων καὶ θεῶν Ἀδελφῶν καὶ θεῶν Εὐεργετῶν καὶ θεῶν Φιλοπατρῶν καὶ θεῶν Ἐπιφανῶν καὶ θεοῦ Εὐπάτορος καὶ θεοῦ Φιλομήτορος καὶ θεοῦ Νέου Φιλοπάτορος καὶ θεοῦ Εὐεργέτου καὶ θεᾶς Εὐεργέτιδος τῆς καὶ Φιλομήτορος Σωτείρας, ἱεροῦ πῶλου Ἰσιδος θεᾶς μεγάλης μητρὸς θεῶν . . . , ἀθλοφόρου Βερνίκης Εὐεργετίδος Κρατέας τῆς Δευτέρου, καλλιφόρου Ἀρσινόης Φιλαδέλφου Διονυσίας τῆς Διονυσίου, ἱερείας Ἀρσινόης Φιλοπάτορος Ἀρετίνης τῆς Σέλωτος.

³ Vgl. die Nikuriainschrift oben S. 150 A. 3; IG. XII Suppl. 115 (Methymna), 122

(Eresos), SEG. IX. 5 (Kyrene); Arsinoeia auf Thera, IG. XII: 3 Suppl. 1343.

⁴ τεχνίται οἱ περὶ τὸν Διόνυσον καὶ θεοῦς Ἀδελφούς, Ptolemais, OGI. 50 u. 51; π. τ. Δ. καὶ θεοῦς Εὐεργέτας, ebd. 164 u. 166, Paphos.

⁵ Herzog, Hermes LXV, 1930, S. 468.

⁶ Plut., Kleom. 33, ὅποτε νήφοι μάλιστα καὶ σπουδαιότατος ἑαυτοῦ γένοιτο, τελετὰς τελεῖν καὶ τύμπανον ἔχων ἐν τοῖς βασιλείοις ἀγείρειν; vgl. quomodo adulator, p. 56 E. Über die Religionspolitik des Philopator siehe den vielleicht etwas zu weit gehenden Aufsatz von P. Perdrizet, Le fragment de Satyros, Rev. ét. anc. XII, 1910, S. 217 ff.

⁷ OGI. 54 Z. 5; es bezieht sich auf Hyllös, Sohn des Herakles und der Tochter des Dionysos Deianeira, Satyros, FHG. III, fr. 21 S. 164.

⁸ Satyros a. a. O.; vgl. Arch. f. Pap. V, 1913, S. 86 ff.

wollen.¹ In einem außerordentlich interessanten Erlaß schreibt er vor, es sollten alle, die dionysische Weißen erteilten, nach Alexandrien gehen, sich schriftlich melden, mit Namensunterschrift angeben, von wem sie bis zur dritten Generation τὰ ἱερὰ empfangen hätten und τὸν ἱερὸν λόγον versiegelt mit daraufgeschriebenen Namen einreichen.² Über den Zweck dieser Verordnung sind verschiedene Vermutungen geäußert worden. Schubart meint, der König habe eine Synode der Dionysospriester berufen wollen, um die Mysterienlehre auszuarbeiten, während Reitzenstein darin eine staatliche Überwachung der außerallexandrinischen Dionysosmysterien sieht und an das kurz nachher erfolgte Senatusconsultum de Bacchanalibus erinnert, für welches Cichorius diesen Erlaß als Vorbild hinstellt. Der Inhalt ist aber ein anderer; in Italien werden keine heiligen Bücher erwähnt, nur den älteren ähnliche Orgien. Es scheint möglich, daß Philopator sich über die ältesten und ehrwürdigsten Formen der Dionysosmysterien vergewissern wollte, worauf die Bestimmung hindeutet, daß die Gewährsmänner bis zur dritten Generation angegeben werden sollen. Die Absichten des Königs bleiben für uns dunkel, sehr deutlich und wichtig dagegen ist das auf die Verbreitung und Stärke der Dionysosmysterien in Ägypten geworfene Licht.

Philopator war es auch, der im Anfang seiner Regierung mit Hilfe makedonisch geschulter Eingeborenentruppen den Sieg bei Raphia errang, wodurch die nationale Erhebung in Ägypten eingeleitet wurde. Die Religionspolitik der Ptolemäer hat ein Doppelgesicht, das eine gegen die Griechen, das andere gegen die Ägypter gewandt. Die ersten Ptolemäer haben sich in der Griechenstadt Alexandrien griechisch gebärdet, andererseits aber in ihrer von den Pharaonen ererbten Stellung als Haupt der ägyptischen Religion die ägyptische Kirche organisiert und sie einer straffen administrativen Obergewalt unterworfen; sie haben in Ägypten Kirchenpolitik getrieben.³ Die ägyptische Priesterschaft trat zu Synoden zusammen, die sich besonders mit dem Königskult in den ägyptischen Tempeln beschäftigten. Der nach der Schlacht bei Raphia eingetretene Umschwung wird deutlich durch den Vergleich zweier Beschlüsse der Priestersynode, eines aus Kanopos unter Ptolemaios III. im J. 239/38 und eines weiteren aus Rosette im J. 196 unter Ptolemaios V. Epiphanes.⁴ Im ersten bietet die Eingangsformel nur die gewöhnliche, auf den Herrscherkult bezügliche Datierung, im zweiten dagegen eine regelrechte ägyptische Aretalogie des Königs. Gemeinsam ist beiden die Vorschrift, die Akten nach dem Priester des Königs zu datieren,

¹ Et. m. s. v. Γάλλος. 3. Makk., 2, 28 ff.

² Papyrus veröffentlicht von Schubart, Amtliche Berichte der Königl. Kunstsammlungen XXXVIII, 1916–17, S. 189 ff.; Reitzenstein, AfRw. XIX, 1916, S. 191 ff.; Cichorius, Hellenistisches zum S. C. de Bacchanalibus, Römische Studien, 1922, S. 21 ff.; Nilsson, Studie mat. X, 1934, S. 6 A. 1; P. Roussel, Un édit de Ptolémée Philopator relatif au culte de Dionysos, C. r. acad. inscr., 1919, S. 237 ff. Eitrem, Symb. OsI. XVII, 1937, S. 33 ff., betrachtet τὸν ἱερὸν λόγον als die Rech-

nungsablegung des Kultes, was möglich ist. Wenn das Dekret es auch nicht auf die Lehren absieht, bezeugt es jedenfalls die Verbreitung der dionysischen Mysterien in Ägypten.

³ Das Wort stammt von W. Otto, Priester I, welches große Werk besonders dieser Seite ihrer Wirksamkeit gewidmet ist.

⁴ OGI. 56 bzw. 90; dazu SEG. VIII 784; vgl. ebd. 567 und 504 a, Fragmente eines ähnlichen Dekrets aus dem J. 217 für Ptolemaios IV.

sein Priestertum in den von den Priestern getragenen Siegelringen einzu-gravieren und Feste für die Könige zu feiern. Im Kanoposdekret wird außer den monatlichen und jährlichen Festen ein neues am Tage des Siriusauf-ganges, damals dem 1. Payni, vorgeschrieben, das immer an diesem Tage gefeiert werden soll ohne Beachtung des ägyptischen Wandeljahres, welches dadurch abgeschafft wird, daß in jedem vierten Jahre ein sechster Epa-gomenentag hinzutritt, der zugleich zu einem Festtag des Königspaars gemacht wird. Dies ist die Kalenderreform, die dann Caesar mit Hilfe des alexandrinischen Astronomen Sosigenes im J. 46 durchführte; die Anord-nung wird sicher griechischem Einfluß und königlicher Anregung verdankt.¹ Leider hatte sie keinen Bestand, sondern wurde durch den ägyptischen Konservativismus wieder beiseite geschoben. Des weiteren werden ausführ-liche Vorschriften über die Verehrung der kleinen verstorbenen Prinzessin Berenike gegeben. In einem früheren Abschnitt finden sich solche für die Einrichtung einer fünften Phyle der ägyptischen Priester, die nach den Εὐσεργέται θεοί benannt werden soll. In dem auf den 18. Mecheir datierten Rosettedekret erscheint das ägyptische Wandeljahr wieder. Auf eine lang-atmige Aufzählung der Wohltaten des Königs besonders gegen die ägypti-schen Priester und Tempel folgen hier Vorschriften für seinen Kult und die ihm gewidmeten Feste, die ganz ägyptisch sind. Bemerkenswert ist auch, daß Ptolemaios V. Epiphanes der erste gewesen zu sein scheint, der in ägyptischer Weise als König gekrönt wurde. Bei dieser Gelegenheit stellte die Priestersynode in Memphis das Rosettedekret aus; für seine Nachfolger wird die ägyptische Krönung öfters erwähnt.²

Diese Rückkehr zum Ägyptischen wurde nicht nur durch die nationale Erhebung, sondern auch durch das Abschneiden der Verbindungen mit Griechenland veranlaßt. Unter Philopator gingen die Besitzungen am Ägäischen Meer und der Einfluß in Griechenland verloren; das Ptolemäer-reich war, abgesehen von Kyrene und Kypros, auf Ägypten zurückgeworfen. Die Griechen Ägyptens unterlagen daher immer mehr dem mächtigen ägyptischen Einfluß, wandten sich ägyptischen Kulturen zu; Mischehen wie Bastardierung wurden immer zahlreicher. Auf diesem Wege ging es weiter unter den späteren Ptolemäern, welche die Privilegien der ägyptischen Priester und Tempel erweiterten und mit dem Asylrecht nicht mehr kargten.³ Besonders zu erwähnen ist Ptolemaios VIII. Euergetes II. (145–116 v. Chr.), der die Ägypter begünstigte und nach Wiedereinnahme Alexandriens gegen seine griechischen Gegner wütete (S. 32). In dem langwierigen, erbitterten Streit, in dem er, seine Schwester und erste Gemahlin, Kleopatra II., sowie deren Tochter, seine Nichte und zweite Gemahlin, Kleopatra III., die Haupt-akteure waren, diente der Königs-kult, in dem diese herrschsüchtigen Frauen sich besonders hervortaten, als Mittel der Propaganda.⁴ Nach der Revolu-

¹ OGI. 56 Z. 46; das ist trotz gegensätz-licher Behauptung (vgl. ebd. n. 77) sicher.

² Otto, Priester II S. 301 A. 3.

³ F. von Woess, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit, Münchener Bei-träge zur Papyrusforschung V, 1923, bes. S. 47 ff., bemerkt, daß die Gewährung des Asylrechts sich auffällig mehrt mit Ptole-

maios XI. Alexandros I. (107–88 v. Chr.).

⁴ Ich folge den Darlegungen von W. Otto und H. Bengtson, Zur Geschichte des Niederganges des Ptolemäerreiches, Abh. Akad. München XVII, 1938, worauf ich für die Belege hinweise; vgl. die Bespre-chung Nocks, Amer. J. Philol. LXIII, 1942, S. 217 ff.; siehe weiter W. Otto,

tion, durch welche Kleopatra II. den König vertrieb und sich der Regierung bemächtigte, wurden im Titel des Alexander- und Ptolemäerpriesters die θεοὶ Εὐεργέται entfernt und durch die θεὰ Φιλομήτωρ Σώτειρα ersetzt (a. a. O. S. 61). Als dann Euergetes II. nach Ägypten zurückgekehrt war, Kleopatra II. aber noch Alexandrien beherrschte, wurden bis zur Einnahme der Stadt „Gegenpriester“ bestellt (S. 70). In dieser Zeit taucht in dem eponymen Titel ein neues eigenartiges Priestertum auf, der ἱερός πῶλος Ἰσιδος μεγάλης μητρὸς θεῶν, der dadurch, daß er unmittelbar hinter den Priester Alexanders und der Könige, also vor die Priesterinnen der Königinnen eingereiht wird, besonders hervorgehoben scheint, was um so auffallender ist, als dieser Priester ganz aus dem Rahmen der sonst üblichen fällt (S. 71 ff.). Die Königin, Kleopatra III., verbirgt sich hinter einem Göttinnenamen, während die Königinnen sonst mit ihrem Individualnamen erscheinen, und hat im Gegensatz zu ihren Vorgängerinnen einen Priester, nicht eine Priesterin. „Eine weitergehende Säkularisierung der Religion als diese war nun nicht mehr möglich; wer so vorging, für den gab es die Scheu vor dem Göttlichen wie vor der Gottlosigkeit nicht mehr. Die Göttlichkeit der Monarchie tritt uns hier in der höchstmöglichen Form entgegen“ (S. 76). Kleopatra III. war auf solche Auszeichnungen versessen. Als sie um 115 im Besitz der Macht war, hat sie für sich drei neue Priestertümer geschaffen, eine στεφανοφόρος, eine φασφόρος und eine Priesterin der βασίλισσα Κλεοπάτρα θεὰ Φιλομήτωρ Σώτειρα Δικαιοσύνη Νικηφόρος (S. 153 ff.), wozu später noch als fünftes ein Priester für sie als θεὰ Ἀφροδίτη ἡ καὶ Φιλομήτωρ hinzukam (S. 156 f.).

Diese neuen Priestertümer aus spätptolemäischer Zeit bieten des Bemerkenswerten genug, besonders der ἱερός πῶλος Ἰσιδος μεγάλης μητρὸς θεῶν. Während früher die Menschlichkeit der vergöttlichten Ptolemäer in der Beibehaltung des Individualnamens mit dem zusätzlichen θεός bzw. θεὰ Spuren hinterlassen hatte, wurde sie jetzt ganz abgestreift. Die früheren Königinnen hatten ihre Individualnamen geführt, auch wenn sie mit Göttinnen gleichgesetzt wurden, Berenike I. und Arsinoe I. mit Aphrodite, Arsinoe II. und Berenike II. mit Isis;¹ mit Ptolemaios XIII., der offiziell als νέος Διόνυσος bezeichnet wurde,² wird die geschilderte Neuerung nun auch auf den König übertragen.

Religionsgeschichtlich noch bedeutsamer ist der Synkretismus, der in der Zusammenstellung Ἰσις μεγάλη μήτηρ θεῶν zum Vorschein kommt, denn es kann nicht bezweifelt werden, daß die μήτηρ θεῶν die phrygische Göttermutter ist (S. 76 ff.). Ein Privatmann aus Krokodilopolis im Faiyum hat kurz nach der Mitte des 3. Jahrhunderts Arsinoe II. als Ἀφροδίτη Ἀρσινόη und der jungen Königin Berenike II. als Ἰσις μήτηρ θεῶν Βερνείκη (sic!) ein Heiligtum geweiht, aus der Zeit Euergetes' II. stammen zwei Weihungen an die Göttermutter (S. 99 f.). Ihr Kult war nicht sehr verbreitet, aber offenbar vom Hofe begünstigt, was nun in der Gleichsetzung der dritten Kleopatra mit Isis und der Göttermutter zur vollen Geltung kam. Es ist wohl zu beachten, daß Menschen aus den verschiedensten Ländern, die in

Ptolemaica, Sitz.-Ber. Akad. München, 1939, 3: Zum staatlichen Ptolemäerkult.

² Nock, Neos Dionysos, JHS. XLVIII, 1928, S. 30 ff.

¹ Belege a. a. O. S. 74 A. 1.

Ägypten zusammenströmten, auch ihre Götter mitbrachten, so daß sie im engen Raum aufeinander stießen. Es finden sich Adonis, Agdistis, die Syrische Göttin, Astarte (Astarteion im Separeion bei Memphis), die samothrakischen, phrygischen, kleinasiatischen Götter und Mithras.¹ Zwischen den phrygischen und syrischen Kulturen bestanden Verbindungen. So gab es z. B. in Philadelphia ein Atargateion, das einer Priesterin der Syrischen Göttin gehörte, und daneben ein Heiligtum der phrygischen Mutter.² Die Könige haben diesen ausländischen Kulturen volle Beachtung geschenkt, wofür ein nicht zu vergessendes Zeugnis die glänzende Adonisfeier bietet, die Theokrit beschreibt. Selbstverständlich ist, daß diese fremden Kulte von den Griechen und der Mischbevölkerung gepflegt wurden. So wurde der Synkretismus in die Wege geleitet.

3. Die Seleukiden. Dieselben Tendenzen zum Herrscherkult treten im Reiche der Seleukiden hervor, wurden aber gemäß der uneinheitlichen und organisatorisch schwer erfaßbaren Struktur des Reiches nicht systematisiert und wie in Ägypten zu vollem Austrag gebracht.³ Die griechischen und makedonischen Einwanderer führten wie nach Ägypten ihre Kulte mit, ein wichtiger Unterschied aber war, daß diese nicht wie in Ägypten, abgesehen von Alexandrien und Ptolemais, privat, sondern meistens städtisch waren, da eine große Anzahl von griechenstädtischen gegründet wurde und auch viele alte griechische Städte in Kleinasien dem Reiche angehörten. Seleukos I. ging in der Errichtung von Heiligtümern an die griechischen Götter voran durch die Gründung des berühmten Apollonheiligtums in Daphne bei Antiochia, für welches er das Territorium schenkte.⁴ Es war das Hauptheiligtum des Königshauses. Die Seleukiden richteten dort glänzende Spiele aus;⁵ hier beging Antiochos Epiphanes nach seinem Siege über Ägypten das verschwenderische Fest, durch das er nach Polybios des Aemilius Paullus Siegesfeier über die Makedonen übertrumpfen wollte.⁶ Der König ernannte selbst den Oberpriester.⁷ Ein Priester des Apollon ἐπὶ Δάφνῃ erscheint auch

¹ Aufgezählt von W. Schubart, Einführung in die Papyrskunde, 1918, S. 353.

² U. Wilcken, Festgabe für Deißmann, 1927, S. 1 ff. (Referat Arch. f. Pap. VIII, 1927, S. 287), wo die Notizen über diese Kulte im ptolemäischen Ägypten zusammengestellt werden; Otto und Bengtson a. a. O. S. 81.

³ Kornemann, a. o. S. 149 A. 4 a. O., S. 78 ff. noch ohne Trennung des städtischen und des Reichskults. Grundlegend E. Bickerman, Institutions des Séleucides, Bibliothèque archéologique et historique, Haut commissariat de Syrie, XXVI, 1938, Kap. VII, Le culte monarchique, S. 236 ff.; M. Rostovtzeff, Πρόγονοι, JHS. LV, 1935, S. 56 ff.; zusammenfassend U. Wilcken, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1938, S. 317 ff.; H. Seyrig, Les rois Séleucides et la concession de l'asylie, Syria XX, 1939, S. 35 ff. Über die Zustände im Seleukidenreich siehe oben S. 35 ff.

⁴ Justin XV 4, 8; Liban., Antioch. XI

94, I p. 302 Reiske; nach Amm. Marc. XXII 13, 1 von Antiochos Epiphanes gegründet, was wohl auf einen Ausbau zu beziehen ist; vgl. Strab. XVI p. 750.

⁵ OGI. 248 Z. 52, Antiochos IV.; Liv. XXXIII 49, sein Sohn; Poseidonios, FGrHist. 87, 21 bei Athen. XII p. 540 A ff., Antiochos VIII. Grypos.

⁶ Polyb. XXX 25 f. Büttner-Wobst; Athen. V p. 194 C ff.

⁷ OGI. 244 = SEG. VII 17, Schreiben des Antiochos III., gefunden in Daphne, aus dem J. 189, besser bei C. B. Welles, Royal Correspondence in the Hellenistic Period, 1934, Nr. 44 Z. 21 ff., τῆς ἀρχιερωσύνης τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Ἀρτέμιδος τῶν Δαυιτῶν (das bezweifelte Epitheton sicher gestellt durch eine unten S. 159 A. 6 zitierte Inschrift aus Susa), καὶ τῶν ἄλλων ἱερῶν ὧν τὰ τεμένη ἐστὶν ἐπὶ τῆς Δάφνης προδουμένης ἀνδρὸς φίλου, δυνησομένου δὲ προστῆναι ἀξίως τῆς ὑπὲρ τοῦ τόπου σπουδῆς ἣν ἔσχον οἱ τε πρόγονοι καὶ ἡμεῖς καὶ τῆς ἐξ

in der Priesterliste aus Seleukeia in Pierien (S. 158 A. 13); der Kult war also nicht nur lokal.

Mit der Bevorzugung des Apollon durch Seleukos I. stimmt, wie oben (S. 145 f.) bemerkt, die Geburtslegende überein. Da es nicht möglich ist, sie von Seleukos I. zu trennen, muß auffallen, daß sein Sohn ihn unter dem Namen Zeus Nikator apotheosierte, selbst aber als Antiochos Apollon Soter apotheosiert wurde. Antiochos setzte die Asche seines Vaters nicht in Antiochia, sondern in Seleukeia in Pierien bei und erbaute ihm einen Tempel in einem Nikatorion genannten Bezirk.¹ Sein Priester erscheint in einem Verzeichnis aus dieser Stadt.² Ich vermag das Rätsel nicht zu lösen, und mit billigen Vermutungen ist nichts gewonnen.

Im übrigen muß man zwischen den städtischen Königskulten und dem Reichskult scheiden und bemerken, daß die Belege mit einer Ausnahme jenen gelten. Es wird zweckmäßig sein, sie nach den Hauptländern des Reiches geordnet vorzulegen.³ Wir beginnen mit Kleinasien und führen nicht nur die ausdrücklich bezeugten Kulte, sondern auch die Anerkennungen der Göttlichkeit an: Ilion, Seleukos I. (S. 145); Smyrna, Antiochos I.;⁴ Antiochos II. wurde θεός genannt, weil er die Stadt von dem Tyrannen Timarchos befreite;⁵ Erythrai (S. 146 A. 1); der jonische Bund, Opfer an die Könige Antiochos I. und Antiochos II. und die Königin Stratonike;⁶ Seleukeia in Pierien (S. 158); Samaria und Skythopolis (Beisan), Priester des Zeus Olympios⁷ und der θεοὶ σωτῆρες, Priester der πρόγονοι, Priester des Königs Demetrios;⁸ Seleukeia am Tigris, Priester des Antiochos Soter u. a.;⁹ Babylon, Antiochos mit dem Epitheton θεός;¹⁰ Antiochia in Persis, Priester des Seleukos Nikator samt Antiochos Soter, Antiochos Theos, Seleukos Kallinikos, dem Könige Seleukos (III.), dem Könige Antiochos (III.) und seinem Sohne, dem Könige Antiochos, der vor seinem Vater starb.¹¹ Besonders aus den oben für Seleukos I. und Antiochos I. angeführten Beispielen ist ersichtlich, wie die Epitheta je nach den Städten wechseln, was Bickerman noch durch seine Untersuchung der Münzlegenden unterstrichen hat. Der Herrscherkult, der sowohl dem gestorbenen wie dem regierenden Könige, der Königin und dem Kronprinzen gewidmet wurde, ruhte noch so sehr auf der von den Städten ausgehenden Initiative, daß diese ihn auch jetzt selbst ordneten, obgleich er sicher als eine Pflicht empfunden wurde. Mitunter finden wir einen Priester der verstorbenen Herrscher und einen des regierenden Königs (Seleukeia, Samaria, Skythopolis), anderswo einen für alle gemeinsamen (Antiochia in Persis). Zu den

ἡμῶν πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβείας ἀποδείχαμεν αὐτὸν ἀρχιερέα τούτων κτλ.

¹ Appian, Syr. 63.

² OGI. 245 aus der Zeit Seleukos' IV. (187–175).

³ Das Verzeichnis bei Bickerman a. a. O. S. 243 f. ist alphabetisch geordnet.

⁴ OGI. 229 Z. 100.

⁵ Appian, Syr. 65. Daß Demetrios II. schreibt, [Βασιλέα Πτολεμαῖον θεόν Φιλομήτορα βασιλεὺς Δημήτριος θεός [Νικάτωρ], SEG. VI 809, beruht darauf, daß er nicht

schlechter als sein Schwiegervater erscheinen wollte.

⁶ OGI. 222, Z. 31 ff.

⁷ Vgl. H. Thiersch, Nachrichten Ges. d. Wiss. Göttingen 1932, bes. S. 65 ff.

⁸ Zwei einander ergänzende Inschriften, JHS. LV, 1935, S. 60 f.

⁹ Ebd. S. 66; die Ergänzung ist unsicher; vgl. Bickerman a. a. O. S. 245 A. 2.

¹⁰ OGI. 253.

¹¹ Inschr. von Magnesia a. M. 61 = OGI. 233.

göttlichen Ehren gehört auch die Benennung von Phylen und Monaten nach dem König. Die Ilier hatten schon im J. 281 einen Monat Seleukeios genannt (S. 145), Smyrna nahm die Königinnen hinzu: Antiocheon, Laodikeon, Stratonikeon;¹ Laodikeia am Lykos besaß einen Antiocheon. In Kolophon gab es eine Phyle Seleukis,² so auch in Magnesia a. M.,³ während in Nysa Apollonis,⁴ Seleukis und Antiochis begegnen.⁵ Wie bemerkt, opferte der ionische Bund auch der Königin Stratonike. In Smyrna befand sich ein Heiligtum der Aphrodite Stratonikis, für das Seleukos II. um Asylie ersuchte;⁶ in der ersten der zwei Inschriften wird die Göttin Z. 9 schlechthin *θεὰ Στρατονίκη* genannt. Feste sind überliefert aus Bargylia für Antiochos I.,⁷ aus Erythrai,⁸ Ilion,⁹ Smyrna,¹⁰ Laodikeia am Lykos¹¹ und dem ionischen Bund.¹²

Die beiden Hauptgötter der Seleukiden, Zeus und Apollon, treten zusammen mit dem Herrscherkult auf. Das Priesterverzeichnis aus Seleukeia in Pierien¹³ führt folgende Priester auf: einen des Zeus Olympios und des Zeus Koryphaios, einen des Apollon in Daphne, einen des Apollon, einen des Seleukos Zeus Nikator samt Antiochos Apollon Soter, Antiochos Theos, Seleukos Kallinikos, Seleukos Soter, Antiochos (des vor dem Vater verstorbenen Sohnes des Antiochos III.) und Antiochos dem Großen, einen des Königs Seleukos; im zweiten Verzeichnis ist der erste Priester der des Zeus Olympios und der *θεοὶ σωτῆρες* und des Zeus Koryphaios; diese rettenden Götter sind wohl auf den Königskult zu beziehen. Man hat den Eindruck, daß die Kulte des Zeus und des Apollon engstens mit dem Herrscherkult verbunden waren, zumal am Schlusse des Verzeichnisses ein *σκηπτοφόρος* und zwei *κεραυνοφόροι* hinzugefügt werden. Zeus wurde in Seleukeia Keraunios genannt.¹⁴ Bei der Gründung der Stadt soll das Wahrzeichen eines Blitzes Seleukos I. geleitet haben, weswegen der Blitz (*κεραυνός*) dort als Gott verehrt und in Hymnen besungen wurde.¹⁵ Das Epitheton Keraunios wird in Syrien und Kleinasien nicht selten dem Zeus beigelegt; es erhebt sich daher die Frage nach einer Beeinflussung durch den semitischen Himmels-gott.¹⁶ Eine Inschrift aus Dura-Europos aus der Kaiserzeit enthält eine

¹ Monate der Asianoi nach dem Hemerologium Florentinum, wo nach W. Kubitschek, Die Kalenderbücher usw., Denkschriften Akad. Wien LVII: 3, 1915, der diese Monatsreihe Smyrna zuschreibt, "Αντρέος Korruptel für 'Αντιοχεῶν ist, S. 94. L. Robert, Rev. ét. anc. XXXVIII, 1936, S. 25 bzw. Rev. philol. LXII, 1936, S. 126.

² Amer. J. Philol. LVI, 1935, S. 380 Nr. 6.

³ Inschr. von Magnesia a. M. 5 Z. 4.

⁴ BCH. VII, 1883, S. 270.

⁵ W. von Diest, Nysa ad Maeandrum, Arch. Jb. Ergänzungsheft X, 1913, S. 68.

⁶ OGI. 229 Z. 11 ff.; die Antwort der Delphier, 228; vgl. S. 101.

⁷ SIG.³ 426 Z. 20 f.

⁸ Seleukeia, ebd. 412 Z. 13; Clara Rhodos X, 1941, S. 31.

⁹ Opfer und gymnischer Agon, OGI. 212 Z. 5 ff.

¹⁰ Rev. ét. anc. XXXVIII, 1936, S. 28;

vgl. noch Robert, Ét. anat. S. 90 ff. und Nock, JHS. XLVIII, 1928, S. 42 A. 114.

¹¹ Rev. philol. LXII, 1936, S. 126.

¹² Panegyris für Antiochos I., OGI. 222 Z. 24.

¹³ OGI. 245; aus der Zeit Seleukos' IV.

¹⁴ Hesych s. v.

¹⁵ Appian, Syr. 58. Bei Malalas, p. 38 Dindorf, ist das Blitzzeichen auf das heilige Feuer der Perser umgedeutet. Nach Libanios, I p. 297 Reiske, wurde ein Tempel des Zeus Bottiaios von Alexander gegründet; nach Malalas, p. 200 Dindorf, wurde Antiochia auf der Gemarkung des Dorfes Bottia gegründet, ein Name, der der Gegend von Pella in Makedonien entliehen ist. — H. Seyrig, A propos du culte de Zeus à Seleucie, Syria, XX, 1939, S. 296 ff., möchte nicht unwahrscheinlich Zeus Olympios mit Zeus Keraunios identifizieren, der auffallenderweise in der Priesterliste fehlt.

¹⁶ Cumont in PW. s. v. Balsamein; ders. Études syriennes, 1917, S. 223.

Datierungsformel, die Rostovtzeff evident als Fossil aus der Seleukidenzeit deutet;¹ sie erwähnt die Priester des Zeus, des Apollon, der πρόγονοι, des Königs Seleukos Nikator; das sind dieselben Kulte, die uns in Seleukeia in Pierien begegnen. Es scheint demnach, daß trotz der Abweichungen in Einzelheiten eine gemeinsame Grundform bestanden hat, nämlich der Kult der Könige und der ihm beigeordnete Kult der beiden besonderen Götter der Seleukiden.² Auch in babylonischen Tempeln gab es einen Kult des Königs.³

Das einzige Dokument, das uns den Reichskult kennen lehrt, ist ein Brief Antiochos' III. an den Satrapen von Karien Anaximbrotos aus dem J. 193.⁴ Um die Ehren seiner Gemahlin Laodike zu vermehren, schreibt der König vor, daß, wie für ihn selbst Erzpriester im Reich ernannt werden, so an denselben Ortschaften auch Erzpriesterinnen der Laodike ernannt werden sollen, welche goldene Kränze mit ihrem Bildnis tragen, und daß deren Namen in den Vertragsurkunden neben denen der Priester des Königs und seiner Vorfäter aufzuführen seien. Zur Priesterin ernennt der König eine gewisse Berenike und verordnet, daß sein Schreiben in Stein eingehauen öffentlich aufgestellt werde. Hier begegnet ein offizieller Königskult, dessen Priester der König ernennt und der von ihm eingerichtet wird. Die Priester und Priesterinnen tragen zum Unterschied von denen der städtischen Kulte den stattlicheren Namen ἀρχιερεῖς bzw. ἀρχιέρειαι. Diese Priester und auch die Priesterinnen, die von sehr erlauchter Geburt waren, waren eponym.⁵ Der Kult des Königs mit seinen eponymen Priestern bestand schon vorher; wie lange, ist leider nicht ersichtlich. Die Vorschrift, nach dem Erzpriester dieses Kultes zu datieren, betrifft nur griechisch abgefaßte Urkunden in den Satrapien, wodurch verständlich wird, daß sie sonst wenig Spuren hinterlassen hat.⁶ Die Keilschrift Dokumente entziehen sich meiner

¹ Rostovtzeff a. oben S. 156 A. 3 a. O. Der Kult der Seleukiden hat sich von der seleukidischen Ära unterstützt zähe gehalten; noch in der Kaiserzeit wird ein ἄγαλμα[α θεοῦ] Νικάτορος geweiht in Apollonia-Sozopolis in Pisidien, SEG. VI 592, vielleicht als des πτόσης? (Nock).

² Die in Teos gefundene, aber sicher verschleppte Liste, OGI. 246, zählt die Seleukiden bis auf Demetrios I. auf und fügt ihnen allen (außer Z. 21) θεός, selten ein anderes Epitheton hinzu; die letzten, arg zerstörten Zeilen beziehen sich auf die Ptolemäer.

³ Fleischopfer vor den Statuen der Könige an den regelmäßigen Opfertagen, Rostovtzeff, *Hell. World* I S. 437. In Keilschrift Dokumenten erhalten sie aber keine göttlichen Epitheta, Nock, *Σύνναος θεός* S. 61. In einem Dorf Shami, ungefähr 100 km östlich von Susa ist ein Tempel der hellenistischen und parthischen Zeit ausgegraben worden, der mit Bronzestatuen von hellenistischen Herrschern und hohen parthischen Würdenträgern geschmückt war, a. a. O. II S. 858 f.

⁴ OGI. 224, mit verbesserten Lesungen Welles, a. a. O. Nr. 36. Ein zweites datiertes Exemplar desselben Schreibens, an Menedemos und eine Stadt namens Laodikeia gerichtet, wurde kürzlich nordwestlich von Susa gefunden und mit wichtigem Kommentar herausgegeben von L. Robert, *Hellenica* VII, 1949, S. 5 ff. Zur Priesterin wird eine Laodike ernannt, die Robert als eine Tochter des Königs anspricht. Vgl. Clairmont, *Mus. Helvet.* V, 1949, S. 218 ff.

⁵ Die Annahme Wilckens, a. a. O. S. 320 f., daß das Amt der Priesterinnen jährlich war, wird bestritten von Robert a. a. O. S. 11 f.

⁶ OGI. 230, aus Pompeiopolis (Soloι) in Kilikien, Πτολεμαῖος Θρασέα στραταγός καὶ ἀρχιερεὺς Συρίας Κοίλας καὶ Φοινίκας Ἐρμῆ καὶ Ἡρακλεῖ καὶ βασιλεῖ μεγάλῳ Ἀντίοχῳ; seitdem wir die Erzpriester der Satrapien zur Zeit Antiochos' III. kennen, besteht kein Anlaß, mit Dittenberger diese Inschrift auf den Ptolemäerkult zu beziehen. Die Inschrift aus Susa, SEG. VII 2 (vgl. Welles a. a. O. S. 159 f.) ist kein Ver-

Kenntnis; die Griechenstädte datierten nach ihren eigenen Priestern. Als allgemeines und sehr praktisches Mittel der Verständigung wurde häufig die seleukidische Ära gebraucht. Der Königs kult in den Satrapien ist ein bemerkenswerter, vielleicht vom ägyptischen Vorbild nicht unbeeinflusster Versuch einer Systematisierung, dessen geringes Ergebnis die Schwierigkeiten zum Bewußtsein bringt, die sich der Organisation des uneinheitlichen Reiches entgegenstellten.

Die Seleukiden haben die mannigfachen Kulte ihres Reiches unparteiisch begünstigt. Selbstverständlich waren sie den griechischen Kulturen besonders geneigt, wofür schon Beispiele angeführt worden sind. Von ihrem Wohlwollen und ihren Wohltaten gegen das didymäische Orakel zeugen ihre Schreiben und reichen Geschenke,¹ ferner die Rückgabe des bronzenen Apollonbildes, das Xerxes nach Ekbatana gebracht hatte, durch Seleukos I.,² obgleich die Milesier ihrerseits mit Ehrungen ziemlich zurückhaltend waren. Der Stadt Laodikeia in Syrien schenkte derselbe König das von Xerxes nach Susa weggeführte Bild der Artemis Brauronia.³ Die Seleukiden begünstigten aber auch die einheimischen Kulte. So baute die Gemahlin Seleukos' I., Stratonike, den Tempel der Syrischen Göttin in Hierapolis-Bambyke um,⁴ Antiochos I. errichtete die Tempel Esagila und Ezida in Babylon,⁵ und unter Seleukos II. und Antiochos III. wurde der Tempel des Anu in Orchoi (Uruk) von hellenisierten Babyloniern Anuballit-Nikarchos und Anuballit-Kephalon, welcher letzterer Epistat oder Strateg war, ganz in neubabylonischem Stil erneuert.⁶ Ebenso baute er die Tempel in Babylon wieder auf, das, nachdem Seleukos I. die Einwohner nach dem neugegründeten Seleukeia am Tigris umgesiedelt hatte, allmählich verfallen war; Antiochos III. wurde dort als Ktistes gefeiert.⁷

Die Seleukidenzeit war die Blütezeit der babylonischen Astronomie, aber auch der Astrologie (vgl. S. 37). Bei der Gründung von Seleukeia am Tigris soll Seleukos I. die Mager, d. h. die Astrologen, über den günstigsten Zeitpunkt befragt haben.⁸ Die einheimischen Kulte, die manchmal in griechischem Gewand kräftig weiterlebten, beeinflussten und färbten auch die griechischen. Die Aktion Antiochos' IV. gegen die Juden hatte keineswegs religiöse, sondern kulturelle und hauptsächlich politische Beweggründe; es lag an besonderen, unglücklichen Umständen und an der un-

zeichnung der Priesterinnen der Königinnen, sondern eine Freilassungsurkunde, siehe L. Robert, *Rev. philol.* LXII, 1936, S. 149 ff. Bemerkenswert ist, daß die griechische Form der Freilassung durch Verkauf an einen Gott, hier Apollon und Artemis ἐν Διδύμῳ oder Nanaja, sich in Antiochia am Eulaios (Susa) findet. Für diese vielbehandelten Urkunden siehe die klärende Erörterung von Robert a. a. O. u. A. Cameron, *HThR.* XXXII, 1939, S. 152 f.

¹ Zum Beispiel der Brief Seleukos' II., OGI. 227; die Schenkungsurkunde ebd. 214 B. Haussoullier, *Les Séleucides et le temple d'Apollon Didyméen*, *Rev. philol.* XXIV, 1900, S. 243 ff. u. 316 ff.; XLIV, 1920, S. 32 ff.; vgl. oben S. 102 und Rehm

in Milet, I: 7, S. 283.

² Paus. I 16, 3; VIII 46, 3.

³ Paus. III 16, 8.

⁴ Lukian, *de dea Syria* 17 ff.

⁵ F. H. Weißbach, *Keilinschriften der Achämeniden*, 1911, S. 133.

⁶ M. Rostovtzeff, *Yale Classical Studies* III, 1932, S. 6 f.; C. Lehmann-Haupt, *Klio* XXII, 1928, S. 396 f., der die Urkunde auf 182/81 datiert. Der Text nach Rostovtzeff, *Hell. World* I S. 435 mit Anm. 235; vgl. S. 514 mit Anm. 292.

⁷ OGI. 253.

⁸ Appian, *Syr.* 58, mit einer erbaulichen Erzählung von dem mißlungenen Versuch der Mager, ihn zu betrügen.

versöhnlichen Intoleranz der Juden, daß daraus ein erbitterter Religionskrieg entstand.

Einige Worte seien hinzugefügt über das großartige Denkmal mit Inschriften, Reliefs und Statuen des Zeus Oromasdes, des Artagnes-Herakles-Ares, der Kommagene und seiner Ahnen, das Antiochos von Kommagene auf dem Gipfel des Nemrud-Dagh errichten ließ,¹ da dieser Kleinkönig seinen Stammbaum nicht nur auf die Achämeniden, sondern auch auf die Seleukiden, an deren Spitze Alexander der Große erscheint, zurückführte. Das Denkmal und die große Inschrift sind wichtig als Zeugnis für den Synkretismus, der in diesem Randgebiet, wo die griechische Religion auf die persische stieß, im ersten vorchristlichen Jahrhundert aufkam, noch mehr aber wegen des frömmelnden Tones, der die ganze, von einem Manne, dessen Muttersprache nicht griechisch war, verfaßte Inschrift auszeichnet. Das Grab heißt *ιεροθέσιον*; der Leichnam, *σῶμα μορφής ἐμῆς*, soll darin schlafen, während die Seele sich zum Thron des Zeus Oromasdes hinaufschwingt; es wird zwischen den Göttern und den Heroen, d. h. den Ahnen, scharf geschieden. Diese Anschauungen schließen den geläufigen hellenistischen Herrscherkult aus; äußerlich hat Antiochos sich ihn angeeignet, indem er durch eine reiche Stiftung große Volksfeiern und Bewirtungen an seinem Geburtstag und dem Tage seiner Thronbesteigung einrichtete, Tage, die im hellenistischen Herrscherkult sehr oft gefeiert wurden. Weiter weiht er „Musiker“, die an ihrem Dienst erblich gebunden sein sollen; sicher hatten sie Hymnen vorzutragen. Bezeichnend ist, daß die Priester in persischem Gewande auftreten sollen.

Die seleukidischen Kleruchen, die die Burg von Susa bewachten, haben ihre Ausdrucksweise auf den Partherkönig übertragen, was nicht ohne gewisse Zwiespältigkeit abging: *Φραάτου τε θεοῦ δαίμονα πανκράτορος*.²

3. Die Attaliden. Die Attaliden sind die griechischsten der hellenistischen Könige genannt worden, und zwar nicht nur wegen ihrer großartigen Kunstpflege. Ihr Reich umfaßte Gegenden, die seit alters von Griechen bewohnt wurden, ihre Hauptstadt war eine alte Griechenstadt, während Alexandrien und Antiochia zwar griechische Poleis, aber Neugründungen der Herrscher und kosmopolitische Städte waren, wo die griechischen Bürger sich in der Minderheit befanden; in Pergamon dagegen verwalteten sie die Stadt in alter Weise. Der König korrespondierte mit ihnen und sandte Empfehlungen, die selbstverständlich befolgt werden mußten; immerhin bewahrte die Stadt den Schein der Freiheit. Die Attaliden erweisen sich auch unter Berück-

¹ C. Humann und O. Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, 1890; L. Jalabert et R. Mousterde, *Inscriptions grecques et latines de Commagène et Syrie*, Bibliothèque archéologique et historique XII, 1929, Nr. 1. OGI. 383–401 nebst einer Inschrift aus Gerger, 402, und einer aus Samosata, 404. F. K. Dörner und R. Naumann, Forschungen in Kommagene, Istanbuler Forschungen X, 1939, S. 17 ff., haben die Inschriften aus Gerger und eine von G. Jacopi, Dalla Paflagonia

alla Commegene, 1936, S. 21 ff., entdeckte Inschrift aus Samosata revidiert und z. T. neu herausgegeben. E. Krüger, Orient und Hellas in den Inschriften des Königs Antiochos I. von Kommagene, Greifswalder Beiträge zur Literatur- und Stilforschung XIX, auch Diss. Greifswald 1937; J. Keil, Basaltstele des Königs Antiochos I. von Kommagene (die Inschrift aus Samosata), Serta Hoffilleriana, Zagreb 1940, S. 128 ff.

² SEG. VII 13 Z. 4; 12 Z. 4.

sichtigung dieser Verhältnisse und ihrer im Vergleich mit den großen Monarchien bescheidenen Anfänge in der Annahme des Königs Kults¹ zurückhaltender.

Es wäre durchaus möglich, daß die Griechen ihnen schon vor Annahme des Diadems durch Attalos I. nach seinem großen Sieg über die Galater zu Anfang seiner Regierung göttliche Ehren erwiesen hätten; daß es davon keine Spur gibt, ist vielleicht Zufall, denn der Gründer der Dynastie, Philetairos, erhielt später Opfer (unten S. 163).² Da diese Ehrung jedoch eine nachträgliche ist, besteht von Prott's Meinung wohl zu Recht, daß die Annahme des Königstitels der Ausgangspunkt des Königs Kultes gewesen sei. Seine Entwicklung spiegelt sich in der Gestaltung des Verhältnisses der dionysischen Techniten in Teos zu den Attaliden,³ die von Prott klargestellt hat. Zu Lebzeiten Eumenes' II. datieren sie nach dem Priester und Agonotheten des Eumenes im zweiten, aber nicht im ersten Beschluß, so daß also das Priestertum des Königs in der Zwischenzeit eingerichtet worden sein muß. Der Geehrte, Kraton, siedelte nach Pergamon über, wo er einen Zweigverein gründete, der zuerst Eumenisten, dann Attalisten genannt wurde. Die Königinnen scheinen religiös interessierter gewesen zu sein als die Könige, namentlich Apollonis, die Tochter eines Bürgers aus Kyzikos, Gemahlin Attalos' I. und Mutter Eumenes' I. und Attalos' II., die gegen Ende der Regierung des letzteren in hohem Alter starb. In Kyzikos wurde ihr ein Tempel erbaut, von dem die den Reliefs beigeschriebenen Epigramme im dritten Buche der Anthologia Palatina erhalten sind. Kulte sind ihr in Teos und Hierapolis gestiftet worden.⁴ In Teos sollen u. a. der Priester des Königs Eumenes und der Göttin Apollonis Eusebes sowie ihre und der Königin Stratonike (Tochter des Ariarathes IV. von Kappadokien und Gemahlin Eumenes' II. und Attalos' II.) Priesterin die Opfer besorgen; nach den Gebeten, Spenden und Opfern sollen Knaben einen Hymnus neben dem

¹ Grundlegend H. von Prott, Dionysos Kathegemon, Ath. Mitt. XXVII, 1902, S. 161 ff., Nachtrag S. 265 f.; O. Weinreich, Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1919: 16, S. 48 ff.; G. Cardinali, Il regno di Pergamo, Studi di storia antica V, 1906, S. 139 ff. E. Boehringer und F. Krauss, Das Temenos für den Herrscherkult, Altortümer von Pergamon IX, 1937, suchen dieses in dem sog. Prinzessinnenpalast nachzuweisen; die Identifikation ist unsicher, die Behandlung des Herrscherkultes unzureichend und seine religiöse Seite wenig beachtend.

² Hierzu bemerkt Hepding: Inschr. v. Pergamon (dazu Wilhelm, Neue Beiträge zur griech. Inschriftenkunde V, Sitz.-Ber. Akad. Wien, 1932: S. 3 ff.) 18 Z. 34; bezeugt sind schon für Eumenes I. als *εὐεργέτης* Opfer von Schafen an den Eumeneia. Auch in Kos findet sich *πομπή* *Εὐμένει*, doch wohl für den lebenden Eumenes I. beschlossen und unter dieser Formulierung beibehalten; u. a. A. J. Rei-

nach, Rev. arch. XII, 1908, S. 191, von Herzog, Heil. Ges. S. 27 auf Eumenes II. bezogen. Die Attaliden selbst führen in ihren Regierungsakten nicht den Titel *εὐεργέτης*, was wohl schon bei Philetairos so gewesen ist, *θεοί* wurden sie erst nach dem Tode. Die eigenartige Formulierung OGI. 302, *ὅτι* (nur für Lebende üblich) *βασιλέως Εὐμένους Φιλαδέλφου θεοῦ καὶ εὐεργέτου*, erklärt plausibel Ferguson, Class. Phil. I, 1906, S. 231 ff. Wenn das im Text Gesagte beibehalten werden soll, müßte dann Euergeteskult und Königs-kult, göttergleiche und göttliche Verehrung unterschieden werden. Der Königs-kult kann natürlich erst mit der Annahme des Diadems beginnen, aber Herrscherkult sind schon die Eumeneia und die Opfer an Eumenes.

³ CIG. 3067-71; 3069 = OGI. 326; 3070 = 325. Andere verlegen den Sitz des Vereins nach Teos, Übersicht der Literatur bei Ohlemutz S. 101 A. 29.

⁴ OGI. 309, 308; vgl. Robert, Ét. anat. S. 9 ff.; der Schluß fehlt.

Altar absingen, Jungfrauen in Prozession schreiten oder tanzen¹ und einen Hymnus singen. Ein Altar² der Göttin Apollonis Eusebes Apobateria³ soll errichtet werden. Mehr erfahren wir aus den Briefen der Könige Attalos' II. und III.⁴ Eumenes II. hatte den Schwiegersohn seines Vettters Athenaios Sosandros zum Priester des Dionysos Kathegemon gemacht; als dieser krank wurde, ließ Attalos II. ihn durch dessen Sohn Athenaios, dem er schon das Priestertum des Zeus Sabazios erblich übertragen hatte, vertreten und machte diesen nach dem Tode seines Vaters ebenfalls zum Priester des Dionysos Kathegemon auf Lebenszeit. Die Betonung der Treue gegen das Königshaus zeigt, daß der Kult engstens mit diesem verbunden war. Der Brief Attalos' III. enthält die aufhellende Nachricht, daß Apollonis den von ihren Vätern ererbten Kult des Zeus Sabazios nach Pergamon gebracht hat. Dies wird der Grund sein, warum Dionysos zum Stammvater der Attaliden gemacht wurde.⁵ Sabazios wird zwar Zeus genannt, ist aber dem Dionysos viel näher verwandt, so daß Dionysos Kathegemon als Stammvater eintritt. Orakel nennen den Attalos Sohn des göttlichen Stieres oder stiergehört.⁶

Die Attaliden wurden erst nach ihrem Tod zu Göttern erhoben⁷ und θεοί genannt, sie hatten aber auch Priester zu Lebzeiten, ebenso die Königin eine Priesterin.⁸ Auch dem Philetairos wurde im Gymnasium geopfert.⁹ Der Kommandant von Philetaireia am Ida hatte für den Kult an dem dort errichteten Eumeneion zu sorgen.¹⁰ Feste wurden nach ihnen benannt und ihnen gefeiert, z. T. aus Stiftungen, Eumeneia und Attaleia in Delphi und

¹ Z. 9 [πομπ]εῦσαι, Robert ergänzt [χορ]εῦσαι.

² Von Protts Ergänzung Z. 14 βωμόν ist wohl wahrscheinlicher als ναόν.

³ Das Epitheton ἀποβατήρια bezieht sich auf den Platz, wo die Königin bei ihrem Besuch aus dem Wagen stieg, d. h. die παρουσία; vgl. Demetrios Καταβάτης S. 143.

⁴ OGI. 331.

⁵ Die Popularität dieses Kultes zeigen die Kistophoren, Münzen, die in verschiedenen Städten des Attalidenreiches im 2. und in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. geschlagen wurden und eine Art Reichswährung mit weiter Verbreitung waren. Den Namen haben sie von der Cista, aus der eine Schlange hervorkriecht; sie ist dionysisch, da sie von einem Efeukranz umgeben ist; die Rückseite zeigt zwei Schlangen, die einen Behälter mit einem Bogen umgeben. Sie sind auf den mit Dionysos identifizierten Sabazios zu beziehen, da die Schlange gerade für diesen bezeichnend ist.

Hierzu bemerkt Hepding: Es ist nicht unbedingt sicher, daß Dionysos Kathegemon gerade der Stammvater der Attaliden wurde. Gegen die Kombinationen v. Protts wendet sich Robert, Ét. anat. S. 25 ff. (S. 25 A. 2; πρὸ πόλεως ist aber nirgends von einem Stadtbeschützer gesagt, sondern wenn das Heiligtum vor der Stadt liegt).

Ich glaube aber auch, daß der Kult des Dionysos Kathegemon sich von Pergamon aus im Attalidenreich verbreitet hat (s. z. B. Ernst Meyer, Die Grenzen der hellenistischen Staaten in Kleinasien, 1925, S. 156; dazu Akmonia, MAMA. IV 239), weil die Könige den Kult bevorzugt und gefördert haben. Was Robert gegen die Deutung Καθηγεμών τοῦ γένους sagt, scheint mir sehr berechtigt (offenbar gegen v. Prott spricht sich auch Cumont aus, Amer. J. Arch. XXXVII, 1933, S. 238 A. 6). Für Dionysos als Stammvater der Attaliden möchte Herzog, Hermes LXV, 1930, S. 469 A. 3, noch das Epheublatt als Beizeichen auf den Münzen des Philetairos heranziehen.

⁶ Paus. X 15, 3, ταύριοιο διοτρεφέος φλὸν ὑλόν, bezieht sich auf den Sieg über die Galater; Diod. XXXIV 13 Dindorf und Suidas s. v. Ἀτταλος, ταυρόκερως, verspricht ihm und seinen Enkeln, nicht aber den Urenkeln das Königtum.

⁷ OGI. 308 Z. 4, μεθέστηκεν εἰς θεούς, Apollonis, vgl. 338 Z. 4; 339 Z. 16.

⁸ Inschr. von Pergamon, 59, 171 = OGI. 291; SEG. IV 632; OGI. 302; 332; 325; 309; 339 Z. 26 f.; CIG. 3068 A; Gründung des Kults der Apollonis in Hierapolis OGI. 308.

⁹ OGI. 764 Z. 39.

¹⁰ Inschr. von Pergamon, 240.

ebenso im Gymnasium von Kos (S. 60 f.); auf Delos Philetaireia und Attaleia (oben S. 108). Eumenes II. stiftete eine Summe an den ionischen Bund, damit durch das Hinzutreten eines nach ihm benannten Tages die ganze Panegyris stattlicher gefeiert werde.¹ In Thespiai wurden Philetaireia gestiftet, als der Sohn Attalos' I. Philetairos den helikonischen Musen Land schenkte,² in Kyzikos ein gleiches Fest im Gymnasium ebenfalls wegen einer Schenkung gefeiert.³ Da auf Andros die an dem Geburtstage eines Königs (Eumenes II. oder Attalos III.) ausgerichtete Prozession samt Opfern in einem Ehrendekret für einen Gymnasiarchen erwähnt wird,⁴ darf man wohl auch hier eine Stiftung annehmen. Eumeneia sind bekannt aus Pergamon,⁵ Sardes,⁶ Philadelphia.⁷ Tralles, μουσικοὶ ἀγῶνες βασιλεῖ Εὐμένει Σωτῆρι,⁸ Aigina.⁹ Die in Nacrasa in der Zeit Attalos II. oder III. erwähnten Basileia beziehen sich auf Zeus Basileus.¹⁰ Ein Monat Eumeneios kommt in Pergamon vor,¹¹ eine Phyle Attalis in Pergamon, Ilion, Magnesia a. M. und Athen, Eumenis in Pergamon,¹² Apollonias in Magnesia a. M.

Der letzte Attalide wandelte nicht in den Spuren seiner Väter. Man muß seine Voreingenommenheit für göttliche Verehrung gekannt haben, da eine Stadt, wohl Pergamon, ganz besondere Ehren für ihn beschloß, nicht aber eigentliche Divinisierung.¹³ Sein Agalma soll im Tempel des Asklepios Soter, damit er σύνναος des Gottes sei, und seine Reiterstatue auf dem Markt neben dem Altar des Zeus Soter errichtet werden, der Stephanephor, der Priester des Königs und der Agonothet sollen jeden Tag auf dem Altar des Zeus Soter dem König Weihrauch opfern. Der achte Monatstag, an dem Attalos in Pergamon eintraf, wird für die Zukunft geheiligt; an ihm soll jährlich der Priester des Asklepios eine Prozession vom Prytaneion nach dem Temenos des Asklepios und des Königs führen, wo geopfert wird. Wenn der König die Stadt besucht, sollen alle Stephanephoren, d. h. Priester und Beamte, bekränzt sein, die Tempel öffnen, Weihrauch opfern und für den König beten; die Priester, Beamten, Hieroniken, die Schuljugend, alle Bür-

¹ OGI. 763 Z. 51 ff.

² IG. VII 1788-90.

³ CIG. 3660; Robert, *Ét. anat.* S. 199ff.

⁴ IG. XII Suppl., 250, Mitte des 2. Jhrh.

⁵ Eumeneia des Eumenes (I.) OGI. 267 Z. 34 f.

⁶ Isopythischer Agon für Athena und König Eumenes (II.) Soter, Athanaia und Eumeneia, OGI. 305; Παρθέναια καὶ Εὐμένεια, *Amer. J. Arch.* XVII, 1913, S. 43; Robert, *Rev. philol.* LX, 1934, S. 280 und 285 A.

⁷ Robert, *Ét. anat.*, S. 164 f.

⁸ *Rev. philol.* LX, 1934, S. 280 Z. 12.

⁹ OGI. 329 Z. 40 f., Ἀτταλείων καὶ Εὐμενείων καὶ Νικηφορέων θυμεικῶν ἀγῶνι. Bei diesen nach den Stiftern benannten Festen ist zu beachten, daß es in Delphi, SIG.³ 672 Z. 51, ausdrücklich heißt, daß sie ὑπὲρ τὸν βασιλέα gefeiert werden (bei den Festen am Geburtstag der Könige wird auch geopfert ὑπὲρ τοῦ βασιλέως); das war mir schon früher aufgefallen; siehe

nun die Ausführungen von Daux, *Rev. ét. gr.* XLVIII, 1935, S. 54 ff., über Opfer für jemanden, die nicht einen Herrscher kult involvieren, besonders in delphischen Inschriften.

¹⁰ OGI. 268; siehe L. Robert, *Villes d'Asie Mineure*, S. 36 A 6.

¹¹ Ebd. 338 Z. 2. Unsichere Vermutungen über pergamenische Monatsnamen, Ἀπολλώνιος, Φιλεταίρειος, bei K. Scott, *Greek and Roman Honorific Months*, *Yale Classical Studies* II, 1931, S. 205.

¹² Die nach den Herrschern benannten Phylen in Pergamon heißen: Φιλεταίρις, Εὐμένεια, Ἀτταλὶς; die Ἀπολλωνιάς kann nach dem Gott benannt sein. Sonst heißt die Phyle Ἀπολλωνίς in Bithynien, Nysa, Laodikeia am Lykos; Ernst Meyer, *Die Grenzen der hellenistischen Staaten in Kleinasien*, 1925, S. 150, 153, 154; in Laodikeia auch eine Ἀτταλὶς, ebd. S. 154. So Hepding, Ἀτταλὶς in Athen und Ilion.

¹³ OGI 332.

ger, Frauen und Jungfrauen sollen ihm festlich gekleidet und bekränzt entgegengehen, der Tag aber geheiligt werden und das Volk phylenweise auf dem Altar des Zeus Soter dem König opfern. Andere Opfer werden ihm in einer Stoa und auf dem Altar der Hestia Bulaia und des Zeus Bulaios dargebracht. Hier ist der Königskult so prunkvoll wie nur möglich ausgestaltet; abgesehen, wie schon bemerkt (S. 133), von der förmlichen Divinisierung ist der Unterschied, ob man für einen Menschen oder ihm selbst opfert, nicht groß und tatsächlich verwischt. Wir haben diese Inschrift ans Ende gestellt und über ihren Wortlaut so ausführlich berichtet, weil sie ein Beispiel dafür bietet, wie weit in diesen Formen die Schmeichelei ging. Der Kult der Attaliden bestand noch in der Kaiserzeit, bemerkenswert ist seine Verbindung mit dem mystischen Dionysoskult.¹

Die Attaliden haben wie schon die griechischen Freistaaten die Religion gebraucht, um ihre Macht und ihre Siege zu verherrlichen, und zwar in großartigster Weise.² Es mag nur an den herrlichen Altar des Zeus erinnert werden, das vornehmste Denkmal der hellenistischen Kunst. Der Athena wurde das Epitheton Nikephoros beigelegt und wahrscheinlich kurz nach dem großen Siege Attalos' I. über die Galater im J. 226 Nikephoria gestiftet. Das früher vermutete Datum 182 v. Chr. bezieht sich auf die glänzende Neugründung durch Eumenes II. nach Verwüstung des vor der Stadt gelegenen Bezirks Nikephorion durch Philipp V.³ Ihr Tempel auf dem Burgberg stammt aus der Zeit des Philetairos, der Bezirk wurde von Attalos I. und Eumenes II. prächtig ausgebaut. Der kleine zierliche Tempel am oberen Markt wird ohne zureichenden Grund dem Dionysos zugeschrieben.⁴ Attalos II. baute über dem großen Gymnasium einen kleinen Tempel für Hera Basileia.⁵ Interessant ist das nahe vor den Mauern der Altstadt gelegene Heiligtum der Demeter.⁶ In einem großen, länglichen Bezirk liegen ein kleiner Tempel und vor diesem ein großer Altar, die beide nach ihren Inschriften vom Gründer der Dynastie, Philetairos,⁷ und seinem Bruder Eumenes für ihre Mutter Boa der Demeter geweiht waren; Kore fehlte; man hatte ein älteres, schon vorher bestehendes Heiligtum ausgestaltet. Der heilige Bezirk wurde von der Königin Apollonis prächtig ausgebaut, deren Weihinschrift auf dem Propylon stand: βασιλισσα Ἀπολλωνίς Δήμητρι καὶ Κόρηι Θεσμοφόροις χαριστήριον τὰς στοὰς καὶ τοὺς οἴκους;⁸ hier tritt Kore hinzu und die Göttinnen tragen das geläufige Epitheton. Zu dieser Bauperiode gehört die Südstoa, die auf dem großen Kellergeschoß aufgeführt ist, ferner die obere Nordstoa, die um vier Meter höher als der Boden des Bezirkes liegt. Zwischen diesen beiden Niveaus

¹ Ath. Mitt. XXVII, 1902, S. 94; vgl. S. 95 und unten S. 342.

² E. Ohlemütz, Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon, Diss. Gießen, 1940.

³ A. a. O. S. 33 ff.; siehe noch den Artikel Ziehens Nikephoria und denjenigen Münzers Nikephoros in PW. Anders M. Segre, L'institution des Nikophoria de Pergame bei L. Robert, Hellenica V, 1948, S. 125 ff.

⁴ Altertümer von Pergamon II; PW. XIX S. 1258.

⁵ Ath. Mitt. XXXVII, 1912, S. 256 ff.; die Skulptur S. 315 ff.

⁶ Ebd. XXXV, 1910, S. 355 ff. und XXXVII, 1912, S. 235 ff.

⁷ Φιλέταιρος] ist auf einem später gefundenen Block erhalten, Ath. Mitt. XXXVII, 1912, S. 282 f.; für den dritten Bruder Attalos ist kein Platz, er wird also damals schon gestorben gewesen sein; daraus ergibt sich die Zeit zwischen 269 und 263, a. a. O. XXXV S. 437; siehe aber Holleaux, Rev. ét. anc. XX, 1918, S. 14 A.

⁸ Ebd. S. 439 Nr. 24.

befinden sich neun Reihen von Sitzstufen, die aber nur etwa die Hälfte der Länge des Bezirkes von der Ostwand bis zum großen Altar einnehmen, also vor dem offenen Vorplatz liegen. Dort schließt eine untere Stoa an, die ebenso wie die Stufen in eine ältere Bauperiode gehört.¹ Diese Sitzreihen dienten demselben Zweck wie die Stufen im Telesterion von Eleusis, waren also für Zuschauer der heiligen Handlungen, die auf dem offenen Platze vor sich gingen, bestimmt. Mysterien sind durch eine Reihe von Inschriften aus der Kaiserzeit bezeugt, doch beweist diese Anlage, daß sie schon in hellenistischer Zeit bestanden. Man hat vermutet, daß hier zuerst ein Kult der der Demeter angeglichenen kleinasiatischen Meter bestanden habe, der durch Hinzufügung von Kore den Thesmophorien angeglichen und mystisch ausgestaltet worden sei; sicher ist jedoch dieser Schluß nicht, da das Fehlen der Kore in der Inschrift des Philetairos zufällig sein kann. Die Weihungen der Boa und der Apollonis zeigen, daß es sich um einen Frauenkult wie die Thesmophorien handelt, und es ist zu bemerken, daß Kyzikos, woher Apollonis stammte, ein Hauptort des Kultes der Kore-Persephone war, neben welcher Demeter stand; Opfer, Fest und Mysterien werden erwähnt.² Die Anregung zum Ausbau des Kultes wird am ehesten Apollonis von Kyzikos mitgebracht haben. Wenigstens in späterer Zeit hat man auch mit eleusinischem Einfluß zu rechnen; damals nahmen auch Männer an dem Kulte teil; wir kommen darauf zurück (S. 338 ff.). Das im 4. Jahrhundert gegründete Asklepieion lag vor der Unterstadt (Bd. I S. 763); sein Asylrecht ging durch das Römermassaker im J. 88 verloren, wurde aber im J. 44 wiederhergestellt. Die Ruinen sind das Ergebnis einer umfassenden Neugestaltung des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts.³ Auf dem Mamurt-Kaleh erbaute Philetairos ein großes Heiligtum der *Μήτηρ Θεών*.⁴

In Griechenland haben die Attaliden durch große Schenkungen, die schon erwähnt worden sind, sich das Wohlwollen der Staaten zu verschaffen und ihre Interessen zu fördern gesucht;⁵ besonders sind enge Beziehungen mit Delphi angeknüpft worden (S. 100). Daß die Pergamener-Könige in ihrem eigenen Reiche auch die Religion in den Dienst ihrer Politik stellten,⁶ darf man wohl als sicher annehmen, da sie geneigt waren, die Regierungszügel immer straffer anzuziehen. Ein Zeugnis dafür bietet die Bestätigung des Asylrechts für die persische Göttin in Hierocaesarea (?) in Lydien, die von Attalos II. oder III. stammt.⁷ Die inschriftlich erhaltenen Briefe Eumenes' II. und Attalos' II. an den Oberpriester in Pessinus Attis⁸ handeln nicht von religiösen Angelegenheiten. Sicher geschah die Überführung des heiligen Steines nach Rom im J. 204 unter Mitwirkung des pergamenischen Königs.

¹ Ebd. XXXVII S. 245.

² Nilsson, *Gr. Feste* S. 359 f.; F. W. Hasluck, *Cyzicus*, 1910, S. 210 ff.

³ Th. Wiegand, *Zweiter Bericht über die Ausgrabungen in Pergamon 1928–32*, *Das Asklepieion*, Abh. Akad. Berlin 1932:5.

⁴ Conze und Schazmann, *Mamurt-Kaleh*, Arch. Jb., *Ergänzungsheft*, IX, 1911.

⁵ Verzeichnis bei Robert, *Ét. anat.* S. 84 A. 4.

⁶ Siehe weiter Rostovtzeff, *The Relations between the Attalids and the Temples and Cities of the Kingdom, Anatolian Studies* to W. M. Ramsay, 1923, S. 384 ff.

⁷ OGI. 333 = C. B. Welles, *Royal Correspondence*, 1934, 68; die Identifizierung des Ortes unsicher, unbekannt nach L. Robert, *Villes de l'Asie Mineure, Études orientales de l'Institut français d'archéologie de Stamboul* II, 1935, S. 89.

⁸ OGI. 315.

Die geläufige Überlieferung, daß der Stein direkt von Pessinus, das damals Attalos I. unterstanden habe, geholt worden sei,¹ ist unhaltbar, zuverlässig ist vielmehr die Angabe Varros, daß der König den Kult von Pessinus nach Pergamon gebracht und nahe der Stadtmauer den Tempel *Megalesion* gegründet habe, von wo der Stein nach Rom gebracht worden sei.² Die Lokalisierung *prope murum* stimmt zu der Lage des eben besprochenen Demeterheiligtums, das außerhalb des älteren sog. attalischen Mauerringes blieb;³ mehr aber als eine Vermutung kann es nicht genannt werden, daß der heilige Stein aus Pessinus dort seinen Platz gefunden hätte, ehe er nach Rom überführt wurde.

Es ist selbstverständlich, daß auch die Könige der anderen kleinasiatischen Reiche den Herrscherkult übernahmen. Nikomedes II. von Bithynien (149–127) weihte seiner Mutter Apame als Göttin ein mit Asylrecht ausgestattetes Heiligtum.⁴ Von Mithradates dem Großen, der mit dem Griechentum liebäugelte, ist überliefert, daß er der neue Dionysos genannt wurde,⁵ was vielleicht von den dionysischen Techniten ausging, die immer mit dem Kulte ihres jeweiligen Beschützers verbunden waren; auch Ariarathes V. von Kappadokien haben sie ein Ehrendekret ausgestellt.⁶ Ein Priester des Poseidon Aisios und der Dioskuren, Helianax, Sohn des Atheners Asklepiodoros, weihte im J. 102/01 auf Delos im Temenos der Dioskuren ein Heroon dem Poseidon, den Dioskuren und dem König Mithradates, der mit Dionysos identifiziert wurde, mit einer Statue des Königs in Militärtracht nebst Statuen seiner höchsten Würdenträger und anderer Könige, des Antiochos VIII. Grypos, Ariarathes, Philometor von Kappadokien und von zwei Männern vom Hofe des parthischen Königs Mithradates II. sowie des Vaters des Weihenden; ihre Porträts waren auf Medaillons skulptiert und mit Inschriften versehen.⁷

4. Rom und die Römer. Nur in Ägypten schließt das Kaisertum unmittelbar an die hellenistische Monarchie an, sonst trat eine Zwischenzeit der Herrschaft des republikanischen Roms ein, die in Kleinasien und Griechenland über ein Jahrhundert dauerte. Die Griechen ließen es sich nicht nehmen, ihre Unterwürfigkeit den neuen Herren in der gewohnten Weise zu bezeugen; da Herrscherkult ausgeschlossen war, weil Rom damals keinen ständigen Machthaber hatte, kam die Personifikation des Staates so recht gelegen, die viel älter war, aber gerade in dieser Zeit auch einen Kult erzeugte (S.136f.). Dieser Kult hat denselben Sinn und Zweck wie der Herrscherkult, nur ist er nicht einem bestimmten Individuum, sondern dem römischen Volk oder der Göttin Roma gewidmet.⁸

¹ Wissowa, RKR. S. 318.

² Varro, de l. lat., VI 15.

³ PW. XIX S. 1245.

⁴ IG. II² 3172.

⁵ Athen. V p. 212 D; Cic., pro Flacco 60; OGI. 370.

⁶ IG. II² 1330.

⁷ F. Chapouthier, Le sanctuaire des Dieux de Samothrace, Exploration archéologique de Délos, XVI, 1935, S. 13 ff.

⁸ Vollständige Aufzählung der inschrift-

lichen Belege für den Kult der Roma dea und des Kaisers in Lydien bei J. Keil, Die Kulte Lydiens, Anatolian Studies to W. M. Ramsay, 1923, S. 245 ff. H. Hommel, Domina Roma, Die Antike XVIII, 1942, S. 127 ff., handelt hauptsächlich von den Bildtypen und Attributen: Roma ist nichts anderes als eine hellenistische Stadtgöttin; das Setzen des Fußes auf den orbis terrarum ist orientalisch, die Mauerkrone kleinasiatisch.

Die Smyrner rühmten sich, den ersten Tempel der Stadt Rom im Konsulat des M. Porcius errichtet zu haben:¹ im J. 170 bekundeten Gesandte von Alabanda, daß sie der dea Roma einen Tempel erbaut und Spiele gestiftet hätten.² In dem sog. Etat der Ausgaben für Opfertiere aus Erythrai in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts erscheint auch ein Opfer an Rom.³ In Elaia oder wohl wahrscheinlicher in Pergamon wurde bei Abschluß eines Vertrages mit Rom im J. 129 neben anderen Göttern der Roma geopfert.⁴ Die Rhodier errichteten im J. 163 im Heiligtum der Athena eine Kolossalstatue des römischen Volkes.⁵ Die Poseidoniasten aus Berytos stellten auf Delos eine Statue der 'Ρώμη θεὰ εὐεργέτις auf.⁶ Im J. 98 war der Priester der Rome in Sardes eponym.⁷ In Milet wurde der Kult dem römischen Volke und der Rome dargebracht (S. 75 A. 4). Im 2. Jahrhundert stifteten mehr als ein Dutzend Städte in Griechenland und Kleinasien Romaia benannte Spiele.⁸ Der Kult des Senates, des θεὸς σύγκλητος, scheint dagegen erst der Kaiserzeit anzugehören.⁹

Von ihrer Gewohnheit, den Machthabern persönlich göttliche Ehren entgegenzubringen, konnten die Griechen jedoch nicht ablassen.¹⁰ Die Einwohner von Chalkis hatten besonderen Grund, T. Flamininus, der unter allgemeinem Enthusiasmus als Befreier der griechischen Städte begrüßt wurde, zu ehren, weil er die Stadt geschützt hatte; sie weihten ihr Gymnasium dem Titos und

¹ Tac., Hist. IV 56.

² Liv. XLIII 6.

³ Siehe S. 72 A. 6, Z. 69 der Inschrift.

⁴ SIG.³ 694 Z. 52.

⁵ Polyb. XXXI 4 Büttner-Wobst.

⁶ Inscriptions de Délos 1778 = OGI. 591.

⁷ OGI. 437 Z. 90 f.

⁸ Aufgezählt von Tarn, Hell. Civ. S. 105 A. 8; PW. s. v. 'Ρωμαία. Hepding fügt folgende Notizen hinzu, die z. T. der Kaiserzeit angehören: In Lagina, 'Ρώμη θεὰ Εὐεργέτις, Spiele, Brief des Sulla um das J. 81 v. Chr. Erythrai, J. Keil, Österr. Jahresh. XIII, 1910, Beiblatt S. 41, nach 191 v. Chr. Penteterische Panegyris des lykischen Bundes 'Ρώμη θεὰ ἐπιφανεί, Inschrift aus Araxa, JHS LXVIII, 1948, S. 48 Z. 70 f., Ende des 2. Jhs v. Chr. (?) Das erste Zeugnis für den Kult der Roma in Tripolis, MAMA. VI 53, in Sardes, Amer. J. Arch. XVII, 1913, S. 44 f. Über den Priester der Roma als zweiten Eponym in kleinasiatischen Inschriften, L. Robert, Rev. ét. gr. XLVI, 1933, S. 441 Anm. Geburtstag der Roma in Gortyn gefeiert, unten S. 523 A. 1. Tempel des Augustus und der Roma in Pergamon, B. Pick, Die Neokorietempel von Pergamon, Festschrift W. Judeich, 1929, S. 28 ff. Rundtempel des Augustus und der Roma auf Thasos, BCH. XLV, 1921, S. 105 f. Ein βωμός θεᾶς 'Ρώμης καὶ αὐτοκράτορος Καίσαρος auf der kaiserlichen Domäne Χωριανῶν χωριονία, Rostovtzeff, Studien zur Geschichte des römischen Kolonats, Arch. f. Pap., Beiheft I, 1910, S. 288 f.

Heberdey, Die Priestertümer der Roma und des kaiserlichen Hauses in Termessos, Denkschriften, Akad. Wien, LXIX: 3, 1929, S. 28 ff. Kyrene, Ζηνὶ Σωτηρί καὶ 'Ρώμῃ καὶ Σεβ[αστῷ], Rendiconti Accad. Lincei 1925 S. 413. Samos, Θεᾷ 'Ρώμῃ καὶ Αὐτοκράτορι Καίσαρι, θεοῦ υἱῶι, θεῶι Σεβαστῷ, IGRom. IV 975, vgl. 977. Attaleia, Priesterin 'Ιου[λίαν] Σεβαστῆς καὶ θε[ᾶς] ἀρχηγέτιδος 'Ρώμ[ης], Annuario della scuola archeol. di Atene III, 1921, S. 11. F. Münzer, Römische Adelsparteien, 1920, S. 357 Anm.: „Die Inschrift, Ath. Mitt., XXII, 1907, S. 254, aus Ephesos ist der von Hirschfeld, Kleine Schriften, S. 475 A. 2, vermißt urkundliche Beleg für die aus Cicero, ad Quintum fr., I 1, 26, erschlossene Verbindung des Kultes der Roma mit dem des republikanischen Statthalters.“ Dazu kann man den von Plutarch, Titos, 16, überlieferten Paian auf Flamininus und die von Robert, Ét. anat. S. 448 A. 3 richtig hergestellten Inschriften aus Thessalonike, ἱερεὺς 'Ρώμης καὶ 'Ρωμαίων εὐεργετῶν, stellen.

⁹ OGI. 479 A. 5; RL. III S. 2141. Statue in Hierokaisareia, J. et L. Robert, Inscriptions de Lydie, Hellenica VI, 1948, S. 50 ff.

¹⁰ L. R. Taylor, The Divinity of the Roman Emperor, 1931, S. 35 ff.; vollständiger H. Seyrig, Rev. arch., 1929, S. 95 A. 4, auch mit einigen Beispielen aus der frühen Kaiserzeit. Vgl. J. Tondriau, Romains de la république assimilés à des divinités Symb. Ösl. XXVII, 1949, S. 128 ff.

Herakles und das Delphinion dem Titos und Apollon, ernannten auch einen Priester des Titos, opferten ihm und sangen bei den Spenden einen Páan auf ihn, ein Kult, der noch zu Plutarchs Zeit bestand.¹ Auch in Lakonien besaß Titos einen Kult.² M'. Aquilius, der das pergamenische Reich als römische Provinz einrichtete, hatte einen Priester in Pergamon.³ Die Einwohner der Stadt Lete in Makedonien beschlossen dem Quästor M. Annius einen jährlichen Pferdeagon im Monat Daisios, in dem anderen Wohltätern Agone gefeiert wurden.⁴ Einer, der solche Ehren mehr als andere verdiente, war Q. Mucius Scaevola, der Prokonsul des J. 98, dem die Provinz Asia aufrichtigen Dank für seine gerechte Verwaltung zollte und einen Σωτήρια καὶ Μουχία benannten Agon feierte;⁵ ähnlich wurde Lucullus mit Spielen geehrt,⁶ Servilius Isauricus, Prokonsul von Asien 46–44 und Feind der Publikenen, mit einem Kulte, dessen Priester noch in der Kaiserzeit existierten.⁷ Cicero wies den Tempel zurück, den die Städte der Provinz Asia ihm und dem Prokonsul, seinem Bruder Quintus, weihen wollten, und nahm dieselbe Haltung als Prokonsul von Kilikien ein.⁸ L. Munatius Plancus, Prokonsul im J. 41, hatte einen Priester in Mylasa.⁹ Der Herrscherkult scheint damals in Asien ziemlich allgemein auf die Prokonsuln übertragen worden zu sein.¹⁰ Dem Ap. Claudius Pulcher, Prokonsul von Kilikien, wurde ein Monument, vielleicht ein Tempel, erbaut;¹¹ die dem Paullus Fabius Maximus, Prokonsul der Provinz Asia, zwischen 9 und 4 v. Chr. gefeierten Sminthia Paulleia werden noch im 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. erwähnt.¹² Eine Privatweihung Καλουεῖνθι θεῷ zu Zela in Pontus ist wohl dem Legaten Caesars gesetzt;¹³ in Chalkis gab es einen Priester des M. Junius Silanus, Proprätor des Antonius.¹⁴

¹ Plut., Titos 16; IG. XII: 9, 931 Z. 12f., Weihung der Gymnasiarchen.

² Dies ist daraus zu schließen, daß nach der Inschrift aus Gytheion über den Kaiserkult zur Zeit des Tiberius (Zeitschrift 'Ελληνικά I, 1928, S. 17f.) Z. 11 der sechste Tag des Festes ihm gewidmet war. Die Inschrift auch bei E. Kornemann, Neue Dokumente zum lakonischen Kaiserkult, Abhandlungen der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur I, 1929, H. Seyrig, Rev. arch. 1929, I, S. 84 ff. und L. Wenger, Griechische Inschriften zum Kaiserkult, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Romanistische Abteilung, XLIX, 1929, S. 308 ff.

³ Ath. Mitt. XXXII, 1907, S. 247 Z. 40 u. S. 202 Z. 24 = IGRom. 292 u. 293.

⁴ SIG.³ 700 Z. 39, aus dem J. 117 v. Chr.

⁵ OGI. 438 u. 439; vgl. Inschriften von Pergamon, 268; Cic., Verr. II 51 u. Divin. 757.

⁶ Plut., Luk. 23.

⁷ Ephesos III S. 149 Nr. 66; Österr. Jahresh. XVIII, 1915, Beiblatt S. 281 f.; über seine Wirksamkeit F. Münzer, Römische Adelsparteien, 1920, S. 358 f.

⁸ Cic., ad Q. fr. I 1, 26; ad Att. V 21, 7, vielleicht bezieht sich III 7, 2 u. 9, 1 auf einen Tempelbau für Ap. Claudius.

⁹ BCH. XII, 1888, S. 15 Nr. 4.

¹⁰ Suet., Aug. 52.

¹¹ Cic., ad fam. III 7, 2; 9, 1.

¹² IGRom. IV 244.

¹³ IGRom. III 108.

¹⁴ IG. XII: 9, 916. Hepding weist hin auf den Ausspruch von V. Chapot, Prov. d'Asie S. 492: „Et pourtant ils ne sont pas dieux; nulle part on ne les donne expressément pour tels; et ils ont leurs temples et leurs prêtres!“ Er führt weiter an: C. Marcus Censorinus, CIG. 2698 b, σωτήρ und εὐεργέτης von Mylasa, wo ihm noch nach seinem Tod Κεσοφρίνηα gefeiert wurden; ferner die Agone für den Quästor M. Annius in Lete, SIG.³ 700; τιμαὶ ἰσῶθεοι des Prokurators Geminus in Megalopolis, IG. V: 2, 435. Man könnte hier doch auch die Ehrung des L. Vaccius Labeo in Kyme, IGRom. IV 1302, anschließen, wenn er auch τὸν ὑπερβάρεια καὶ θεοῖσι καὶ τοῖς ἰσοσθεῖσι ἀρμόζουσιν . . . τιμὰν abgelehnt hat. „Ich sehe in diesem Zusammenhang noch die Ehren und Agone der κοινὸι εὐεργέται 'Ρωμαῖοι, 'Ρωμαῖοι οἱ κοινὸι τῶν Ἑλλήνων εὐεργέται (z. B. bei Robert, Ét. anat. S. 448 A. 3), in Athen οἱ εὐεργέται τοῦ δήμου 'Ρωμαῖοι in den Ephebenurkunden, bei den isthmischen Techniten θυσαὶ καὶ σπονδαὶ τῷ τε Διονύσῳ καὶ τοῖς

Die Machthaber der Revolutionszeit konnten, je mächtiger ihre Stellung war, um so mehr sich solcher Ehren erfreuen. Dem Sulla wurde ein Fest mit Opfer gefeiert;¹ Pompejus erhielt in Mitylene die Epitheta Soter, Euergetes, Ktistes,² auch wurde ein Monat nach ihm benannt.³ Eine ironische Zeile Hadrians bedauert, daß dem Pompejus, der so viele Tempel erhalten habe, kein Grab übriggeblieben sei.⁴ Antonius gefiel sich in der Rolle des neuen Dionysos, und als solchem wurden ihm panathenäische Antonieen in Athen gefeiert;⁵ in Prusias findet sich eine *φυλή Ἀντωνιανή*;⁶ ein Schmeichler in Alexandrien nannte ihn *τὸν ἐκυτοῦ θεόν*.⁷ Caesar⁸ wurde auf Lesbos geradezu Gott genannt,⁹ um von den Beinamen Euergetes, Soter und Ktistes zu schweigen; die Städte der Provinz Asia ehrten ihn als *τὸν ἀπὸ Ἀρεως καὶ Ἀφροδίτης θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτήρα*.¹⁰ Antonius und Octavia wurden in Athen als *θεοὶ εὐεργέται* verehrt.¹¹ Das ist reiner Herrscherkult. So geht der hellenistische Herrscherkult ohne Unterbrechung auf die Kaiser über; das Eingreifen des Augustus bestand nur in der Regelung einer längst eingebürgerten Sitte, bedeutete aber zugleich ein Einlenken in ruhigere Bahnen, da man jetzt wußte, an wen man sich zu wenden hatte, und es in Wirklichkeit nur noch einen Herrscher gab.

5. Bedeutung des Herrscherkultes. Der Herrscherkult ist verschieden beurteilt und bewertet worden, sowohl von religiöser wie von staatsrechtlicher Seite. Was die letztere betrifft, scheint man manchmal so zu sprechen, als ob der Königskult bewußt geschaffen worden sei, um der absoluten Monarchie ihre rechtliche Grundlage zu verleihen. Das heißt m. E. die Sache auf den Kopf stellen. Jedenfalls ging die tatsächliche Macht voran. Männern wie Lysandros, der rechtlich gar nicht ein Herrscher war, und den Diadochen – auch Alexander rechne ich hierher – sind Göttlichkeit implizierende göttliche Ehren von den griechischen Städten freiwillig erwiesen worden auf Grund der Machtstellung, die sie einnahmen. Die Göttlichkeit entsprach dem Machtgefühl und dem gesteigerten Selbstbewußtsein einer großen, vom Glück begünstigten Herrscherpersönlichkeit wie Alexanders des Großen; die Diadochen haben sich passiv verhalten, das Gebotene nicht abgewiesen und nicht gefordert. Es ist die Periode der Anfänge, in welcher Göttlichkeit und göttliche Ehren die Bereitwilligkeit der Städte anzeigen, die tatsächliche Machtstellung der Herrscher anzuerkennen. Freilich brachte dies mit sich,

ἅλοις θεοῖς καὶ τοῖς κοινοῖς εὐεργέταις Ῥωμαίοις usw. Ich habe für diese Verehrung der Römer in meinem Vortrag darauf hingewiesen, daß sie vielfach von den Griechenstädten zum *πάτρων καὶ κτίστης* ernannt wurden; die römische Clientela opfert ja dem Genius des lebenden Patronen. Dieses Patronatsverhältnis mag die überschwenglichen Ehren der *εὐεργέταις Ῥωμαίοις* verständlicher machen.¹²

¹ IG. II² 1039 Z. 57; *Κορηλῆτα* in Athen noch in römischer Zeit, *Hesperia* XVII, 1918, S. 44 Nr. 35 j.

² IG. XII 2, 144–50, 165.

³ Ebd. 59 Z. 18 ergänzt, *Πομ...*

⁴ Anthol. Pal. IX 402.

⁵ IG. II² 1043 Z. 22; Plut., Ant. 24, u. a.

⁶ Perrot, Guillaume, Delbet, *Exploration archéologique de la Galatie*, 1862–72, S. 38 f.

⁷ OGI. 195 = IGRom. I 1504.

⁸ Verzeichnis bei Taylor a. a. O., S. 267 f.

⁹ IG. XII²: 165 b; 166; 35 b, *γράμματα Καίσαρος θεοῦ*.

¹⁰ SIG³ 760.

¹¹ A. E. Raubitscheck, *Octavia's Deification at Athens*, *Transact. of the American Philolog. Association*, LXXVII, 1946, S. 146 ff., der mit Berufung auf Suetonius, *Suasoriae* I, 6 f. annimmt, daß Octavia als Athena vergöttlicht wurde.

daß, wie Tarn sagt, dem Herrscher eine legitime Stellung in einem demokratischen Staatswesen eingeräumt wurde, ohne daß jedoch dadurch ein Rechtsanspruch begründet worden wäre.

Die allgemeine Einräumung einer solchen Stellung war die notwendige Voraussetzung für die Systematisierung des Herrscherkultes zum Königskult, die von oben durch den Willen des Königs selbst erfolgen mußte, da kein anderer für ein großes Reich geltende, allgemeine Maßregeln treffen konnte. Der Kult und damit die Anerkennung der Göttlichkeit des Monarchen wird als Pflicht auferlegt und durch die überall gebrauchten offiziellen Datierungsformeln eingeschränkt. Die Vergöttlichung betraf sowohl den regierenden Monarchen wie seine dahingegangenen Vorgänger und die Königinnen und ward auch auf andere Mitglieder des Königshauses ausgedehnt. Die Göttlichkeit wurde dadurch zu einer Institution und zum Charakteristikum der absoluten Monarchie, und erst jetzt, da sie dies war, konnte sie als Rechtsgrund für die absolute Macht des Königs erscheinen. Aber auch jetzt und mehr noch früher war die Göttlichkeit ein Symptom, nicht wirklicher Rechtsgrund der königlichen Macht. Was hier angedeutet worden ist, bestätigt den Unterschied, den Wilcken macht, wenn er von dem Herrscherkult der Diadochen und der Früheren spricht und den regelrechten Königskult erst bei den Epigonen anfangen läßt. Daß Ägypten vorangegangen ist, ist kein Zufall, sondern beruht auf zwei Umständen, der straffen Zentralisierung der Herrschaft über das Land und dem Vorbild des ägyptischen Pharaonenkultes. Denn vergeblich ist es zu leugnen, daß Philadelphos diesen gekannt hat und von seiner Kenntnis beeinflußt worden ist. Die Seleukiden sind gefolgt, aber ohne allzu großes Ergebnis, weil sie nur ihre unmittelbaren Untertanen, nicht die griechischen Städte, die selbst für den Königskult sorgten, damit treffen konnten.

Der Königskult wurde von den römischen Kaisern übernommen. Zu bemerken ist, daß in Griechenland, aber nicht in Ägypten, eine Zwischenzeit eintrat, in welcher der Kult teils dem personifizierten römischen Staat, teils den wechselnden hohen Beamten gewidmet wurde. Der Unterschied bestand darin, daß der Königskult ganz persönlich war, da der hellenistische Staat nur durch die Person des Königs, der römische Staat dagegen an sich und vor den Kaisern, welche die Spitze und das krönende Symbol darstellten, existierte; der Kaiserkult erhielt so einen von den wechselnden Kaisern unabhängigen symbolischen Wert als Ausdruck des Glaubens an die Einheit und den Bestand des Staates und des Reiches, was dadurch noch unterstrichen wird, daß der Kaiserkult die Religion des römischen Heeres wurde, wozu es in den hellenistischen Staaten nichts Entsprechendes gab, denn deren Soldaten waren Söldner im Dienste des Königs, nicht ein Heer des Staates.

Was die religiöse Seite betrifft, so hat man den Herrscherkult als einen Glauben an das Göttliche im Menschen angesprochen. Dieses Göttliche war aber weder die Inspiration, die einen Menschen zur Behausung des Gottes machte, noch die innewohnende göttliche Kraft, aus der nach Frazer ein Gottkönig bei gewissen Völkern geschaffen wurde; wenn dieser Glaube jemals bei den Griechen existiert hat, war er jetzt längst geschwunden (Bd. I S. 38) und ganz andere Anschauungen hatten das Feld behauptet.

Was die Griechen verehrten, war die bloße Macht und Größe eines von ungewöhnlicher Kraft und außerordentlichem Glück getragenen Menschen, der Gegenpol gleichsam zur Vorstellung von Hybris und Nemesis, die von jener entgegengesetzten Vorstellung abgelöst wurde, seitdem man durch Kritik und Erfahrung an der Macht der Götter irre geworden war. Um zu verstehen, wie dieser Umschlag möglich war, sind zwei parallele Erscheinungen derselben Zeit heranzuziehen, erstens der Glaube an die Tyche im eigentlichen Sinn, die unberechenbare, zwangsläufige, Bitten und Wünschen unzugängliche Macht, die das Menschenschicksal lenkt. Man wußte und erfuhr, daß der Gewalthaber, der Herrscher, das Schicksal eines Menschen und eines Gemeinwesens ebenso entschied wie die Tyche, doch war er Bitten und Wünschen nicht unzugänglich. Das haben die Athener in dem Ithyphallos an Demetrios Poliorketes geradezu ausgesprochen. Die zweite Erscheinung ist der Euhemerismus, der älter war als der Mann, der ihm den Namen gegeben hat. Euhemerismus und Herrscherkult begegneten einander. Jener zog das Göttliche ins Menschliche hinab, dieser erhob die Menschen zu Göttern. Wenn die Götter in Wirklichkeit alte Herrscher gewesen waren, warum sollten die jetzigen Herrscher nicht wirklich Götter sein? Es ist aber wohl zu beachten, daß weder der Herrscherkult eine Folgeerscheinung des Euhemerismus noch dieser eine Folgeerscheinung jenes ist, sondern beide aus derselben Geistesrichtung hervorgegangene Parallelercheinungen darstellen.

Wenn man dem religiösen Gehalt des Herrscherkultes nachgehen will, sollte man nicht so sehr von modernen religionswissenschaftlichen Fragestellungen ausgehen, sondern untersuchen, was die Menschen damals von ihm hielten. Abgesehen von der Opposition gegen den Kult des Demetrios Poliorketes in Athen, die sich teils aus Anhänglichkeit an den alten Glauben, teils aus politischen Motiven herleitete und von der Plutarch viel zu berichten weiß (unten S. 176 f.), ist deutlich genug, daß man des Unterschiedes zwischen den alten ewigen Göttern und den neuen zeitlich bedingten sich wohl bewußt war. Diese mußten meistens das Prädikat *θεός* erhalten,¹ damit man ihre Göttlichkeit wisse. Schubart hat bemerkt, daß man zu diesen Göttern nicht betete,² Nock, daß ihnen keine Weihgeschenke gewidmet wurden, worin die Frömmigkeit der Alten sich besonders äußerte.³ Dagegen finden sich Weihungen an die Götter für die Wohlfahrt des Königs

¹ Daß in dem Königs Kult von Ptolemais die divinisierten Ptolemäer nach der Neuordnung durch Philometor unter ihrem Namen ohne den Zusatz von *θεός* erscheinen, wird wohl dem Vorbild des Alexanderkultes verdankt. Otto, *Priester* I S. 195; Plaumann, *Ptolemais in Oberägypten*, S. 53. Diss. Leipzig 1910.

² W. Schubart, *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus. Der alte Orient* XXXV: 2, 1937, S. 18; O. Weinreich, *Θεοὶ ἐπὶ ἄρχοι*, *Ath. Mitt.* XXXVII, 1912, S. 1 ff.

³ Nock in *Cambridge Ancient History* X S. 481. Das ist buchstäblich genommen nicht ganz richtig; sie treten mit anderen Göttern vereint auf, z. B. OGI. 62; 63; 82

u. ö.; es gibt Weihungen *Ἀρσινόῃ Φιλαδέλφῳ* SBÄU. 3661, und *Ἀφροδίτῃ Ἀρχαίῃ Ἀρσινόῃ Φιλοκράτῃ*, ebd. 7786 = SEG. VIII 361, die nicht anders als solche aufgefaßt werden können. Zu bemerken ist dabei, daß Arsinoe den stärksten Eindruck gemacht hat und daß sie der Aphrodite gleichgestellt wurde, was die Sache erleichterte. Im großen und ganzen ist aber meines Wissens die Bemerkung richtig. Es ist bezeichnend, daß Rehm in betreff der Inschrift Milet, I: 7 S. 349 Nr. 7. *βασιλεῖ ἐπὶ ἄρχῳ εὐχὴν*, nicht daran denkt, daß ein König gemeint sein kann, sondern nur diskutiert, welcher Gott sich hinter *βασιλεὺς* verbirgt; vgl. *Inscr. von Priene*, 186.

häufig mit der Formel: ὑπὲρ τοῦ βασιλέως τοῦ δεῖνα τῷ Διί; man halte dagegen die Unmöglichkeit einer Weihung wie z. B.: ὑπὲρ τοῦ Ἀπόλλωνος τῷ Διί. Darin kommt der Unterschied zwischen den alten und den neugeschaffenen Göttern deutlich zum Ausdruck, und daß die Griechen ihn empfanden und sich seiner bewußt waren, zeigen die Worte, mit denen die Ephesier den Wunsch Alexanders ablehnten, den Tempel der Artemis weihen zu dürfen: ὥς οὐ πρόποι θεῶ θεοῖς ἀναθήματα κατασκευάζειν.¹ Es bleibt dabei, daß der Herrscherkult eine Verfallserscheinung der griechischen Religion ist, der es an wirklich religiösem Gehalt mangelt.

Hieran sind einige Bemerkungen über die den Herrschern beigelegten Epitheta anzuknüpfen. Solche, die auf Familienbeziehungen hindeuten, z. B. Philadelphos u. a., sind nicht von Interesse, auch nicht diejenigen vom Typus Kallinikos usw. Religionsgeschichtliche Beachtung verdienen vornehmlich drei: εὐεργέτης, ἐπιφανής, σωτήρ. Εὐεργέτης ist, wie ein Studium von Skards sorgfältiger Abhandlung lehren kann,² durchaus profan, obgleich Skard gerne eine religiöse Beziehung heraushören möchte. Der Beiname wird kaum je einem Gotte beigelegt. Wenn gewisse Autoren der hellenistischen Zeit wie Diodor viel von den Wohltaten der Götter sprechen, so geschieht es auf Grund der Anschauung, daß die Götter Kulturbringer seien, denen die Menschen wegen ihrer Wohltaten Verehrung wie Göttern (ἰσόθεοι τιμαί) zollten. Werden die Heroen als εὐεργέται gefeiert, so geschieht es wegen ihrer politischen Wirksamkeit als Städtegründer, Kulturheroen usw. Es werden denn auch mit ein paar Ausnahmen keine Feste Euergesia genannt.³

Dem Wort ἐπιφανής eignet eine bestimmte religiöse Bedeutung dadurch, daß es das Adjektiv zu ἐπιφάνεια ist, welches Wort die göttliche Offenbarung bezeichnet; andererseits kann es auch nur einfach „ausgezeichnet“, „hervorragend“ bedeuten.⁴ Epiphanien der Götter werden sehr oft erwähnt, gepriesen, ausführlich beschrieben; als festes Epitheton eines Gottes findet sich ἐπιφανής dagegen kaum, ganz verständlich, weil die Epiphanie ein außerordentliches Ereignis war. Die beigebrachten Beispiele zeigen das Wort als kumulativen Ruhmestitel, oft im Superlativ, verhältnismäßig spät

¹ Strab. XIV p. 641.

² E. Skard, Zwei religionsgeschichtliche Begriffe, Euergetes-Concordia, Avhandlingar, Videnskaps-Akad. Oslo 1931: 2. Die von Hepding, Klio XX, 1926, S. 490 f., angekündigte Abhandlung über den εὐεργέτης ist leider nicht erschienen. Er schreibt mir, er würde doch sagen, für das euhemeristische und philosophische Denken der Zeit habe der ursprünglich rein profane Begriff εὐεργέτης allmählich einen religiösen Beigeschmack erhalten. Er hätte in seinem Vortrag gesagt, es liege hier gerade die umgekehrte Entwicklung wie bei σωτήρ vor. Götter: Artemis Leukophryene, Dionysos Euergetes nur bei Hesych, die ephesische Artemis in der Kaiserzeit κυρία καὶ εὐεργέτις; im Pontos heißen Artemis, Apollon, Leto εὐεργέται, in Pantikapaion Ἀσκληπιῶ σωτήρι, vor allem aber die ägyptischen Gottheiten Osiris, Sarapis,

Horos, Isis. Von dort mag eine starke Anregung zu dieser Entwicklung gekommen sein. Isis ist ja auch Kulturbringerin. — Ῥώμη θεὰ εὐεργέτις, Ἡρα Εὐεργεσία in Argos.

³ Le Bas 1721b = OGI. 438 n. 1: die Erklärung dürfte darin liegen, daß dieses Fest, offenbar kurz nachdem das pergamenische Reich zur römischen Provinz gemacht worden war, eingerichtet wurde. Hepding bemerkt, daß die Euergesia in Pergamon sowohl den Königen als εὐεργέται wie dem Herodes und seinem Sohne Diodoros Paspasos und anderen gelten mögen, während die Euergesia auf Delos wahrscheinlich für Ptolemaios Euergetes gefeiert wurden.

⁴ Siehe den reichhaltigen Artikel Epiphanie von F. Pfister in PW. Suppl. IV S. 277 ff., der m. E. die zeitlichen Unterschiede zu wenig beachtet; die letzt erwähnte Bedeutung ebd. S. 308.

und hauptsächlich auf Kleinasien und die Inseln beschränkt.¹ Es wurde auch mitunter für gelegentliche Ehrungen der Herrscher verwendet; obgleich die Beispiele dafür spät sind, ist die Sache viel älter, d. h. die Feier der Ankunft eines Herrschers, z. B. des Demetrios in Athen, der Königin Apollonis in Teos; jener wurde dabei als *Καταβάτης*, diese als *Ἀποβατηρία* vergöttlicht,² Epitheta, die so speziell sind, daß sie nicht in allgemeine Aufnahme kamen. Was gefeiert wurde, war die *ἐπιδημία* oder *παρουσία*, wie es auch im Kulte der Götter, besonders des Apollon, geschah; das Wort *παρουσία* wurde ja im Christentum in die hohe religiöse Sphäre erhoben. Dies ist der Hintergrund für die Aufnahme des Wortes *ἐπιφανής* als festes Epitheton als welches es zuerst für Ptolemaios V. und seine Gattin begegnet.³ Da es bei den Ptolemäern nicht mehr vorkommt, bei den Seleukiden dagegen und anderen asiatischen Herrschern häufig ist, hat man seinen Ursprung bei den Seleukiden suchen wollen, was der Schwierigkeit begegnet, daß dann Antiochos IV. es schon lange vor seiner Thronbesteigung getragen haben mußte. Diese Annahme ist jedoch unnötig, weil die Ptolemäer außer in der Spätzeit die Epitheta als distinktive Namen gebrauchten und daher eine Wiederholung vermieden. Es scheint demnach, daß die religiöse Bedeutung des Wortes als eines stehenden Epithetons nicht so hoch bewertet werden sollte, während die Vorstellung von der *παρουσία*, die eine Epiphanie war, im Herrscherkult eine große Rolle gespielt hat.

Hiermit hat man die oft erwähnte Feier des Regierungsantritts und des Geburtstages des Königs zusammengestellt. Die Feier der Thronbesteigung konnte erst nach der Stabilisierung der Monarchie aufkommen und wird zuerst für Ptolemaios III. erwähnt;⁴ sie kann mit der *παρουσία* oder den *εἰσιτήρια*, die bei der Installierung eines Götterbildes gefeiert wurden,⁵ verglichen werden. Die Geburtstagsfeier bildet ein schwieriges Problem.⁶ Obgleich zuerst, und zwar sehr früh, nur die monatlichen Geburtstage der Götter erwähnt werden (Bd. I S. 591), scheint die Ansicht Schmidts, daß die Beachtung des Geburtstages der Menschen älter sei, wahrscheinlich; sie beruhte auf dem alten Tagesaberglauben. Als sicher kann nach dem Zeugnis der neuen Komödie gelten, daß in hellenistischer Zeit Privatleute ihre Geburtstage feierten;⁷ selbstverständlich war, daß der Geburtstag des Königs stattlich und offiziell begangen wurde. Religiöse Bedeutung hatten diese Feiern aber kaum.

Das wichtigste von diesen drei Wörtern, *σωτήρ*, wird seit alters sowohl prädikativ für Götter gebraucht wie ihnen als Attribut beigelegt.⁸ Besonders oft kommt es Zeus, den Dioskuren und Asklepios zu. Neben Zeus Soter tritt namentlich in Attika oft Athena Soteira, wie Athena Polias neben Zeus Polieus. Zeus ist Soter in seiner Eigenschaft als Beschützer des Staates

¹ Pfister a. a. O. S. 301; F. Steinleitner, Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. Diss. München 1913 S. 15 ff.

² Siehe oben S. 143 bzw. 163. Vgl. hierzu Pfister a. a. O. S. 303 § 26.

³ Nock, JHS. XLVIII, 1928, S. 38 ff.

⁴ In dem Kanoposdekret, OGI. 56 Z. 6 neben der Geburtstagsfeier.

⁵ Inschriften von Magnesia a. M. 100Z.52=

SIG.³ 695 u. ö.; sie wurde jährlich wiederholt.

⁶ W. Schmidt, Geburtstag im Altertum. RG. V. VII: 1, 1908, und in PW. s. v. γενέθλιος ἡμέρα; Pfister a. a. O. S. 310.

⁷ Hauptzeuge ist der Pseudolus des Plautus, dessen griechisches Original im letzten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts gedichtet ist.

⁸ Siehe die Verzeichnisse in RL. s. v. Soteira und Soter und die ausgezeichnete Übersicht Dornseiffs in PW. s. v. Σωτήρ.

und kommt darin dem Zeus Eleutherios nahe, dem Eleutheria gefeiert wurden; ebenso haben die meisten Soteria genannten Feste, die delphischen voran, politische Bedeutung.¹ Wohl noch häufiger wird ein Gott im Privatkult als σωτήρ angerufen und gepriesen, wie Zeus Soter, dem man eine Spende nach dem Mahle weihte, oder sehr oft Asklepios, der Retter in der Not der Krankheit, und die Dioskuren, die Retter in Seenot, die θεοὶ σωτῆρες. Das Wort ist im älteren Griechisch auf die hohe religiöse Sphäre beschränkt und wenn es von Menschen gebraucht wird, bedeutet es eine hohe Ehrung, die einer Heroisierung nahekommt. Schon im 4. Jahrhundert wurde es aber auch von einem Manne gesagt, der für Wohl und Erhaltung seiner Stadt tätig gewesen war.² Daß es in der Koine ein unauffälliges Wort der Prosa wird,³ hat wohl u. a. der häufige Gebrauch der Ehrungen für Machthaber und Herrscher verschuldet.⁴ Die Rettung, die der σωτήρ bringt, bleibt, wie Dornseiff bemerkt, im diesseitigen Alltagsleben. So war es, als die Athener Demetrios und Antigonos als θεοὶ σωτῆρες feierten, als die Rhodier Ptolemaios I., weil er ihnen bei Abwehr der Belagerung geholfen hatte, σωτήρ nannten. Später nahm die Inhaltsschwere des Begriffes durch häufigen Gebrauch immer mehr ab, bis er in der Not der ausgehenden hellenistischen Zeit eine folgenschwere Erweiterung erfuhr. Schon Antiochos IV. wird in einer Inschrift aus Babylon⁵ σωτήρ τῆς Ἀσίας genannt, und Caesar heißt σωτήρ τῆς οἰκουμένης, κοινὸς τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτήρ.⁶ Diese Erweiterung zum Begriff des Retters der Welt läßt sich aus den Zeitumständen verstehen; inwieweit orientalische Elemente bei dieser Entwicklung mitgewirkt und dem Wort die noch umfassendere Erweiterung zur Bedeutung eines Retters aus geistiger und religiöser Not gegeben habe, die so wichtig werden sollte, ist eine Frage, auf die an anderer Stelle zurückzukommen ist (unten S. 371 ff.).

IV

PERSÖNLICHE RELIGION UND RELIGIÖSE WELTANSCHAUUNG

1. Die religiöse Haltung

In den Abschnitten II und III wurde versucht, die offizielle, staatliche Religion der altgriechischen Städte und der neuen Monarchien besonders aus den zerstreuten Inschriften darzustellen. Die alte Polisreligion war in hellenistischer Zeit noch eine lebendige Macht, auf der sorgsamsten Pflege der alten Überlieferungen und auf dem Selbstbewußtsein der Städte

¹ Verzeichnis in PW. s. v.

² Verzeichnis in PW s. v.

³ Skard a. a. O. S. 28.

⁴ L. Robert, Rev. philol. LX, 1934, S. 284 A. 1, macht in Betreff des Titels Soter des Eumenes auf den örtlichen Un-

terschied aufmerksam: er wurde innerhalb, aber nicht außerhalb seines Reiches so benannt.

⁵ OGI. 253.

⁶ IG. XII: 5, 557. Karthaiia im J. 45 bzw. SIG.³ 760. Ephesos im J. 48.

ruhend, die darin den Ausdruck ihrer Sonderexistenz fanden. Sie ging aber hauptsächlich die leitenden oberen Klassen an, während die Anteilnahme des Volks eine bloß äußerliche war. Der Herrscherkult wurde zu einem den neuen Verhältnissen entsprechenden Ausdruck der Loyalität gegen die neue Staatsform, die Monarchie, er konnte sich nur an die Person des Herrschers richten, denn ein Gefühl für den Staat als solchen existierte nicht, noch weniger eine Nationalitätsidee, welche der Herrschaft der Griechen über fremde Völker widersprochen hätte. Im Gegenteil, der Herrscherkult war trotz seiner verschiedenen Aspekte ein Band, das die verschiedenen Rassen angehörigen Untertanen des hellenistischen Königs vereinigte; er huldigte in Wirklichkeit der bloßen Macht. Im übrigen ging auch er hauptsächlich die höheren Schichten an, die Anlaß hatten, ihre Loyalität in kenntlicher Weise zu bezeugen; die kleinen Leute hatten dazu wenig Anlaß.

Über die religiöse Haltung dieser kleinen Leute wissen wir bedauerlich wenig. Die Literatur schweigt, und wenn sie, selten genug, sie einmal vorführt, haftet sie an Äußerlichkeiten. Die Adoniasusai des Theokrit bewundern die Pracht der von Ptolemaios II. veranstalteten Adonisfeier; von einem religiösen Gefühl lassen sie nichts spüren. Eine Prozession nach dem Hain der Artemis wird in den „Zauberinnen“ erwähnt, weil Simaitha den Geliebten dabei zuerst sah.¹ Die Frauen im vierten Mimiambus des Herondas kommen zum Tempel des Asklepios, um ein Dankopfer darzubringen – besonders Asklepios stand den kleinen Leuten nahe –, den Hauptteil des Gedichtes bildet aber ihr Geschwätz über die im Tempel aufgestellten Kunstwerke; nur nebenbei fällt ein Wort der Verehrung, v. 58 f.: *καὶνὴν ταῦτ' ἔρεῖς Ἀθηναίην γλύψαι τὰ καλὰ – χαίρετω δὲ δέσποινα*, und im Schlußteil wird das Opfer ziemlich geschäftsmäßig abgetan. Den Anfang bildet eine Huldigung an Asklepios und seine Familie, die der Hymnensprache abgelauscht zu sein scheint; bezeichnenderweise schließt sie mit einer Entschuldigung der Dürftigkeit des Opfers: wenn sie reich wären, hätten die Frauen ein viel größeres gebracht.

Dieses Gedicht zeigt jedenfalls, daß man gegebenenfalls den Kult übte, aber auch wie äußerlich die Anhänglichkeit war. Eine Stelle der *cena Trimalchionis* (c. 44) ist so bezeichnend, daß ich sie hersetze, obgleich sie der Kaiserzeit angehört und sich auf römische Verhältnisse bezieht: *nemo enim caelum caelum putat, nemo jejunium servat, nemo Jovem pili facit, sed omnes operitis oculis bona sua computant. antea stolatae ibant nudis pedibus in clivum, passis capillis, mentibus puris et Jovem aquam exorabant. itaque statim urceatim plovebat, aut tunc aut numquam, et omnes redibant udi tamquam mures. itaque dii pedes lanatos habent, quia nos religiosi non sumus, agri iacent.* „Alle rechnen, ohne rechts und links zu sehen, nur nach, was sie haben“, konnte man auch in der hellenistischen Zeit mit Recht sagen, und weil man den Glauben an die Götter verloren hatte, der Klage zustimmen, daß die Götter *Podagra* hätten, weil man nicht fromm wäre. Diese Worte haben eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem Gerede, das über den Zorn der Götter wegen der gotteslästerlichen Ehren umlief, mit denen die Politiker dem Demetrios Poliorketes gehuldigt hatten:² Der

¹ Theokr. II v. 66 ff.² Plut., Dem. 12, nach dem Komiker Philippides.

panathenäische Peplos, in dem sein und des Antigonos Bildnisse neben denen des Zeus und der Athena eingewoben waren, wurde von einem Sturmwind zerrissen, als er durch den Kerameikos geführt wurde; um die Altäre der neuen Götter sproß giftiger Schierling auf, der sonst im Lande selten war; am Tage der Dionysien, die in Demetria umgetauft worden waren, traf ein so starker Frost ein, daß die Prozession auseinanderging und nicht nur Weinstöcke und Feigen, sondern auch die Saaten schwer geschädigt wurden. Die Hybris wurde also gerächt, und noch sah man in den alten Göttern die Rächer; später wurde das Racheamt auf die Tyche übertragen (unten S. 195). Darin zeigt sich ein bemerkenswerter Unterschied gegenüber den aus der cena Trimalchionis zitierten Worten. Der Sprecher hier ist einer, der die gute alte Zeit lobt, aber als unwiderruflich geschwunden empfindet, in jenem Gerede dagegen liegt ernsterer Glaube.

Einen Rückhalt besaß die Religion im Hauskult. Häusliche Opfer wurden bei freudigen Ereignissen fast regelmäßig dargebracht (unten S. 184). Zeugnisse, die vom Darbringen einer kleinen Spende zu Beginn des täglichen Mahles und der Agathos Daimon-Spende am Ende (unten S. 202f.) sprechen, begegnen im Anfang der hellenistischen Zeit.¹ Es gibt eine Reihe von Trinkgefäßen mit Aufschriften von Götternamen, Dionysos, Aphrodite, Hygieia, Zeus Soter, Athena, Agathos Daimon, Agathos Theos, Agathe Tyche, Philia.² Die bekannten Beispiele von in Privathäusern gefundenen Altären stammen aus hellenistischen Städten, einige aus Priene,³ mehrere aus Thera,⁴ weitere aus Milet;⁵ auch andere kleine Altäre werden dem

¹ Theophrast bei Porphyrr., de abst. II 20, *ᾧλλον ἐκ τοῦ τῆς καθ' ἡμέραν τροφῆς· κὰν ποῖα τις οὖν αὕτη παρατιθῇ, ταύτης πρὸ τῶν ἀπολαύσεων πάντας ἀπάρχεσθαι μικρόν*, bzw. bei Athen. XV p. 693 Cf.; vgl. K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines, RGVV. IX: 2, 1910, S. 13 ff.; Nilsson, Die Götter des Symposion, Symbolae philologicae O. A. Danielsson dicatae, 1932, S. 227 ff.; Deubner, N. Jahrb. f. klass. Alt. XLIII, 1919, S. 391 f.; Delight Tolles, The Banquet-Libations of the Greeks, Diss. Bryn Mawr College, 1943 (lithoprinted in Ann Arbor).

² Wolters, Ath. Mitt. XXXVIII, 1913, S. 198 A. 2; Nachträge bei Nilsson a. a. O. S. 228 f. In den Brunnenschächten in der Südstoia am Markt von Korinth sind Trinkgefäße gefunden, die z. T. Inschriften tragen: *Διὸς Σωτῆρος, Διονύσου, Ἑρωτος, Ἀλυπίας, Ἡ[δον]ῆς, Ἡδ[υ]ποτίας, Π[ί]στεως, Ὑγείας, Ἀσφαλείας, Πανσυκρηπ[ά]λου, Πιονε . . . υς*. Hesperia, XVI, 1947, S. 240. Sie stammen offenbar aus Schenken.

³ Inschr. v. Priene, 190 u. 191, Zeus Olympios.

⁴ Thera, III, 1904, S. 173 ff.; IG. XII: 3, Suppl. 1352 ff.; sie gehen in römische Zeit hinunter und werden a. a. O. nicht zeitlich geschieden. Gewöhnlich ist eine Form mit auf drei oder allen vier Seiten erhöhtem Rand, die als Eschara angesprochen wird.

12 H. d. A. V 2, 2

Einige sind inschriftlos; die Auswahl der Götter, welche die beschrifteten Stücke bieten, ist interessant: Agathos Daimon 2, Hermes 1, Hestia 4, Hestia und Zeus Soter 1, *Διὸς βροντῶντος καὶ ἀστράπτοντος* 1, *Διὸς Καταβάτα* 1, (über diesen Hauskult s. Bd. I S. 64), Zeus Soter und Agathos Daimon, Heros, Stropheus (vgl. Hermes Strophaios), Tyche 3, Hygieia 1, Zeus Ktesios 1. Bemerkenswert ist, daß sich in einem Haus ein Altar fand, der nach der Inschrift dem Ptolemaios (II.), den *θεῷ Σωτῆρος* und [Arsinoe Philad]elphos geweiht war, IG. XII: 3, Suppl. 1387.

⁵ Th. Wiegand, Sechster Bericht über die Ausgrabungen in Milet, Abh. Akad. Berlin 1908, Anhang S. 27, erwähnt eine Reihe von Altären, von denen viele interessante Aufschriften tragen; besonders häufig erscheint Zeus, u. a. *Σωτήρ, Κεράνιος, Καταβάτης*, der karische Labraundios mit seiner Doppelaxt sechsmal, auch *Διὸς ἐλπίδων*, ferner Harpokrates. Leider wird nicht einmal immer gesagt, ob die mitgeteilten Inschriften auf Altären stehen (eine sicher nicht), noch wo sie gefunden wurden, aber nach einer Bemerkung bei I. Schaefer, *De Iove apud Cares culto*, Diss. philol. Hal. XX: 4, 1912, S. 364 mit Anm. 1, stehen alle diese Altäre im Verdacht, Hausaltäre zu sein. Bei der Wichtigkeit der Sache für den Hauskult wäre

häuslichen Kult entstammen, obgleich es aus den Fundumständen nicht erweislich ist.¹

Unsicherer sind die Reste von Kultbildern in Privathäusern. Selten sind die Fundumstände so deutlich wie in einem Peristylhaus der späthellenistischen Zeit zu Olbia, wo in einem Zimmer mit Mosaikfußboden eine Terrakottastatue der sitzenden Kybele, eine andere von einer stehenden Göttin oder Priesterin sowie ein kleiner steinerner Altar entdeckt worden sind.² Von der Großen Mutter sind auch in Häusern auf Delos Statuetten³ und in Priene – dort auch eine Anzahl anderer Terrakotten⁴ – zutage gekommen. Sehr merkwürdig ist das unten (S. 205 A. 1) zu besprechende Relief mit ägyptischen Göttern aus Delos. Es ist ein Zeichen der Zeit, wenn in diesen sicheren Beispielen der Hauskult fremden Göttern gewidmet wird, und nimmt nicht wunder, daß auch Asklepios unter ihnen erscheint. Theokrit schrieb ein Epigramm für ein Bild des Asklepios aus Zedernholz, das der milesische Arzt Nikias täglich mit Rauchopfer verehrte.⁵ Für die alten Griechengötter sind die Zeugnisse spärlicher. Menandros läßt bei einer Hochzeit die Götter bekränzt werden.⁶ Die schon erwähnten arkadischen Hermen haben einen unverkennbaren Zusammenhang mit dem Hauskult, nämlich dem der hausschützenden Götter, Zeus Astrapaio, Pasios und Patroos, Agathos Daimon.⁷ Cicero erzählt, daß Verres aus dem Sacrum des Heius alle Bilder wegnahm außer einem sehr alten der Bona Fortuna; hier handelt es sich aber wohl um den italischen Kult.⁸ An einer anderen Stelle sagt er (ebd. 46), daß vor der Zeit des Verres es kein wohlhabenderes Haus auf Sizilien gab, wo man nicht wenigstens eine große Schale mit Götterbildern, eine Schale, die die Frauen beim Opfern brauchten, und ein Räuchergefäß besaß, alles von Silber. Unsichere Zeugen sind ein paar Aristophanesscholien.⁹

genauere Auskunft sehr erwünscht. Andere kleine Altäre, die in der Gegend des Südmarchtes gefunden wurden, sind zusammengestellt, Milet, I: 7, 1924, S. 347 ff. Nr. 275–302. Es kehren hier Zeus Labrandeus und Keraunos wieder, ferner Apollon Didymeus Soter, Helios Sarapis, Ἐλπίδες ἀγαθαί usw., zwei Altäre sind der Arsinoe Philadelphos, acht dem Hadrian geweiht; von den letzteren gibt es noch viel mehr, als veröffentlicht worden sind, nach einer gütigen Mitteilung Rehms, der hinzufügt, daß viele kleine Altäre im Didymaion gefunden wurden; er ist geneigt, sie sämtlich mit Ausnahme von Nr. 299 für Hausaltäre zu halten.

¹ Eine späte Inschrift aus dem Tempel des Zeus Panamaros huldigt u. a. τοῖς ἐνοικιδίοις θεοῖς, Διὶ Κτησίῳ καὶ Τύχῃ καὶ Ἀσκληπιῷ, BCH. XII, 1888, S. 269 Nr. 54. Altar mit Inschrift Δεὶ Κτησίῳ aus Hierokaisareia, J. et L. Robert, Inscr. de Lydie, Hellenica VI, 1948, S. 52.

² Arch. Anz. 1911 S. 209 f.

³ BCH. XXX, 1906, S. 558 Abb. 22; S. 601 Abb. 44, in beiden Fällen zusammen

mit anderen Skulpturen, u. a. einer Statue des Poseidon usw., gefunden, so daß die kultische Verwendung nicht sicher ist. Wohl dürfte sie es bei dem Relief Abb. 24 zu S. 560 sein, das einen schlangenumwundenen Omphalos darstellt. Einige Artemisstatuetten aus Thera werden als kultisch angesprochen, Thera, III, S. 163.

⁴ Ihre kultische Bedeutung ist nicht gesichert; ich würde nicht so weit gehen wie Winnefeld, Priene 1904, S. 330 ff. Vgl. auch die vielen in Olynthos gefundenen Terrakotten; viele sind nur Zimmerschmuck, Excavations at Olynthus IV, 1931, und VII, 1933.

⁵ Anthol. Pal. VI 337; fr. VIII Wilamowitz; vgl. d. ens., Textgeschichte der Bukoliker, Philol. Unters. XVIII, 1906, S. 118 A. 1.

⁶ Menandr., Georgos v. 7 f.

⁷ Siehe Bd. I S. 191 mit A. 2; Rhomaioi Eph. arch. 1911 S. 156.

⁸ Cic. in Verr. II: 4, 7.

⁹ Schol. Aristoph., Av. v. 436, οἱ δὲ πῆλινον Ἡφαιστον πρὸς ταῖς ἐστιάς ἰδρυσμένον ὡς ἔφορον τοῦ πυρός, und noch mehr

Vor den Häusern wurden Hekateia aufgestellt;¹ über den Eingang schrieb man einen übelabwehrenden Spruch: ὁ τοῦ Διὸς παῖς Ἑρακλῆς ἐνθάδε κατοικεῖ. μηδὲν εἰσὶτω κακόν.² In diesem Lichte versteht man besser die Anekdote von Krates aus Theben, daß über der Tür der Spruch geschrieben stand: εἴσοδος Κράτῃ ἀγαθῷ δαίμονι.³

Auf Thera lebte im 3. Jahrhundert ein durch seine religiösen Interessen einzig dastehender Mann, Artemidoros, ein Bürger von Perge in Pamphylien, der im Dienst der Ptolemäer weit umhergezogen und schließlich nach Thera gekommen war. Hier hat er unterhalb des Haupteinganges zur Stadt allmählich ein Temenos, wo er selbst Priester war, geschaffen mit aus dem Felsen gehauenen Altären, Inschriften und einigen Bildern, die Attribute der verehrten Götter darstellen.⁴ Es begegnen die rettenden Götter, d. h. die Dioskuren, die samothrakischen Götter, Hekate Phosphoros, Priapos als Reichtumspender, Zeus Olympios, Apollon Stephanephoros, Poseidon Pelagios, Tyche und an anderer Stelle seine heimatliche Göttin, Artemis Pergaia. Eine ganz besondere Rolle wird der Homonoia zugewiesen, der er nach einem Traumgesicht einen Altar errichtete und die noch zweimal in teilweise gleichlautenden Inschriften wiederkehrt. Sie war eine oft genannte Gestalt, die man in den andauernden Zwistigkeiten der Städte allen Anlaß hatte anzurufen. Die Huldigung des Artemidoros scheint auf irgendeinen Vorfall zurückzugehen, in dem er als Schlichter aufgetreten war, sagt doch die Inschrift 1342, daß Homonoia zum Dank für den Altar dem Artemidoros von der Stadt den großen Kranz geben ließ; nach 1343 geschah dies beim Fest der Arsinoe. Die Theräer belohnten ihn auch mit dem Bürgerrecht (1344). Artemidoros war von der Popularphilosophie angehaucht; zweimal kehrt der Vers wieder: „Alles wird durch den Wind genährt und von der Sonne her, dann vom Monde; die Erde trägt Früchte, und was sie wachsen läßt, läßt sie wieder verwelken.“ Es steckte aber ein gut Stück Eitelkeit in seiner Frömmigkeit. Er hat sein Porträt, das dem Münzbilde Ptolemaios' I. ähnelt, einhauen lassen, von folgender Inschrift umgeben: „Als ein Denkmal für Thera, solange des Himmels Gestirne aufgehen und der Erde Grund besteht, hat Artemidoros seinen Namen hinterlassen“.⁵ Ob er das Alter von 120 Jahren erreicht hat, das ihm ein Orakelspruch und die Vorsehung versprochen hatten (1350), mag man bezweifeln, das delphische Orakel hat ihn aber jedenfalls für einen unsterblichen göttlichen Heros erklärt (1349). Er

Plut. v. 395, das sowohl in Rav. wie in Ven. fehlt, Hestia, ἥν ἐντὸς τῶν οἴκων ἔγραφον, ἵνα τούτους συνέχῃ καὶ τῶν οἰκούντων εἴη φύλαξ. οὕτω καὶ ἐφέστιον Δία κατοῦσιν, ὅν εἰς φυλακὴν τῶν οἴκων γράφουσιν.

¹ Christine Alexander, A wooden Hekataion of the Hellenistic Age, Bulletin of the Metropolitan Museum, New York, XXXIV, 1939, S. 272 ff.; Älteres Verzeichnis der Hekataia von E. Petersen, Österr. Mitt. IV, 1880, S. 140 ff. und V, 1881, S. 1 ff.; es sollte untersucht werden, welche der hellenistischen Zeit angehören.

² Kaibel, Epigr. gr. 1138, aus Pompeji; mehrfach literarisch überliefert, gesam-

melt von Weinreich, AfRw. XVIII, 1915, S. 9 ff.; Inschrift aus Thasos, Ἑρακλῆς ἐνθάδε κατοικεῖ, Eph. arch. 1909, S. 22 Nr. 33. Vgl. noch R. Heim, Incantamenta magica, Jahrb. f. class. Phil. Suppl. XIX, 1893, S. 548; R. Wünsch, Antikes Zaubergefäß aus Pergamon, Arch. Jb. Ergänzungsheft VI, 1905, S. 40.

³ Julian, orat. VI p. 200 B.

⁴ IG. XII: 3 Suppl. 1333-1350; Thera, III, 1904, S. 89 ff.; liebevoll geschildert von Wilamowitz, G. d. H. II S. 387 ff.

⁵ A. a. O. 1348; ὄνομα' οὗ λίπεν statt οὗ, wie bisher gelesen wird, Hiller v. Gaertringen brieflich.

macht durchaus den Eindruck eines etwas schrullenhaften eitlen Greises, der die Muße seines Alters auf diese Weise ausfüllte. Die Auswahl der Gottheiten scheint zu seinem früheren Leben in Beziehung zu stehen.

Apollodoros war eine Ausnahme. Gewöhnlich war vielmehr die Gleichgültigkeit in der betriebsamen hellenistischen Zeit, in der die Griechen ihren Geschäften so eifrig nachgingen, daß sie für die Religion nicht mehr als das Notwendigste übrig hatten. In der umfangreichen Korrespondenz des Zenon ist das Fehlen religiöser Beziehungen auffällig, abgesehen von dem Antrag des Zoilos, einen Tempel des Sarapis zu erbauen.¹ Sarapis war Heilgott und Heilgötter bewahrten ihre Popularität. Selbstsüchtige Motive schimmern dabei durch. Auch sonst sind die ptolemäischen Papyri in religiöser Hinsicht merkwürdig unergiebig.²

Die Gleichgültigkeit schweigt, sie hält die alte Religion für eine abgetane Sache, auf die es nicht der Mühe wert ist, Worte zu verschwenden, so daß man nicht mehr als indirekte Zeugnisse für sie in der Literatur erwarten kann. Eine weitverbreitete Lehre stand jedoch mit ihr in offenbarem Zusammenhang, die Lehre von der *θεολογία πολιτική*, der *theologia civilis*, die kurz und bündig von Varro charakterisiert wird: es gebe drei Arten der Theologie, die mythische der Dichter, die physische der Philosophen und die politische der Staatsmänner.³ Ihre Art und ihr Zweck sind am schärfsten von Polybios an einer oft zitierten Stelle dargelegt worden (VI 56): „Wenn man einen Staat von weisen Männern bilden könnte, wäre wohl all dies (er hat von der Deisidaimonie der Römer und ihrer Rolle im römischen Staatsleben gesprochen) unnötig. Da aber die Menge leichtsinnig und voll gesetzwidriger Begierden ist, voll von unvernünftigem Zorn und

¹ C. C. Edgar, Zenon Papyri, Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée de Caire, I, 1925, Nr. 59034. Brief des Zoilos an Apollonios. Der Gott hatte dem Zoilos befohlen, nach Alexandrien zu fahren und den Apollonios zu unterrichten, daß ein Tempel des Sarapis im griechischen Teile der Stadt, wo er lebte, erbaut werden sollte. Als Zoilos auswich, wurde er schwer krank, genas aber, als er versprach, dem Gott zu gehorchen. Inzwischen hatte ein Knidier begonnen, ein Sarapeum an dem angegebenen Platz zu bauen; der Gott aber verbot es und er fuhr weg. Als Zoilos schließlich nach Alexandrien kam, sprach er mit Apollonios nicht von dieser, sondern von einer anderen Angelegenheit und wurde wiederum für längere Zeit krank. In dem Briefe bittet er jetzt Apollonios um Mittel für den Tempelbau. Vgl. A. Deissmann, Licht vom Osten⁴, 1923, S. 121 ff.

² Rostovtzeff, Hell. World S. 1076. Bezeichnend ist, daß das Rätsel der *κατοχοι* noch nicht einwandfrei gelöst ist. Nock ist der Ansicht, daß die Behandlung Wilckens, Urkunden der Ptolemäerzeit I, 1927, S. 62 ff., abschließend sei; Übersicht über die ältere Literatur in

PW. X S. 233 ff. Reitzenstein, Hell. Mysterienrel. S. 197 ff. F. v. Woess, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung V, 1923, S. 237 ff., spricht sie als Schutzfliehende an; W. Gundel, Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos, Abh. Akad. München XII, 1936, S. 354, als Epileptiker, die in dem Tempel eingeschlossen waren und in ihren Zuckungen zu prophetischen Zwecken verwendet wurden. Für Smyrna unten S. 328 A. 4. Da Entgegengesetztes vorgetragen wird, ist zu bemerken, daß die *κατοχοι* des Zeus von Batokaike, CIG. 4475 und 4474 = Le Bas 2720a = OGI. 262, die Bewohner, Besitzer des Tempellandes sind; siehe Dittenberger a. a. O. n. 25. P. L. Jalabert, Université de St. Joseph à Beyrouth, Mélanges de la faculté orientale, II, 1907, S. 308 f.

³ Varro bei Augustinus, de civ. Dei VI 5 p. 252 Z. 17 ff., und wohl nach ihm der Pontifex maximus Mucius Scaevola, ebd. IV 27. Vgl. Plut., amat. p. 763 C; Aëtius unten S. 267. R. Agadh, Varronis antiquitatum rerum divinarum libri, Jahrb. f. class. Phil. Suppl. XXIV, 1898, S. 143 ff. Zeller III, 1, S. 566 f. u. 674.

gewalttätiger Leidenschaft, bleibt nichts anderes übrig, als die Menge durch Furcht vor dem Unbekannten und eine solche Veranstaltung im Zaum zu halten. Deshalb, scheint es mir, haben die Alten mit gutem Bedacht und nicht zwecklos oder aufs Geratewohl die Vorstellungen von Göttern und den Glauben an die Dinge im Hades bei der Menge eingeführt, während man jetzt unbedachter- und unvernünftigerweise solchen Glauben beseitigt.“ Ähnlich urteilt er über Lykurgos und Scipio (X 2): jener hat die Stimme der Pythia für seine eigenen Pläne verwendet, dieser sich auf Träume und Wahrzeichen berufen, um die Leute zu veranlassen, im Vertrauen auf göttliche Hilfe Schwierigkeiten und Mühen mutiger zu ertragen.

Es ist dieselbe Lehre, die Kritias, der die Götter zu einer geheimen Polizeiwache machte, in dem Drama „Sisyphos“ vortrug;¹ während aber der Jünger der Aufklärungszeit die Hohlheit des Wahnglaubens und seinen Ursprung aufzuzeigen bestrebt war, hatte der Standpunkt jetzt gewechselt, so daß man meinte, daß, obgleich es eine abgetane Sache wäre, daß der Götterglaube ein Wahnglaube sei, er dennoch beibehalten und gehütet werden müsse, weil er dazu diene, die unwissenden, aber leidenschaftlichen und unruhigen Massen im Zaum zu halten. Tiefer konnte man die Religion kaum erniedrigen. In ähnlicher Weise betrachtet Strabon die Religion vom erzieherischen und ästhetischen Standpunkt, Lamia und andere Gestalten, mit welchen man Kinder schreckte, besonders erwähnend.² Die varronische Dreiteilung wird stoisch sein, da sie von Aëtios dieser Schule zugeschrieben wird. Nach Wendland und Wilamowitz haben die Römer sie von Panaitios übernommen;³ sie hat aber viel ältere Wurzeln. Neu ist die Systematisierung der Erklärungsversuche und die Akzeptierung des Wahnglaubens, weil nützlich, aus dem Gesichtspunkt des kühl denkenden hellenistischen Staatsmannes, dem der alte Glaube bloße Erfindung war.

Gotteslästerung blieb unter diesen Umständen nicht aus. Dahin gehört nicht unbedingt, wenn die Unverschämtheit bei Menandros der größte der Götter genannt wird,⁴ da das Wort θεός im Gebrauch bereits abgeblaßt war (S. 187); die Bemerkung weist aber den Weg. Der Admiral Philipps V., Dikaiarchos, errichtete, wo er bei seinen Fahrten im Ägäischen Meere landete, zwei Altäre, einen der Asebeia und einen der Anomia, opferte auf diesen und huldigte jenen als Göttern. Selbst Polybios findet, daß gerechte Strafe sowohl von Göttern wie von Menschen ihn traf.⁵

¹ Siehe Bd. I S. 727. Annäherungen finden sich auch sonst, indem erlogene Erzählungen als ein pädagogisch nützliches Mittel anerkannt werden; Isokr., Busiris X 24; Plat., de rep. II p. 376 E f. Aristoteles, der sonst seine Erklärung tiefer schöpft, sagt, Metaphys. XII 8 p. 1074 b, daß, abgesehen von der Göttlichkeit des Himmels und der Gestirne, das Übrige mythische Zutaten seien zur Überredung der Menge und zum Gebrauch für die Gesetze und den Nutzen. Vgl. unten S. 241.

² Strab. I p. 19; polybianisch nach K. Reinhardt, Poseidonios, 1921, S. 409 ff.; das Kapitel (I 8) ist sehr lesenswert.

³ Wilamowitz, G.d.H. II S. 400; mit seiner Behauptung, daß die Einreihung der metaphysischen Systeme in die Mythologie neu war, kann man nicht ganz einverstanden sein; die „physische“ Theologie ist die alte Erklärung der Götter aus Naturerscheinungen (z. B. Prodikos Bd. I S. 728), bei Platon und Aristoteles vornehmlich aus den Himmelserscheinungen.

⁴ Menandr. fr. 257 Kock; die Stelle muß im Zusammenhang gelesen werden; ὁ μέγιστος τῶν θεῶν νῦν οὐδ' ἀναίδει, εἰ θεὸν καλεῖν σε δεῖ. δεῖ δέ τὸ κρατοῦν γὰρ πᾶν νομίζεται θεός.

⁵ Polyb. XVIII 37.

Die gegen die Götter wegen ihres unmoralischen Gebarens gerichtete Kritik wurde fortgesetzt und zeitigte arge Auswirkung, indem man seine eigenen Fehler mit den Beispielen der Götter entschuldigte. „Vater Zeus, nicht nur ich bin verliebt, auch du bist einer, der die Frauen liebt.“¹ Der Liebhaber, der ein Gemälde von Zeus und Danaë betrachtet, ruft aus: „Welcher Gott! Derjenige, der das hohe Himmelsgewölbe mit seinem Donner erschüttert! Sollte ich Menschlein nicht dasselbe machen?“² Die Kritik wird im „Amphitruo“ des Plautus dem Gott Mercurius in den Mund gelegt; er spottet über seine Göttlichkeit, setzt den Zuhörern die Buhlereien seines Vaters auseinander, und als der Sklave Sosias meint, daß Sol sich verschlafen habe, weil er gestern am Gelage zuviel getrunken hätte, herrscht er ihn an: „Meinst du Schlingel, die Götter seien deinesgleichen? Ich will dir helfen!“³ Zwar war die alte Komödie respektlos mit den Göttern umgegangen, die Phlyaken aber zogen sie ins Vulgäre und Gemeine herab. Aus den vielen Götter- und Mythentravestien nehme ich nur ein Beispiel heraus.⁴ (Taf. 3, 2) Apollon ist auf ein Gerüst geflogen, bekränzt, mit Bogen und Lorbeerzweig in den Händen; hinter der Wand steht Herakles mit einem Korb voll Äpfel in der einen Hand, der Keule in der anderen, um ihm eins auf die Finger zu geben, falls er sich verlocken ließe, nach einem Apfel zu greifen. Unter Apollon steht ein großes Becken, wohl das Weihwasserbecken des Tempels; wenn der Gott hineinfiel, wäre der Spaß noch besser. Die häßlichen Figuren sind in Phlyakenkostüm gekleidet.⁵ Damit verglichen ist die Satire des Menippos, den Lukian ausgeschlachtet hat, dezent und schal;⁶ sie bewegt sich in alten Gleisen und will mehr den Philosophen als den alten Göttern etwas ernstlich anhaben; diese waren philosophisch – wir würden sagen wissenschaftlich – längst abgetan, aber nützlich als Staffage. Die ganze Gattung schließt an die volkstümlichen, witzigen Reden der Kyniker und Bettelphilosophen an, denen die Schwächen und Mängel der Volksreligion willkommene Gemeinplätze boten. Da sie die Verkehrtheit des menschlichen Strebens geißelten, holten sie auch von religiösen Betätigungen ihre Beispiele, welche zugleich deren Unvernunft zeigen sollten;⁷ sie sind wichtig, weil es sich z. T. um volkstümliche Anekdoten handelt, die die Stimmung im Volke widerspiegeln.

Schärfere Töne vernehmen wir in den merkwürdigen Gedichten des im 3. Jahrhundert lebenden arkadischen Staatsmannes Kerkidas aus Megalo-

¹ Theokr. VIII v. 59 f.

² Terent., Eun. v. 590 f. nach Menandros.

³ Plaut. Amphitruo v. 50 ff.; 105 ff.; 284; Vorlage unbekannt; vgl. Trin. v. 942 ff.; Pseud. v. 845.

⁴ Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei Taf. 110, 3a (Taf. 3, 2).

⁵ Die Phlyakenvasen sind gesammelt von Heydemann, Arch. Jahrb. I, 1886, S. 269 ff., aufgezählt in PW. s. v. Phlyakes; vgl. Baumeister, Denkmäler des Altertums III S. 1750. Über den Zusammenhang mit der alten Komödie A. Körte, Arch. Jahrb. VIII, 1893, S. 62 ff. u. a. Böotische Vasen bieten eine ähnliche Behandlung der Mythen und ähnlich kostümierte Schauspieler, A. Körte, Ath.

Mitt. XIX, 1894, S. 346 ff. Die vielen Terakotten von Schauspielern zeigen die Popularität dieser vulgären Karikatur. Vgl. auch die Mythenkarikaturen der Kabirionvasen.

⁶ R. Helm, Lucian und Menipp, 1906, hat glücklich das menippeische Gut herausgeschält, besonders aus der Nekyomantie, Zeus Tragödis und Ikaromenippos; er hat die Vorlage der letzterwähnten Schrift einwandfrei auf die Zeit 283–227 datiert, S. 100.

⁷ Siehe z. B. die im sechsten Buch des Diogenes Laertios gesammelten Anekdoten von Diogenes: Unvernunft der Traumdeutung und Seherkunst 24; über die eleusinischen Mysterien 39 (vgl. Bd. I

polis, der der kynischen Schule angehörte und in eindringlicher Sprache die sozialen Mißstände seiner Zeit geißelte. Ein auf Papyrus erhaltenes Stück¹ ist für die Zeit so belehrend, daß es, obgleich ziemlich umfangreich, hergesetzt zu werden verdient: „Und was stünde im Wege, wenn jemand sich daran machen wollte – leicht ist für die Gottheit, jegliches Ding zu verwirklichen, sobald es ihr in den Sinn kommt –, entweder den hinterlistigen schmutzigen Wucherer und elenden Geizhals oder den, der umgekehrt all sein Vermögen heillos vergeudet, seines schweinischen Reichtums zu entäußern und ihn dem zu geben, der sein einfaches Mahl mit gesundem Appetit verzehrt und im Verein mit anderen bei bescheidenem Aufwand dem Becher zuspricht? Ist denn das Auge des Rechts (δικη) geblendet wie das eines Maulwurfs? Und sieht Phaëthon mit seinem einzigen Auge verkehrt? Und ist das Sehvermögen der unparteiischen Themis getrübt? Wie können die noch für Gottheiten gehalten werden, die weder Gehör noch Sehkraft besitzen? Ja sogar der erhabene Blitzschleuderer Zeus, der auf dem höchsten Gipfel des Olympos thront, hält die Waage genau im Gleichgewicht und gibt nicht selbst den Ausschlag. Und diese Waage, sagt Homer, senkt sich, sobald der Tag des Schicksals da ist, zugunsten wackerer Männer. Wie kommt es denn, daß zu meinen Gunsten noch niemals die Waage sich gesenkt hat, wenn sie doch gerecht ist? Hingegen die unterste Hefe der Myser – wahrhaftig, ich scheue mich zu sagen, wie sehr bei denen sich des Zeus Waagschale senkt. An was für Gebieter oder an welche Himmelssöhne könnte man sich denn wenden, um zu erfahren, wie man seinen gebührenden Anteil bekommen soll, wenn der Kronide, der uns alle erzeugt und hervorgebracht hat, sich bei den einen als Stiefvater, bei den anderen als wirklicher Vater erweist? Besser ist es, die Antwort auf diese Fragen denen zu überlassen, die sich mit überirdischen Dingen befassen; denn die, glaube ich, haben doch nichts Besseres zu tun. Wir aber wollen uns kümmern um Paian und um Metados, denn diese ist auf Erden Göttin und Nemesis. Solange euch der Daimon günstigen Wind zubläst, ehrt diese Göttin, ihr Männer, deren Leben leicht ist! Denn wenn umspringend in entgegengesetzter Richtung der Wind bläst, dann werdet ihr den Reichtum und alle diese Gaben des Glückes ausspeien müssen bis auf das letzte Bröckchen.“ Die Götter, an die sich Kerkidas zuletzt wendet, sind nichts als Metaphern, Paian, der die Gebrechen der Menschen heilt, Μετάδως (aus μεταδίδοναι, sich mit einem in etwas teilen) und Nemesis, die vergeltende Gerechtigkeit; das sind Eigenschaften, die er den Herrschenden und Besitzenden empfiehlt, um den Übelständen entgegenzuwirken.

Die neue Komödie bietet ein Durchschnittsbild der religiösen Haltung der bürgerlichen Kreise im Anfang der hellenistischen Zeit.² Selbstverständlich

S. 638), Deisidaimonie 37, Nutzlosigkeit der Reinigung 42; die Weihgeschenke auf Samothrake würden noch zahlreicher sein, wenn auch die Nicht-geretteten solche aufgestellt hätten, 59; Aberglaube 48; Herrscherkult 63.

¹ Oxyrh. Pap. VIII, 1911, 1082; Diehl, Anthol. graeca² 1:3, S. 121 ff.; vgl.

H. v. Arnim, Wiener Studien XXXIV 1912, S. 19 ff., der den Kerkidas nicht scharf genug anfaßt.

² Die letzte Behandlung, J. Gunning, De nieuwe Attische Comedie als bron voor de kennis der Griekse Religie, Diss. Utrecht 1940, ist eine schematisch angelegte Anfängerarbeit, die gewisse Er-

ist, daß der Kult in der alten Weise verrichtet wird. Opfer sind häufig, sogar der Kuppler bringt ein Dankopfer dar;¹ wenn das Opfer nicht gut ausfällt, bricht man die Handlung ab.² Die Vorwürfe der Stücke bringen es mit sich, daß es sich meistens um ein häusliches Opfer aus irgendeinem freudigem Anlaß handelt, z. B. bei der Rückkehr aus der Fremde³ oder bei der Hochzeit.⁴ Wie schon früher war der Schmaus dabei die Hauptsache, das Opfer nur eine Form. Selten wird eine bestimmte Gottheit erwähnt.⁵ Ebenso konventionell sind die den Göttern dargebrachten Danksagungen, z. B. dem Neptunus wegen glücklicher Fahrt, dem Mercurius wegen glücklich vollbrachter Geschäfte,⁶ dem Jupiter und den Göttern wegen der Rückkehr des Sohnes.⁷ Die Fischer im „Rudens“ beten zu Venus, als sie ausziehen, und Gripus dankt ihr für seinen glücklichen Fund.⁸ Die Anrufung von Juno Lucina entspricht der von Artemis oder Eileithyia.⁹ Die Feste werden eifrig gefeiert, z. B. die Dionysien;¹⁰ um als Kanephore in der Prozession der Göttin mitzuziehen, ist Keuschheit erforderlich.¹¹ Die von den Hetären gefeierten Aphrodisien finden sich einmal erwähnt.¹² Für die Ehemänner wurden es wie zur Zeit des Aristophanes leicht der Feste zuviel.¹³ Eine besondere Rolle spielen die nächtlichen Feiern, die Pannychides, weil die Vergewaltigung einer Jungfrau an ihnen und ihre Folgen der Komödie ein willkommenes Motiv bieten. In den „Epitrepontes“ des Menandros geschieht es an den Tauropolien, in der „Aulularia“ des Plautus (v. 36) beim Nachtfest der Ceres, in der „Cistellaria“ an den Dionysien zu Sikyon (v. 156 ff.).¹⁴ „Ein Leben ohne Feste ist ein langer Weg ohne Wirtshäuser.“ Dieses Wort des Demokrit¹⁵ konnte die hellenistische Zeit sich zu eigen machen, dagegen ist keine Spur der frommen Stimmung des Plutarch zu merken: „Nicht die Fülle von Wein und Braten ist es, die uns an den Festen erfreut, sondern eine frohe Hoffnung und der Glaube an die Anwesenheit des

scheinungen behandelt, wie den prädikativen Gebrauch des Wortes *θεός*, die Tyche und absichtliche Äußerungen religiösen Inhalts; sie beschränkt sich auf die griechischen Fragmente. Mehr Nutzen hat man von der älteren Arbeit, J. B. Greenough, *The religious Condition of the Greeks at the time of the New Comedy*, Harvard Studies in Classical Philology, X, 1899, S. 141 ff., der besonders die lateinischen Bearbeitungen heranzieht, mit vollem Recht, obgleich einige Unsicherheit in bezug auf das Hineinspielen von Römischem nicht ausbleiben kann. Die römische Religion war aber schon damals weitgehend gräzisiert; am ehesten könnte man Spuren des Römischen im Hauskult erwarten. A. de Lorenzi, *Temi di vita privata antica nella commedia romana*, Rivista di studi Pompeiani V, 1946, das Kapitel, *Religione e superstizione*, S. 115 ff. Einige ausgewählte Zitate bei Nestle, *Griech. Religiosität* III S. 22 f.; bei Wilamowitz, *G.d.H.* II S. 318 ff. recht willkürliche Auslese. Eine neue Bearbeitung unter weitem religionsgeschicht-

lichem Gesichtskreis ist dringend erwünscht.

¹ Plaut., *Curc.* v. 527 ff.

² Plaut., *Poen.* v. 449 ff.; 847 ff.

³ Plaut., *Stichus* v. 396; *Capt.* v. 861.

⁴ Plaut., *Aul.* v. 385; Antiphanes fr. 206 Kock; Menandr., *Samia* v. 184 ff.; *Perikeir.* v. 418 ff.

⁵ Z. B. Philemon fr. 67 Artemis; Plaut., *Mil. gl.* v. 411 ff., Diana Ephesia.

⁶ Plaut., *Stichus* v. 402 ff.; *Trin.* v. 820 ff. sehr ausführlich; *Most.* v. 431 f.

⁷ Plaut., *Capt.* v. 922 f.

⁸ Plaut., *Rudens* v. 305, bzw. 906 ff.

⁹ Plaut., *Aul.* v. 692 f.; *Truc.* v. 475 ff.; *Ter.*, *Andria* v. 473; *Adelphi* v. 487.

¹⁰ Menandr. fr. 558 f.

¹¹ Menandr., *Epitrep.* v. 221 f.

¹² Plaut., *Poen.* v. 252 ff.; 1174 ff.

¹³ Menandr. fr. 601.

¹⁴ Original die „*Synaristosai*“ des Menandros, E. Fraenkel, *Philol.* LXXXVII, 1932, S. 117 ff.

¹⁵ Demokr. fr. 230 Diels, βίος ἀνεόρταστος μακρὴ ὁδὸς ἀπανδρόκευτος; Feste ἀνάπαυλαι, *Plat.*, de leg. II p. 653 D.

Gottes, der gnädig ist und das Gebotene befriedigt annimmt.“¹ Im Gegenteil, man nimmt den alten Gemeinplatz von der Dürftigkeit der den Göttern dargebrachten Teile in sehr scharfen Wendungen auf² und schließt daraus auf die Ungereimtheit der Hoffnung, daß die Götter sich über abgeschabte Knochen und verbrannte Galle freuen, welche nicht einmal die Hunde fressen wollen.³

So entsteht der Eindruck, daß der Hauskult mit Hingebung gepflegt wurde. Die einschlägigen Stellen stehen aber in lateinischen Bearbeitungen und sprechen von Laren oder Penaten;⁴ und wir wissen aus Delos, wie sehr die Römer an diesem Kulte hingen. Er fehlte jedoch auch in den griechischen Vorlagen nicht, wie er denn schon in der alten Komödie erscheint. Wilamowitz weist darauf hin, daß, da in den „Bacchides“ des Plautus v. 172 der heimkehrende Chrusalis den *vicinus Apollo, qui aedibus nostris accolis*, begrüßt, Menandros, den er bearbeitete, dafür den Apollon Agyieus hatte,⁵ und derselbe Dichter erwähnt Zeus Ktesios als Schützer der Vorratskammer (Bd. I S. 378 A. 6). Ein wirkliches Gefühl bricht bei Heimkehr nach langer Abwesenheit und gefährlicher Fahrt sowohl an dieser wie an anderen Stellen durch, besonders in dem oben angeführten langen Gebet im „Trinummus“ v. 820 ff. Man darf aber fragen, ob das Gefühl nicht mehr der heimatlichen Erde als den Göttern galt; darauf weist ein Fragment des Menandros (13):

χαῖρ', ὦ φίλη γῆ, διὰ χρόνου πολλοῦ σ' ἰδὼν
ἀσπάζομαι. τουτὶ γάρ οὐ πᾶσαν ποιῶ
τὴν γῆν, ὅταν δὲ τοῦμὸν ἐσίδω χωρίον.
τὸ γὰρ τρέφον με τοῦτ' ἐγὼ κρίνω θεόν.

Der Eid wird bei den Göttern mit gewisser Feierlichkeit geschworen und Schutzflehende lassen sich auf einen Altar in einem Tempel oder vor dem Hause nieder; das ist herkömmlich und natürlich.

Über das Walten der Götter und ihr Regiment gibt es wie schon in früherer Zeit widersprechende Äußerungen. Menandros mahnt (fr. 173), die Götter nicht zu verachten, denn bei jeder Gelegenheit muß die Gerechtigkeit überall obwalten, und sagt (fr. 379), daß auch ein Gott immer für die Guten Sorge und der Gott alles in Stille bewirke (fr. 818). Noch frommer sind ein paar Verse eines unbekannten Komikers (fr. adesp. 352): „Alles dies besorgen die Götter aus Liebe zu den Menschen, alles zum Leben auf der Erde beisteuernd.“ Derselbe Menandros läßt aber jemanden fragen (fr. 174), ob es glaublich sei, daß die Götter so viel Zeit hätten, um täglich jedem einzelnen Böses oder Gutes zuteilen zu können. In einem anderen Fragment (335) sagt jemand, daß, wenn er dies sähe, er wieder guten Mutes sein sollte; jetzt aber —; wo wird man einen so gerechten Gott finden?, oder es heißt geradezu (fr. 386), daß es auch bei den Göttern ein ungerechtes Urteil gebe. Es wird sogar die Ansicht geäußert, daß die Verehrung der Götter nichts helfe, da sie den Bösen beiständen.⁶ Die Götter hätten zwischen sich und den Menschen

¹ Plut., de Epic. beat. p. 1102 A.

² Eubulos fr. 130; vgl. 95; Menandr. fr. 129.

³ Adesp. fr. 1205 Kock.

⁴ Plaut., Merc. v. 830 ff.; Trin. v. 39 ff.;

Rud. v. 1205 f.; Mil. gl. v. 1339; Aul. v. 385 ff.; Ter., Phormio v. 311.

⁵ Wilamowitz, G. d. H. S. 319 A. 5.

⁶ In den sehr verstümmelten Versen Menandros, Kolax v. 25 ff.

ungerecht geteilt, selbst seien sie unsterblich, weil die Genüsse ihnen gehörten.¹

Sehr merkwürdig ist der Prolog des „Rudens“. Der Sprecher, Arkturos, meint, daß Jupiter die Sterne auf die Erde hinabsende, sowohl um die guten Taten der Menschen kennenzulernen, damit er ihnen helfe, wie um die Namen derjenigen, die Unrecht begehen, aufzeichnet ihm zu bringen, damit er die Sache nochmals aburteile; die Guten seien auf anderen Tafeln aufgezeichnet. Wenn die Bösen dächten, ihn durch Gaben und Opfer beschwichtigen zu können, so irrten sie sich.² Auf das Neue, das in der Rolle des Arkturos liegt, ist an anderer Stelle (S. 263 f.) zurückzukommen, hier sei nur bemerkt, daß das Vorgetragene aus zwei älteren Hauptbestandteilen zusammengesetzt ist, dem Bericht des Hesiod, daß Zeus die Menschen der goldenen Zeit nach ihrem Ableben aussende, um die Taten der Sterblichen zu beobachten,³ und der von den Tragikern erwähnten Vorstellung, daß Zeus die Taten und besonders die Sünden der Menschen aufzeichne, ein Gedanke, der offenbar weit verbreitet war,⁴ da er noch an ein paar anderen Stellen, freilich in polemischen Sinne, begegnet. Auf sein Alter weist auch die abschätzige Äußerung über jemandem hin, der etwas vorträgt, das altmodischer als das Rechenschaftsbuch des Zeus ist;⁵ ein anderes Mal heißt es, daß Zeus spät die Rechenschaftsbücher eingesehen habe.⁶ Es war dies eine volkstümliche Redensart, welche die äsopische Fabel in ihrer Art auslegte:⁷ die Tafeln seien durcheinander geraten, so daß Zeus die Strafe bald später, bald früher erteile. Die neue Komödie steht ebenso kritisch der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber wie Euripides.

Schließlich verneint der Mensch seine Verantwortlichkeit und wälzt sie auf die Götter: τὸ δ' ἀτυχεῖν ἢ τὸ μὴ θεὸς δίδωσιν, οὐ τρόπου δ' ἐστ' ἁμαρτία,⁸ mit Verneinung des tiefen Heraklitwortes, ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (fr. 119 Diels).⁹ Andererseits läßt Menandros (fr. 550) einen guten Daimon den Menschen durchs Leben begleiten; an einen bösen Daimon dagegen soll man nicht glauben, der Gott ist gut in allem. Die Debatte bedient sich der Elemente, die schon die Sophistenzeit hervorgebracht hatte, sie entbehrt aber des schneidenden und bohrenden Charakters, den sie bei Euripides besaß, und begnügt sich schließlich mit einem *non liquet*. „Glaube an den Gott und verehere ihn, forsche aber nicht! Denn du wirst vom Nachforschen nicht mehr haben. Laß ab vom Kennenlernenwollen, ob er ist

¹ Ter., *Andria* v. 959 f.; die Worte des Menandros rekonstruiert nach Aristid. rh. I p. 592 Dindorf bei Kock fr. 190. Mehr, besonders aus den lateinischen Bearbeitungen, bei Greenough a. a. O. S. 171 ff.

² F. Marx, *Interpretationes latinae*, Index schol. Greifswald 1892–93; ders., *Plautus' Rudens*, Text und Kommentar, Abh. Akad. Leipzig XXXVIII: 5, 1928, S. 54 ff.; E. Fraenkel, *The Stars in the Prologue of Rudens*, *The Classical Quarterly* XXXVI, 1942, S. 10 ff.

³ Hes., *Erga* v. 122 ff. und 249 ff.

⁴ Stellensammlung bei L. Ruhl, *De mor-*

tuorum iudicio, RGKV. II: 2, 1903, S. 101 ff., wo die folgenden fehlen; Marx a. a. O. S. 57; vgl. Bd. I S. 775.

⁵ Aesp. fr. 546, ἀρχαιότερα τῆς διφθέρας λέγεις Διός.

⁶ Aesp. fr. 545, ὁ Ζεὺς κατεῖδε χρόνιος εἰς τὰς διφθέρας.

⁷ Fab. Aesop., 152 Halm; Babrios, 130.

⁸ Menandr. fr. 425.

⁹ Stellen gesammelt bei Marx a. a. O. p. VI f. bzw. vgl. Bd. I S. 775. Gewöhnlicher anders z. B. Menandr. fr. 594, ὁ μὴ φέρων δὲ κατὰ φύσιν τὰ πράγματα, τύχην προσηγόρευσε τὸν ἑαυτοῦ τρόπον; vgl. unten S. 192 u. S. 200 f.

oder nicht ist; verehere ihn immer als seiend und anwesend!“¹ Das ist die Antwort der Müdigkeit.

Ein individueller Gott wird nur erwähnt, wenn es sich um den Kult handelt, außer Zeus (Jupiter), dessen Name in derselben allgemeinen Bedeutung gebraucht wird. „Von den religiösen Bezeichnungen der höheren Mächte werden jetzt die unpersönlichen und unbestimmten bevorzugt (z. B. θεός, Ζεύς, τὸ δαιμόνιον), und der bunte Wechsel, in dem sich die Benennungen ablösen, beweist, daß nur die Erfahrung des störenden Eingreifens unberechenbarer Faktoren in das Bereich menschlicher Handlungen zugrunde liegt, daß man auf klare Vorstellung des Wesens dieser Mächte verzichtet.“² Das ist die Fortsetzung eines älteren Gebrauches,³ der seine Bedeutung für die Zukunft hatte. Den individuellen, oft unter sich uneinigen Göttern konnte das Weltregiment nicht zugeschrieben werden, man mußte sich auf eine Abstraktion, die göttliche Macht im allgemeinen, berufen. Es soll nicht übersehen werden, daß dies zum Monotheismus gedrängt und Vorarbeit für dessen Sieg geleistet hat. Wendland nennt treffend diese Erscheinung das Produkt einer Auflösung und Entleerung der Religion. Andererseits wird das Wort θεός prädikativ oft in einem abgeblaßten Sinne gebraucht, der von Menandros treffend so bezeichnet ist: τὸ κρατοῦν γὰρ πᾶν νομίζεται θεός (oben S. 181 A. 4). Dieser Sprachgebrauch war alt, ist aber in der neuen Komödie noch geläufiger geworden.⁴ Die Lampe, das Geld, die Erde, der Wein, die Eltern, die Unverschämtheit, der Wagemut, das Mitleid, die Vernunft, der rechte Augenblick, die Zeit, τὸ αὐτόματον⁵ – alles wird „Gott“ genannt, eine unleugbare Verflachung der Gottesvorstellung, τὸ κρατοῦν, das, was den Menschen bewegt und sein Geschick bestimmt, heißt θεός; der Plural θεοί ist selten und τὸ θεῖον scheint nicht vorzukommen, auch Zeus (Jupiter) begegnet recht selten, höchstens in der alten Redensart von seinem Rechenschaftsbuch. Weit überwiegend erscheint als Lenker der Geschehnisse Tyche, τοῦτ' ἔστι τὸ κυβερνῶν ἅπαντα καὶ στρέφον καὶ σῶζον. Wir werden darauf an seinem Ort (S. 190 ff.) zurückkommen.

Zuletzt ist zu erwähnen, daß die fremden Kulte gegeißelt werden und daß charakteristische Beispiele des Zaubers vorkommen. Den Typus des Deisidaimon hat Theophrast der Komödie entlehnt. Dem Charakter der Komödie entspricht es, daß sie solchen Exzessen abhold war und sie dem Spott preisgab. Die nicht wenigen hierauf bezüglichen Titel zeigen, wie stark der Aberglaube um sich gegriffen hatte.⁶

Die Geschichtsschreibung ist in diesem Rahmen wichtig, weil sie uns die Haltung zur Religion von gebildeten, aber nicht gerade philosophisch interessierten Männern kennen lehrt. Das meiste ist aber verloren oder nur in kleinen Resten übriggeblieben, die wenig belangreich sind. Von Timaios, der am Ende des 4. Jahrhunderts aus seiner Heimat fliehen mußte und fünfzig Jahre in Athen lebte, mit Schriftstellerei beschäftigt, können wir uns immerhin

¹ Philemon fr. 118.

² Wendland, Hell.-röm. Kultur S. 105.

³ Siehe Bd. I S. 700 f. und 717 (Herodot.).

⁴ Behandelt von Gunning a. a. O. S. 8 ff.

⁵ Menandr. fr. 291.

⁶ Gunning a. a. O. S. 91 ff. bzw. 82 f.; vgl. Bd. I S. 788 f. und unten S. 208 f.

eine Vorstellung bilden.¹ Er knüpft an Älteres an. „Die Götter wirken ständig und haben Anspruch auf die Verehrung der Menschen; wird das Opfer vernachlässigt, so folgt die Strafe auf dem Fuße; wird eine heilige Stätte geschändet, so folgt Pest und Mißwachs, bis die Götter wieder versöhnt sind“, sagt Laqueur, der in Timaios einen altgläubigen Mann sieht.² Wenn er als für ihn bezeichnend hinzufügt, „daß in einer Zeit, wo der blinde Zufall als der Meister des Lebens hingestellt worden ist, er demgegenüber die Realität der Götter betont, die es nicht zulassen, daß der Mensch sich über sich selbst erhebt“, so muß daran erinnert werden, daß, was ihn am tiefsten bewegte, derselbe alteingewurzelte Glaube war, der zuweilen auch bei seinem Gegner Polybios hervortritt, der Glaube nämlich an die gerechte Vergeltung. Dieser Glaube ist bei ihm so stark, daß er sich kaum genug tun kann, merkwürdige Beispiele herauszufinden. Als die Karthager nach einem Siege die Gefangenen opferten und verbrannten, brach Feuer in ihrem Lager aus, so daß viele von ihnen in den Flammen umkamen. Dazu bemerkt er, daß die Strafe ihrer Grausamkeit auf dem Fuß folgte, indem ihre Unfrommheit ihnen die gleiche Strafe zuzog.³ Die Strafe ist so sehr die Hauptsache, daß hier nicht einmal gesagt wird, wer sie sandte. Der Rächer ist sonst das Göttliche. Von dem Morde des Ophellas durch Agathokles heißt es: *φανερῶς ἐπεσημήνατο τὸ δαιμόνιον ὥς διὰ τὴν ἐς τοῦτον παρανομίαν τῶν ὕστερον αὐτῷ γεγεννημένων τὸ θεῖον ἐπιστήσαι*. Auch hier bemerkt Timaios nach seiner Gewohnheit ein merkwürdiges Zusammentreffen: im selben Monat und am selben Tage, da der Tyrann den Ophellas ermordete und seine Heeresmacht übernahm, verlor er seine Söhne und sein Heer.⁴ Bei der großen Katastrophe der Karthager vor Syrakus im J. 396 dankte das Volk den Göttern und erklärte, daß die Barbaren wegen ihrer Tempelschänderei die Strafe der Gottheit (*παρὰ τοῦ δαιμονίου*) getroffen hätte.⁵ In der Rede, in der Nikolaos zur Schonung der athenischen Gefangenen rät, sagt er, daß die rechte Vergeltung das athenische Volk wegen seiner Unvernunft getroffen habe, vorerst von den Göttern, dann von denen, denen es Unrecht getan hätte. Es sei gut, daß das Göttliche diejenigen, die einen ungerechten Krieg anfangen und ihre Macht nicht in menschlichem Maße halten könnten, in unerwartetes Unglück stürze.⁶ Des weiteren mahnt er die Syrakusaner, der Tyche zu huldigen und nichts, was das Menschenmaß übersteige, zu tun, wohl wissend, daß die Überheblichen bei den Göttern und Menschen verhaßt wären. Denn niemand sei so klug, daß er mehr als die Tyche vermöge, deren Natur es sei, sich über das Unglück der Menschen zu freuen, und die jähen Umschlag des Glückes veranlasse. Die Unstimmigkeit zwischen der Berufung auf die Götter im Anfang und der späteren auf die Tyche ist offenbar und wird von Laqueur so erklärt, daß

¹ Die große Schwierigkeit in seiner Bewertung ist, daß er uns nur durch Mittelsmänner, besonders Diodor, bekannt ist, so daß es immer etwas unsicher bleibt, was ihm wirklich angehört; siehe zuletzt den großen Artikel Laqueurs in PW.

² Laqueur in PW. 2. R., VI S. 1191. Als ein für seine Art bezeichnendes Stück

sei die Schilderung der Schlacht am Krimisos im J. 340, Diodor XVI 77 ff., erwähnt, analysiert von Laqueur a. a. O. S. 1159 f.

³ Diod. XX 65, αὐτῆς τῆς ἀσβεστῆς ἰσθμὸν τὴν τιμωρίαν πορισσάμενης.

⁴ Ebd. XX 70.

⁵ Ebd. XIV 74.

⁶ Ebd. XII 21.

Diodor jene dem Timaios, diese dem rationell eingestellten Ephoros entlehnt habe.

Timaios ist nicht gläubig oder fromm in dem alten, schlichten Sinne. Er beruft sich nicht auf die Stadtgötter, die die Stadt schützen, sondern auf „das Göttliche“ (oben S. 188), diese Abstraktion der göttlichen Macht, die der schwindende Glaube an die individuellen Götter hervorgerufen hatte und die mit der Vorstellung von der Hybris und Nemesis zusammengeht, für welche er besonderes Interesse zeigt. Er liebt das Wunderbare, und sein Glaube an die vergeltende Gerechtigkeit hat einen Stich ins Abergläubische. Bei ihrer siegreichen Invasion in Sizilien im J. 406 hatten die Karthager eine sehr große Statue des Apollon aus Gela geraubt und nach Tyros gesandt. Als Alexander Tyros belagerte, beschimpften die Tyrier die Statue als Helfer des Feindes. Nachdem Alexander die Stadt an demselben Tage und zur selben Stunde, wo die Karthager die Statue geraubt hatten, eingenommen hatte, wurde sie von den Griechen mit großen Opfern und einer Prozession gefeiert als Urheber der Einnahme der Stadt.¹ Ebenso liebt Timaios wunderbare Vorzeichen. Als Timoleon im Begriff war, nach Sizilien zu fahren, meldeten die Priesterinnen der Kore, daß sie die Göttin sich zur Abfahrt hätten rüsten sehen und daß sie gesagt habe, sie würde mit Timoleon nach Sizilien segeln. Als dieser in Delphi dem Gott opferte, fiel im Orakelhaus eine Tänie mit Kränzen und Nikefiguren auf seinen Kopf nieder, so daß er vom Gott selbst bekränzt seine Mission anzutreten schien.²

Aus dem Schiffbruch der hellenistischen Geschichtsschreibung ist nur das Werk des Polybios,³ wenigstens teilweise, gerettet worden. Er ist nach Thukydides der größte griechische Geschichtsschreiber, ein aufgeklärter Mann mit großer staatsmännischer Erfahrung und weitem Gesichtskreis, durch den Umgang mit den vornehmsten Römern geschult, aber ohne philosophisches Interesse. Sein Hauptanliegen, auf das er wiederholt in etwas schulmeisterlichem Ton hinweist, war, die Ursachen und Zusammenhänge im historischen Geschehen bloßzulegen, d. h. es rationell aufzufassen und zu erklären; für das Eingreifen der Götter gibt es keinen Platz bei ihm. Ab und zu fällt er aber in geläufige Redewendungen, z. B. wenn er zu einem siegreichen Kampfe der Römer mit den Karthagern bemerkt (XI 24, 8), diese wären aus dem Lager vertrieben worden, wenn nicht irgendein Gott ihnen geholfen hätte; es habe nämlich so heftig zu regnen begonnen, daß auch die Römer nur mit Mühe zu ihrem Lager hätten zurückkehren können. Das ist aber nicht mehr als eine Redewendung. Von einer den Griechen seit alters lieben Vorstellung kann auch Polybios nicht lassen, nämlich von der vergeltenden Gerechtigkeit, und in solchem Zusammenhange legt ihm alte sprachliche Gewohnheit oder moralische Entrüstung die Beziehung auf die Götter oder das Göttliche auf die Zunge. So sagt er (I 84) von den aufständischen Söldnern der Karthager, daß das Göttliche (τὸ δαιμόνιον) ihnen die richtige Vergeltung für ihre Unfrommheit (ἀσέβεια) und ihren Frevel (παρανομία) heimgezahlt habe. Besonders interessant ist die schon (S. 181)

¹ Diod. XIII 108 mit Berufung auf Timaios.

² Plut., Timol. 8, dem Timaios zugrunde

liegt; nur das erste erwähnt bei Diodor XVI 66.

³ Literatur siehe unten S. 194 A. 1.

zitierte Stelle, wo er von der Gotteslästerung des Dikaiarchos spricht und findet, daß die gerechte Strafe ihn sowohl von den Göttern wie von den Menschen getroffen habe; denn, fährt er fort, da er sein Leben gegen die Natur geführt hatte, traf ihn auch ein Geschick gegen die Natur.¹ Was in dem ersten Satze den Göttern und Menschen zugeschrieben ist, wird im folgenden als εἰμαρμένη bezeichnet. Polybios' moralische Entrüstung gibt ihm Redewendungen ein, die mit solchen des Timaios übereinstimmen, aber ohne dessen Ausschweifungen ins Wunderbare; sie sind nicht buchstäblich zu nehmen. Eine viel größere Rolle spielt bei ihm Tyche, über die seine Äußerungen jedoch etwas schillernd sind, ein Problem, das unten (S. 193 ff.) zur Sprache kommen wird.

2. Tyche und Daimon

a) Tyche. In der chaotischen griechischen Götterwelt konnte die Lenkung des Geschicks nicht den einzelnen Göttern zugetraut werden, sondern man berief sich auf die Kollektivität, οἱ θεοί, und bald noch häufiger auf das Abstraktum, τὸ θεῖον oder τὸ δαιμόνιον. Wenn der höchste Gott Zeus dafür eintritt, bedeutet er nichts anderes, er ist nicht mehr der persönliche Gott des Kultes. Diese Redeweise war mit der Vorstellung vom Niederschlagen der Überheblichkeit, von Hybris und Nemesis (Bd. I S. 696 ff.) verbunden, welche das fünfte Jahrhundert beherrschte. Sie kam ins Wanken in der Sophistenzeit, die ihre Angriffe gegen die Gerechtigkeit des göttlichen Regiments richtete und freie Bahn für die überlegene Persönlichkeit forderte. Man konnte sich jedoch dem Wechsel der Geschicke nicht verschließen, und so trat ein alter Begriff neben und für die Götter ein, die τύχη.²

Τύχη ist ein Wort der geläufigen Sprache, das wie alle Begriffe personifiziert werden konnte, wie es einige Male in älterer Zeit geschehen ist; es wurde aber weiterhin gern appellativisch gebraucht und verlor nie seinen Zusammenhang mit dem zugehörigen Zeitwort (τυγχάνειν). Es ist eine *vox media*, die sowohl Glück wie Unglück bezeichnen kann und daher geeignet war, gerade den Wechsel des Glücks zu bezeichnen. Tyche bedeutet das, was sich ereignet, den Gang, den Wechsel der Ereignisse, d. h. das Geschick. So wird es bei den Tragikern verwendet, bei denen es oft heißt, daß die Götter die Tyche senden.³ Bei Thukydides bedeutet Tyche das Unberechenbare.⁴ Es lag sehr nahe, eine solche Macht selbst als göttlich anzu-

¹ Polyb. XVIII 37, παρὰ φύσιν γὰρ ἐνστη-
σάμενος τὸν αὐτοῦ βίον εἰκότως παρὰ φύσιν
καὶ τῆς εἰμαρμένης ἔτυχε; er wurde unter
Martern hingerichtet.

² Guter Übersichtsartikel in RL. von
L. Ruhl, wo die ältere Literatur verzeich-
net ist, u. Deubner, RL. III, S. 2142 ff.
Großer Artikel in PW. von Herzog-
Hauser. Kürzer Rohde, Gr. Roman S.
276 ff., Wendland, Hell.-röm. Kultur
S. 104 f.; K. Lehrs, Dämon und Tyche,
Populäre Aufsätze², 1875, S. 175 ff.; Kern,

Rel. d. Gr. III S. 74 ff.; Wilamowitz,
G. d. H. II S. 298 ff. O. Jakobsson,
Daimon och Agathos Daimon, Diss. Lund
1925 (schwedisch) behandelt auch Tyche.
Kein schlechter Rat ist es, Kap. 6 und 7
im ersten Buch von Stobaios' Eklogai
durchzulesen.

³ H. Meuss, Tyche bei den attischen
Tragikern, Programm, Hirschberg 1899;
vgl. die Andeutungen Bd. I S. 713 und 732.

⁴ W. Müri, Museum Helveticum IV,
1947, S. 253 ff.

sprechen, so daß es eigentlich überrascht, wenn dies kaum getan wird. Bei Euripides aber tritt das Problem in Erscheinung: ἡ τὴν τύχην μὲν δαίμων ἡγεῖσθαι χρεών, τὰ δαιμόνων δὲ τῆς τύχης ἐλάσσονα.¹ Bezeichnend ist, daß der volkstümlich fromme Xenophon nur zweimal die Tyche erwähnt (Bd. I S. 745). Der Weg zur Annäherung der Tyche an die religiöse Sphäre ging über die fortschreitende Schwächung des Glaubens an das Wirken der Götter, die seit dem Ende des 5. Jahrhunderts einsetzte. Die Redner des 4. Jahrhunderts, die oft die Macht der Tyche erwähnen, stellen sie zuweilen neben das Wohlwollen der Götter, den Daimon, das Daimonion.² Die immer häufiger werdende Berufung auf die Tyche ist ein Zeichen der Entgöttlichung der Welt.

Dann kamen Alexander der Große und seine Generale und all die Griechen, die sich über den Osten ergossen. Nie geahnte und kaum vorstellbare Möglichkeiten öffneten sich dem Starken und Rücksichtslosen. Das Gefühl für Überhebung schwand gänzlich; Menschen wurden den Göttern angeglichen, der Herrscherkult, dessen Anfänge in die Sophistenzeit hinaufreichen, wurde zur Institution. Einigen stand das Glück bis zum Lebensende bei, andere wurden von dem jähen Wechsel des Schicksals betroffen. Wie in der vom Epos besungenen Heldenzeit entstand ein Fatalismus, der die Menschen durchs Leben trug. Das homerische Wort μοῖρα war altmodisch,³ mythologisiert und dazu unpassend geworden, denn an ihm haftete die Nebenbedeutung von gebührendem Anteil (Bd. I S. 339), und von dem Gebührenden war in dieser Zeit der unbegrenzten Möglichkeiten keine Rede mehr.⁴ Da bot sich das Wort τύχη an, das ohne Nebenbedeutung den Gang der Ereignisse, den Wechsel der Geschicke bezeichnete und nicht einmal auf ein Walten höherer Mächte hinzudeuten brauchte.

Von dem Gefühl, daß eine höhere Macht hinter den Geschicken stehe, konnten die Menschen aber auf die Dauer nicht loskommen, und dieses Verhaftetsein färbte allmählich auf die Tyche ab. Die allgemeine Popularität, welche sie in hellenistischer Zeit genoß, beruhte auf der Säkularisierung des Lebens. In religiöser Hinsicht ist ihre Bedeutung durchaus negativ, bezeichnend dafür, wie weit man von wirklichem Gottesglauben und Gottvertrauen abgekommen war. An sich schwebte Tyche sozusagen im leeren Raum, aber das Wenige, was von älteren Anschauungen über die Schicksalslenkung noch übrig war, haftete sich an sie, selten die Vorstellung vom Neide der Götter,⁵ öfter die von der gerechten Vergeltung (S. 88), ein

¹ Eur., Cyclops v. 606 f.

² H. Meuss, Die Vorstellungen von Gotttheit und Schicksal bei den attischen Rednern, Jahrb. f. class. Phil. XXXV, 1889, S. 468 ff., eine nützliche Arbeit, die aber die Rücksichten, die die öffentliche Stellung dem Redner auferlegte, zu wenig in Betracht zieht; diese bewirkten die vielen altfrommen Wendungen, die häufigen Berufungen auf θεός, θεοί, τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον; die zahlreichen Beziehungen auf die Tyche sind mehr zeitbedingt.

³ Es fehlt bei den Rednern außer Isokr. XIX 29, πρὸ μοίρας τελευτήσαντα und Ly-

sias, Epitaph. 78, unten S. 201, Meuss a. a. O. S. 468.

⁴ Ein ὑπὲρ τύχην ist unmöglich; was dem ὑπὲρ μόρον am nächsten kommt, ist bezeichnenderweise παρὰ φύσιν bei Polybios, S. 190 A. 1.

⁵ Polyb. XXXIX 19, Hultsch. Als Philipp von Makedonien gleichzeitig drei Glücksfälle gemeldet wurden, ein Wagensieg in Olympia, ein Sieg über die Dardaner und die Geburt eines Sohnes, des Alexander, soll er gesagt haben: „ὦ δαίμων, μέτριόν τι τούτοις ἀντίθεος ἐλάττωμα“; εἰδὼς ὅτι τοῖς μεγάλαις εὐτυχήμασι φθονεῖν πέφουκε

Gedanke, der zu tief im Volke verankert war, um gänzlich zu schwinden. So wurde auch die Tyche mit einem Widerschein der Religion umgeben, man errichtete ihr sogar Tempel und Statuen. Dies kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie ein Wechselbalg war, dem Mangel an wirklicher Religion entsprungen.

Um zu erfahren, was die Menschen von der Tyche dachten, muß man sich in erster Linie an die neue Komödie wenden, die ein Spiegelbild des bürgerlichen Lebens im Anfang der hellenistischen Zeit gibt. Obgleich sie nur in Bruchstücken auf uns gekommen ist, fließen die Zeugnisse so reichlich, daß man einen überwältigenden Eindruck davon bekommt, wie die Gedanken der damaligen Menschen um die Tyche kreisten.¹ Hier braucht man nicht die lateinischen Bearbeitungen heranzuziehen, was auch bedenklich wäre, da Fortuna nicht ganz dasselbe wie Tyche ist. Aus der Fülle der Zeugnisse können nur einige wenige ausgewählt werden.²

Immer wieder wird der Wechsel, die Launenhaftigkeit und Unberechenbarkeit der Tyche betont; sie gibt drei böse Dinge für ein gutes,³ sie ist blind und unselig,⁴ sie ist ungezogen, ungerecht und sinnlos, man darf ihr nicht trauen, sie wechselt von Tag zu Tag, macht den Reichen arm, Vorausberechnung und guter Rat helfen nicht gegen sie. Sehr bezeichnend für die Macht der Tyche, auch darin, daß sie der göttlichen Macht angenähert wird, ist ein Fragment des Menandros:⁵ „Hört auf, über Vernunft zu reden! Denn nicht die Vernunft der Menschen ist etwas, sondern die der Tyche. Mag diese ein göttlicher Hauch (πνεῦμα) oder Vernunft sein, sie ist es, die alles lenkt, umkehrt und bewahrt; menschliche Vorausberechnung ist Rauch und leere Rede.“ Daran schließt sich die philosophische Mahnung, daß der weise Mann die Schläge der Tyche mit Anstand männlich und tapfer ertragen soll; die Lebenskunst (τέχνη) mag helfen, und der Charakter (τὸ πρός) des Menschen wird nicht aus dem Spiel gelassen. „Unklugheit ist ein Unglück, das die Menschen selbst wählen; warum gibst du der Tyche die Schuld, wenn du dir selbst Unrecht tust?“⁶ „Wer nicht gemäß der Natur die Geschehnisse tragen kann, nennt seinen eigenen Charakter Tyche.“⁷ Darin spürt man den Einfluß der Philosophie, er reicht aber nicht weit. „Das Elendeste ist, wenn ein gerechter Charakter auf der Schwelle des Alters von einer ungerechten Tyche getroffen wird.“⁸

Selbst das Wort τύχη war nicht klar genug, um die Überzeugung auszudrücken, daß die Geschehnisse von außen her, von selbst und ohne ersichtlichen Grund über den Menschen herfallen. So wählte man das Wort τὸ αὐτόματον,

ἡ Τύχη wird hinzugefügt, Plut., Cons. ad Apoll. p. 105 A. Dies ist dieselbe Anschauung wie in der Geschichte von Polykrates' Ring (Bd. I S. 697 f.). Die Anekdote ist leider wie alle solchen geschichtlich unsicher. Später Hesych s. v. Ἀγαθὴ Τύχη ἡ Νέμεσις καὶ ἡ Θέμις; Dio Chrys. LXIV 8.

¹ Sehr bezeichnend, Plinius, NH. II 22.

² Stellensammlungen bei Rohde, Gr. Roman S. 280 A. 1; RL. s. v. S. 1320 ff.; vollständig bei H. Jacobi, Index comicae dictionis in Meinekes Sammlung der Fragmente, Bd. V: 2, S. 1081 ff.; am be-

quemsten bei Gunning, a. oben S. 183 A. 2 a. O. S. 41 ff., wo die Fragmente in den Anmerkungen abgedruckt werden. W. Nestle, Griechische Geistesgeschichte, 1944, S. 441 ff.

³ Diphilos fr. 107.

⁴ Menandr. fr. 417; über die Textgestaltung Wilamowitz, G. d. H., S. 299 A. 1.

⁵ Menandr. fr. 482; vgl. Wilamowitz, G. d. H., II S. 299 A. 1.

⁶ Ders., fr. 618.

⁷ Ders., fr. 594.

⁸ Ders., fr. 671.

dessen Begriff Aristoteles eine eingehende Untersuchung gewidmet hat.¹ Philemon sagt: „Die Tyche ist uns kein Gott, sondern τὸ αὐτόματον, das einen jeden, wie es kommt, befällt, wird Tyche genannt.“² Neben diesem Worte, das noch an einigen Stellen vorkommt, erscheint τὰ προσπίπτοντα, sehr charakteristisch bei Menandros: τὰ προσπεσόντα προσδοκᾶν ἅπαντα δεῖ ἄνθρωπον ὄντα· παραμένειν γὰρ οὐδὲ ἐν,³ ferner καιρός oder χρόνος. Timoleon schrieb das Gelingen seiner Unternehmungen der Tyche zu, er errichtete neben seinem Hause ein Heiligtum der Automatia, wo er Opfer darbrachte, und weihte sein Haus dem Agathos Daimon.⁴ Er vertraute seinem Glück wie Caesar und viele andere große Persönlichkeiten und er war darin ein Vorläufer der Männer der hellenistischen Zeit, die nach diesem Grundsatz handelten, ohne ihn mit Worten zu bezeugen.

Die Philosophie⁵ hatte wenig übrig für den Zufall, der sich in der Berufung auf Tyche ausdrückt, am wenigsten die Stoa, nach der alles gemäß der Heimarmene geschieht, ἔστι δ' εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρουμένη;⁶ allen Philosophenschulen war es vielmehr darum zu tun, die Nichtigkeit der äußeren Geschehnisse im Vergleich zu der inneren Seelenruhe zu erweisen; sie wollten den Menschen über die Tyche erheben. Die Kyniker, die sich an das gemeine Volk wendeten, mußten mit ihr rechnen und bekämpften den Glauben an sie. Aber die Männer des praktischen Lebens, vor allem diejenigen, die die umwälzenden Ereignisse der hellenistischen Zeit darstellten, mußten über diese Lieblingsidee einer Zeit nachdenken, welche der Gang der Geschehnisse so eindringlich vor die Augen führte.

Demetrios aus Phaleron schrieb eine Abhandlung über die Tyche, zu der der jähe Wechsel der Geschicke, den er selbst erlebt hatte, und seine peripatetischen Neigungen ihn veranlaßten, das Material, welches die Erfahrung brachte, zu sammeln und zu verarbeiten.⁷ Er fragt, ob jemand vor fünfzig Jahren hätte glauben können, daß das mächtige Perserreich von den damals fast unbekannten Makedonen gestürzt werden würde, und schildert darauf die Tyche mit scharfen Worten, sie, die auf unser Leben keine Rücksicht nimmt, die gegen unsre Berechnung alles umkehrt und ihre Macht im Unerwarteten zeigt. Er hat nicht nur den Plutos, sondern auch die Tyche, die ihn geleitet, blind genannt.⁸

Dieses Fragment ist uns von Polybios überliefert, der besonders von dem Eintreffen des darin prophezeiten Sturzes der makedonischen Macht ergriffen war. In seiner geschichtlichen Darstellung operiert er viel mit der Tyche, während er sich selten auf Gott oder das Göttliche beruft (oben S. 189 f.); seine Aussagen über die Tyche sind aber noch widerspruchsvoller

¹ Aristot., Phys. akroam. p. 195 b ff. Kap. 4–6, αὐτοματία ist der umfassendere Begriff, unter den alles fällt, was geschieht, ohne beabsichtigt zu sein; τύχη bezieht sich nur auf das Menschliche.

² Philemon fr. 137; vgl. Menandros fr. 275, „τὸ αὐτόματον, das uns verborgen ist, hilft dazu“.

³ Menandr., fr. 51, vgl. fr. 771.

⁴ Plut., Timol. 36, hier ἱερῶ δαίμονι, vgl. aber de se ipsum laud. p. 542 E.

¹³ H. d. A. V 2, 2

⁵ Über die philosophische Bedeutung der Tyche vgl. O. Immisch, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1919: 7, S. 77 ff.

⁶ Chrysippos, Poseidonios u. a. bei Diog. La. VII 149; v. Arnim, Stoic. vet. fragm. II 915.

⁷ Polyb. XXIX 21 = Diod. XXXI 10; FGrHist. 228, 39.

⁸ Diog. La. V 82; FGrHist. II, Kommentar S. 652.

als die der Komödie. Man hat angenommen, daß seine Anschauung von der Tyche unter dem Einfluß der Philosophie, besonders des Panaitios, und der tieferen Einsicht in die Politik, die ihm durch den Verkehr mit seinen römischen Freunden vergönnt wurde, eine Entwicklung von den im Volk geläufigen, unausgeglichenen Auffassungen zu einer geläuterten durchgemacht habe, wo die Tyche durch rationelle Ursachen ersetzt wurde. Diese Annahme hängt aber mit der schwierigen und viel diskutierten Frage der Überarbeitungen zusammen, denen Polybios sein Werk unterzogen hat,¹ und kann hier beiseite gelassen werden, da es uns nicht so sehr um die geistige Entwicklung des Polybios als um die zu seiner Zeit geläufigen Anschauungen, die auf ihn einwirkten, zu tun ist. Das Wort hatte, wie schon bemerkt, verschiedene Bedeutungsnuancen; es ist nicht richtig, immer nur die Zufälligkeit herauszuhören, es kann auch angeben, wie es nun einmal geschehen ist, also den Gang der Ereignisse, und diese Bedeutung lag dem geschichtlich denkenden Polybios näher als jene.

Als er von den Erfolgen der Achäer, die ihm besonders am Herzen liegen, spricht, polemisiert er gegen den Glauben, daß der Zufall sie bewirkt habe: offenbar, sagt er, gebührt es sich nicht, von der Tyche zu sprechen – es wäre Schwatz –, sondern vielmehr einen Grund zu suchen, und von den Erfolgen der Römer heißt es, daß sie nicht, wie einige meinen, durch Zufall oder von selbst, sondern mit sehr gutem Grunde ihnen zufielen, da die Römer sich daraufhin geübt hatten.² An der Stelle, wo er in der Ankündigung seines Themas (I 4) sagt, daß, wie die Tyche fast allen Weltereignissen die Richtung nach einem Punkt hin gegeben und alle genötigt habe, sich nach einem Ziel (σκοπός) zu bewegen, so auch die Geschichtsdarstellung die Leser den Gang überblicken lassen solle, den die Tyche eingeschlagen habe, um alle Ereignisse zur Vollendung zu bringen, hat man die Tyche als Zufall angesprochen. Sie ist aber vielmehr der Gang der Ereignisse, wie, so betont Warde Fowler, aus dem Wort σκοπός und der gleich darauf folgenden Bemerkung ersichtlich ist, daß er zum Werk geschritten sei, da er gesehen habe, daß zwar manche die Einzelereignisse geschildert hätten, niemand aber einmal versucht habe, die großen und zusammenfassenden Linien des Ganges der Ereignisse darzustellen, warum und woher sie ihren Anfang nähmen und wie sie zu diesem Endergebnis führten. Das ist der Standpunkt des pragmatischen Geschichtsforschers, für den die Tyche den Gang der Ereignisse bedeutet, den er verstehen und erklären will. Nicht unpassend vergleicht Warde Fowler sie mit der φύσις, z. B.

¹ R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften, II: 2, 1882, S. 861 ff., der ihn als Stoiker erweisen will. R. v. Scala, Die Studien des Polybios und sein Werk I, 1890, S. 159 ff., mit reicher Sammlung der Beispiele; W. W. Fowler, Polybius' Conception of Τύχη, Class. Rev. XVII, 1903, S. 445 ff.; ders., Roman Ideas of Deity, 1914, S. 68 ff.; R. Laqueur, Polybios, 1913, S. 274 f. und sonst; P. Shorey, Τύχη in Polybios, Class. Phil. XVI, 1921, S. 280 ff., tempera-

mentvoll, besonders gegen v. Scala; Nestle, Griech. Religiosität III S. 115 ff. Über die Staatsverfassungen V. Pöschl, Römischer Staat und griechischer Staatsgedanke bei Cicero, Neue deutsche Forschungen, Abt. Klass. Philologie, 5, 1936, S. 47 ff.

² Polyb. II 38, 4 f. bzw. I 63, 9, οὐ τύχη οὐδ' αὐτομάτως, ἀλλὰ καὶ λίαν εὐκότως; vgl. X 5, 8; wer die Voraussetzungen nicht erfassen kann, schreibt die Ereignisse den Göttern und der Tyche zu; X 9, 2 über Scipio Africanus.

VI 9, 10, wo Polybios den Kreislauf der Staatsverfassungen φύσεως οἰκονομία nennt.

Dem Polybios ist durchaus gegenwärtig, daß die rationale Erkenntnis ihre Grenzen hat, und so schreibt er das, was ohne ersichtlichen Grund sich ereignet, der Tyche zu (II 7, 1). Es ist aber eine Notlösung: „Wo es für den Menschen unmöglich oder schwer ist, die Ursachen zu erkennen, da mag man immerhin in der Ratlosigkeit auf Gott oder Tyche zurückgreifen, z. B. bei anhaltendem Platzregen oder bei langer Dürre und Kälte usw. In solchen Fällen schließen wir uns mit Recht in unserer Ratlosigkeit der Menge an, suchen durch Gebete und Opfer Gott zu beschwichtigen und zu befragen, was wir reden oder tun müssen, damit es besser werde und die Übel ein Ende nehmen“ (XXXVII 9 Hultsch). Hier redet der praktische Staatsmann, dem die Religion ein Mittel ist das Volk zu besänftigen; die göttliche Macht schwebt aber im Hintergrund, und wir haben gesehen, daß Polybios sich gegebenenfalls auf sie beruft.

Für unseren Zweck interessanter ist, daß die populären Anschauungen von der Tyche eine so zwingende Macht auch über Polybios ausgeübt haben, daß er manchmal in ihrem Sinne redet. Die Tyche ist jäh und unsicher (XXX 10, 1), sie ist hinterlistig und gerissen (τεχνική, XXXIX 11, 8), sie ist unentfliehbar und unberechenbar (VIII 22, 10), es ist ihr eigen, menschliche Pläne in ihr Gegenteil zu verkehren (XXXVII 5, 2), sie bewirkt große Veränderungen, mit den Menschen wie mit kleinen Kindern spielend (XV 6, 8). Als er erzählt, wie die wieder siegreichen Söldner der Karthager ihren gekreuzigten Führer herabnehmen und an seiner Statt den karthagischen Feldherrn ans Kreuz schlagen, meint er, daß die Tyche gleichsam geflissentlich in unmittelbarer Aufeinanderfolge dem einen und darauf dem anderen die Gelegenheit, sich maßlos an dem Feind zu rächen, gegeben habe.

Noch mehr, die Tyche ist neidisch, wie es früher die Götter waren, und läßt den Menschen ihre Macht besonders nach der Seite fühlen, wo er als besonders glücklich gilt (XXXIX 8, 2). Sie übernimmt das Strafamt. „Wie die Tyche zu rechter Zeit an ihm (Philipp V.) die Rache wegen seiner Gottlosigkeit und Freveltaten nehmen wollte, die er in seinem Leben begangen hatte, so ließ sie jetzt die Erinyen und Strafgeister (ποιναί) und Rachegeister (προστροπαῖοι) der durch ihn unglücklich Gewordenen kommen“ (XXIII, 10, 2). Die Entrüstung legt dem Polybios hier die alte religiöse Sprache in den Mund. Schon oben (S. 189f.) wurde auf diese seine Neigung hingewiesen. Was er über die Tyche sagt, ist bedeutsam, weil es lehrt, wie ein Mann, der über den Gang der Geschichte tief nachgedacht hat, immer wieder dem Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens nachgibt und auch alten, halb verblichenen Vorstellungen der Tyche anhängt. Es zeigt erst recht, welche ungeheure Macht der Tycheglaube über die Menschen der hellenistischen Zeit ausübte.

Selbstverständlich war, daß Tyche perzonifiziert und bildlich dargestellt wurde, Statuen, Tempel und Kulte erhielt, gerade wie die ἄλβοδότειρα Εἰρήνη, κουροτρόφος θεά,¹ der die Athener nach dem Frieden im J. 374 einen

¹ Eur., Bacch. v. 419.

Kult einrichteten,¹ die Demokratia (Bd. I S. 694 A. 4), oder die Homonoia, welche die griechischen Staaten in den zerrütteten Verhältnissen der hellenistischen Zeit sehr nötig hatten,² u. a. Im Anfang des vierten Jahrhunderts, als die Kunst das Gefühl für religiöse Hoheit und Schlichtheit verlor und die Künstler in der Darstellung einer Gottheit nur eine Gelegenheit sahen, die Ausdrucksmittel ihrer Kunst zur Schau zu stellen (vgl. Bd. I S. 766 f.), wurden bildnerische Gestaltungen von Personifikationen häufig. Zur Eirene füge ich ein Beispiel aus demselben Künstlerkreise hinzu: in einem Tempel der Aphrodite Praxis in Megara sah man Statuen der Peitho und der Paregoros von Praxiteles, des Eros, Himeros und Pothos von Skopas.³ Dieser Zeit gehören auch der älteste Kult und das älteste Bildnis der Tyche an – denn auf das frühere Bild in Pharai⁴ ist kein Verlaß –, der Tempel in Theben mit ihrer Statue, die das Plutoskind trug, ein Werk des Xenophon,⁵ eines Altersgenossen des Kephisodotos. Schon dem Pausanias fiel die Ähnlichkeit des Motivs mit dem der Eirene des Kephisodotos auf; es war jener Zeit lieb bei ihrem Gefühl für menschliche Innigkeit und ihrer Sehnsucht nach Frieden und Wohlstand.⁶ Zwischen dieser Tyche und der Eirene besteht wahrlich kein großer Unterschied; beide tragen das Plutoskind, welches dasselbe bedeutet wie das Füllhorn, das später das gewöhnliche Attribut der Tyche wurde. Das ist kaum Religion, eher Symbolismus oder Allegorie, von der offiziellen Religion als Ersatz aufgenommen, als der Glaube an die realen alten Götter im Schwinden begriffen war. Auch in Megalopolis gab es einen Tempel sowie eine Statue der Tyche, die beide jünger als die Gründung der Stadt im J. 371 sein müssen.⁷ Die Hermionenser sagten selbst, daß der Tempel der Tyche der jüngste bei ihnen wäre.⁸ Auf der Stele des Phylarchos, die Hiller v. Gaertringen ins J. 361 ansetzt, steht im Giebel über der Urkunde die Tyche, am Steuerruder kenntlich, das später ihr geläufiges Attribut ist, sie als Lenkerin des Schicksals bezeichnend; sie schmückt ein Tropaion.⁹ Etwas später, in den dreißiger Jahren, nehmen Personifikationen in den durch die Hautgelderrechnungen bekannten Opfern des athenischen Staates einen auffallend großen Raum ein, Demokratia, Eirene, Agathe Tyche, so daß man versucht ist, hierin eine zeitgemäße Neuerung des Lykurgos zu sehen.

Dies sind die Anfänge. In hellenistischer Zeit, als Tyche die allgemeinen Vorstellungen beherrschte, verbreitete ihr Kult sich außerordentlich. Es ist aber wohl zu beachten, daß sie in der neuen Komödie nicht als Kultgöttin, ja nicht einmal personifiziert erscheint. Auch ihre Hausaltäre sind

¹ Isokr. XV 109 f.; Corn. Nep., Tim. 2; darauf bezieht man die Statue der Eirene mit dem Plutoskind von Kephisodotos.

² Zum Beispiel Artemidoros von Perge, oben S. 179; siehe den Artikel in PW.

³ Paus. I 43, 6.

⁴ Paus. IV 30, 3.

⁵ Ebd. IX 16, 1 f.

⁶ Vgl. das Plutoskind auf den Bd. I S. 295 besprochenen eleusinischen Vasen.

⁷ Paus. VIII 30, 7; das Alter der übrigen von Pausanias erwähnten Tycheheiligtümer ist ungewiß.

⁸ Ebd. II 35, 3.

⁹ Ath. Mitt. XXXVI, 1911, S. 349 ff.

mit Abb. Die Annahme Furtwänglers, Sammlung Sabouroff, 1883–87, Text zu Taf. XXV (vgl. V. K. Müller, Der Polos, Diss. Berlin 1915, S. 98 f.), daß die Fortuna mit Polos und Steuerruder römisch sei und im Osten mit der griechisch-syrischen Tyche, die die Mauerkrone trägt, vermischt wurde, stimmt also nicht; vgl. dazu a. a. O. S. 358 f.

im Vergleich mit denen der anderen Götter wenig zahlreich.¹ Das zeigt, wie es mit dieser Göttin steht; sie mußte sich allmählich einen Platz in der Götterwelt erkämpfen, was dadurch befördert wurde, daß die Menschen sich von dem profanen Fatalismus wieder der Religion und dem Glauben an die Lenkung der Geschehnisse durch höhere Mächte zuwandten. Nun ging auch der neue Schicksalsbegriff, die Tyche, in die religiöse Sphäre über. Dieser Prozeß, dem der offizielle Kult von Personifikationen vorangegangen war, fing in hellenistischer Zeit an und dauerte die Kaiserzeit hindurch.²

Im Anfang des 4. Jahrhunderts stifteten die Städte Griechenlands Kulte der Tyche; wenigstens einige der Kulte, für deren Gründung die Zeit nicht angegeben wird, mögen der hellenistischen Zeit angehören. In Sikyon hatte Tyche sich auf der Akropolis angesiedelt und wurde ἀκραία genannt.³ Da Tyche anderen Göttern zugesellt wird, liegt es nahe anzunehmen, daß sie später hinzugekommen ist; in Sparta z. B. wurden Opfer, und zwar ein Ferkel, der Demeter, Despoina, Pluton und ihr dargebracht.⁴ Sehr oft tritt sie als Stadtgöttin auf; die Zeugnisse gehören aber durchaus der Kaiserzeit an,⁵ in der man so weit ging, daß sogar die Stadt Athen eine Τύχη τῆς πόλεως erhielt (unten S. 315) und die Kaiserin mit der Stadtttyche, z. B. in Gytheion (unten S. 369), identifiziert wurde. Es kann aber kein Zweifel sein, daß Tyche als Stadtgöttin schon in hellenistischer Zeit aufkam: gerade im Anfang dieser Epoche wurde durch Eutychides das berühmte Bild der Tyche von Antiocheia geschaffen. Zu bemerken ist ferner, daß auf den Inseln für den Namen der Stadt auch der des Volkes gebraucht wird: Τύχη Ἀμοργίων, Παρίων, neben Τύχη Μιτυλήνης, Θάσου, Μήλου, in Kleinasien und Syrien dagegen immer der Stadtname, bzw. Τύχη τῆς πόλεως. Von dort stammen die meisten Beispiele. Die Popularität der Tyche als Stadtgöttin ist dort sehr verständlich, waren doch die meisten Städte Neugründungen. Die Siedler hatten ihre griechischen Götter mitgenommen; keiner von ihnen war aber mit der neuen Stadt so verbunden, daß man von ihm besonders erwarten konnte, er werde seine schützende Hand über der Stadt halten wie Zeus Polieus oder Athena Polias über den alten Städten. Die Griechen in der Fremde empfanden ihre Griechengötter als allgemein griechisch, nicht als ihrer Stadt eigen. So kam ihnen die Glücksgöttin gelegen, der die Städte des Mutterlandes schon Kulte zu errichten begonnen hatten und die wie mit einem Menschen so mit einer Stadt verbunden werden konnte. Im Orient, wo die Stadtttyche besonders häufig begegnet, verschmolz sie mit dem semitischen Glücksgott Gad.⁶

¹ Unter den 18 aus Thera drei; in den milesischen Inschriften fehlt sie, S. 177 A. 4 u. 5; die S. 178 A. 1 zitierte Inschrift fängt an mit der Τύχη πατρίδος, der mehrere Göttinnen, zuletzt die a. a. O. angeführten, folgen.

² Verzeichnis der Kulte RL. V S. 1344ff. Nachträge: IG. V: 2, 98, 99, 100, Tegea, Bildnis; Tempel in den delischen Rechnungen erwähnt; IG. XI: 4, 1273 mit Agathos Daimon; Inschrift auf der nördlichen Wand des Sarapeums, Inscr. de Délos, 2072, 2073; XII Suppl. 378, Thasos; SEG. VII 112, μεγάλη Τύχη Ῥώμης καὶ

Ἐφέσου, Gemme aus Emesa; 344, 346, 570, 571, Τύχη Δούρας; 345, μεγάλη Τύχη τῆς βαλανεῖου; 840 Gerasa; II 767, Τύχη Παλμύρων; 768, Τύχη Δούρας. Nock bemerkt richtig, daß die akklamatorischen Inschriften mit μεγάλη einen Kult nicht beweisen.

³ Paus. II 7, 5.

⁴ IG. V:1, 364 = LS. 57, Lesung unsicher.

⁵ Beispiele gesammelt von Dittenberger zu OGI. 585; zu ergänzen aus dem Verzeichnis in RL. und oben A. 2.

⁶ Siehe Cumonts Artikel in PW. Nock bemerkt, daß, wie Zeus in Dura mit Gad

Sehr oft und schon früh erscheint Tyche mit dem qualifizierenden Attribut ἀγαθή. Daß die Wörter ἀγαθή τύχη abwechselnd mit θεοί, mitunter nebeneinander, über Urkunden gesetzt wurden,¹ wird beigetragen haben, sie den Göttern zuzugesellen; selbstverständlich geschah das bezüglich der Tyche ohne Epitheton. Ein Heiligtum der Agathe Tyche in Athen mit Epistaten wird schon im J. 335/34 erwähnt,² und die Hautgelder von Opfern an sie werden in den folgenden Jahren wiederholt verrechnet;³ im ersten Jahrhundert v. Chr. findet sich ein Temenos der Agathe Tyche.⁴ Auch sonst tritt sie, und zwar recht früh, im Kulte auf.⁵ Ihr ist ein Altar in Troizen schon im 4. Jahrhundert geweiht,⁶ und einer der Altäre in Olympia, auf denen allmonatlich geopfert wurde, gehörte ihr.⁷ Sie erscheint im Verzeichnis der verkäuflichen Priestertümer zu Erythrai um 250 v. Chr. mit dem kleinen Betrag von 100 Drachmen⁸ und kehrt wieder in einem Bruchstück des etwas jüngeren Etats der Ausgaben für Opfertiere.⁹ Auch die Stadttyche trug, wenn auch seltener (Melos, Magnesia, Nikaia), dieses Epitheton. Sie tritt mit dem Agathos Daimon vereint auf (unten S. 204). Als in der Kaiserzeit Tyche Epitheta wie ἐπήκοος,¹⁰ φιλόανθρωπος¹¹ erhielt, scheint der Prozeß vollendet; sie war eine Gottheit wie die anderen geworden. Ohne Zweifel trug dazu bei, daß sie im Kulte so oft mit anderen Gottheiten verbunden wurde. Eine von diesen ist besonders wichtig, Isis. Sie begegnet in der merkwürdigen, von einem Traumdeuter gesetzten delischen Inschrift¹² sowie in der Inschrift eines ägyptischen Phrurarchen in Itanos auf Kreta.¹³ In Ägypten wurde im Jahre 159 n. Chr. ein Altar der Εἰσιδι μυριονόμωι θεῶι μεγίστηι ἀναγνωθείσῃ Τύχηι geweiht,¹⁴ in Rom sind beide Gottheiten zur θεᾷ ἐπήκοος Ἰσιτύχη verschmolzen.¹⁵ Schließlich wurde Tyche gar zu einer Panthea (vgl. unten S. 551).

Jeder Mensch hat sein Geschick, also seine Tyche, wie die Stadt ihre hat; man pflegt das Personaltyche zu nennen.¹⁶ Da aber Tyche allgemeine Schicksalsgöttin war, wurde sie auf ein Individuum nur bezogen, wo ein besonderer Anlaß dazu vorlag,¹⁷ d. h. im Kult, wenn es sich um einen Herrscher handelte, dem man Verehrung zollte. Schon aus der Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr.

identifiziert werde, so Isis die Tyche von Koptos heiße.

¹ In IG. I ist θεοί gewöhnlich, τύχη ἀγαθή ein paarmal in den Text eingeschoben und steht einmal über den Rechenschaften der Schatzmeister der Athena; siehe die Indices; später wird ἀγαθή τύχη gewöhnlich.

² IG. II² 333 c Z. 19 f.; Harpokration s. v. ἀγαθή τύχη.

³ IG. II² 1496 Z. 76 und 107 = SIG.³ 1029 Z. 13 und 43, ergänzt Z. 83 bzw. 148.

⁴ IG. II² 1035 Z. 44 und 48.

⁵ Die kecke Improvisation, die Agathe Tyche zur Tochter des Zeus Epiteleios Philios und der Philia machte (Bd. I S. 765, aus dem 4. Jahrhundert), ist hauptsächlich merkwürdig, weil sie zeigt, wie Götter als Symbole der eigenen Wünsche neugeschaffen wurden und wie eigentlich die Dedikanten hinter den Göttern stecken.

⁶ IG. IV 765.

⁷ Paus. V 15, 6.

⁸ SIG.³ 1014 Z. 88.

⁹ Österr. Jahresh. XIII, 1910, Beiblatt S. 35.

¹⁰ IG. V: 1, 242, Sparta; XII: 3, 448, Thera vgl. Weinreich, Θεοί ἐπήκοοι, Ath. Mitt. XXXVII, 1912, S. 1 ff.

¹¹ IG. IV 778, Troizen.

¹² Inscr. de Délos, 2072 = SIG.³ 1133, Ἰσιδι Τύχηι Πρωτογενεία.

¹³ OGI. 119, Δι Σωτήρι καὶ Τύχηι Πρωτογενέ(ι) αἰενᾶ(ι); Wilamowitz, G. d. H. II S. 306 A. 1. Auch der delische Traumdeuter war ein Kreter aus Polyrrenia.

¹⁴ SEG. VIII 657 = SBÄU. 7791.

¹⁵ IG. XIV 1006.

¹⁶ RL. V S. 1332.

¹⁷ Rätselhaft sind Τύχη Σ[ω]πάρχου und [Τ]οιχαγέτου in einer langen Reihe von Priestertümern in Sparta, IG. V: 1, 559.

stammt eine Weihung aus Mylasa Τύχη ἐπιφανεῖ βασιλέως,¹ in der das Epitheton ἐπιφανής auffällig ist; der Zeit nach muß die Inschrift den Perserkönig meinen, so daß vielleicht der iranische Hvareno dahinter zu suchen ist.² Griechisch dürfte es dagegen sein, wenn der Vertrag zwischen Smyrna und Magnesia unter den Eidgöttern zuletzt τὴν τοῦ βασιλέως Σελεύκου (II.) τύχην anführt. Wenn aber der Eid im pontischen Reich bei der Tyche des Königs und Men Pharnakou abgelegt wurde,³ so liegt es nahe, an iranischen Einfluß zu denken. In der Kaiserzeit, wo häufig die Tyche des Kaisers erwähnt wird, muß mit dem Vorbild des römischen Genius gerechnet werden.⁴

Eine alte griechische Vorstellung vom Menschenschicksal wurde wie andere Überlieferungen aus älterer Zeit an die Tyche angeknüpft in dem Sinne, daß das Schicksal des Menschen schon bei seiner Geburt bestimmt sei, was bereits bei Homer begegnet (Bd. I S. 340). Eine Annäherung an solchen Gebrauch des Wortes findet sich bei den Rednern des vierten Jahrhunderts,⁵ wo der neue Tychebegriff zuerst durchbricht, indem die Tyche als Begleiterin eines Menschen durchs Leben erscheint. Aischines mahnt τὸν δαίμονα καὶ τὴν τύχην τὴν συμπαρακολουθοῦσαν τῷ ἀνθρώπῳ φυλάσσειν, und Demosthenes erwidert darauf: ἀγαθὴ γ' οὐχ ὄρεῖ; τύχη συμβεβιωκῶς τῆς ἐμῆς ὡς φαῦλης κατηγορεῖς;⁶ freilich ist Tyche hier noch keine waltende Macht, sondern die Summe der Lebensschicksale, die dem Menschen gleichsam anhaften. Die Vorstellung wird in scharfer Ausprägung auf Tyche bezogen von Philemon:⁷ „Jetzt weiß ich genau, daß die Tyche nicht eine ist, noch neu, sondern wenn wir geboren werden, wird die Tyche uns zuteil mit den Körpern, mit dem Körper zugleich geboren, und einer kann nicht die Tyche eines anderen haben.“ Diese Auffassung war möglich, weil man die Tyche von zwei Gesichtspunkten betrachten konnte. Sie tritt einerseits in Einzelfällen, die einen jeden betreffen, hervor, und wenn man sie als wirkende Macht empfindet, wird sie zur allgemeinen Schicksalslenkerin. Andererseits können die Geschehnisse von dem Standpunkt des einzelnen gesehen werden; jeder Mensch hat seine Tyche, die über seinem Leben waltet. Man konnte so von der Tyche eines Menschen sprechen, die ihn durchs Leben begleitet, und das Wort Tyche gebrauchen, um die alte Vorstellung, daß das Schicksal des Menschen von der Geburt an bestimmt sei, auszudrücken (vgl. unten S. 200f.).

b) **Daimon.** Die Vorstellung von der Tyche war zu stark vom Launenhaften und Willkürlichen gefärbt und hatte noch zu wenig von der Idee einer waltenden Macht, als daß der Gedanke an einen ständigen Begleiter des Menschen recht zu ihr stimmen wollte. Diese Idee hatte aber seit Homer durch die Jahrhunderte fortgelebt und knüpfte sich jetzt an das Wort δαίμων, dessen homerische Bedeutung als Sender einzelner Ereignisse nicht

¹ CIG. 2693 b; Le Bas 369, 370/76; βασιλέως steht auf einem besonderen Stein, so daß die Zusammengehörigkeit nicht klar ist; die ersten Worte kehren bei Le Bas, 369, wieder.

² Cumont, Textes etc. I S. 284 ff.

³ Strab. XII p. 557.

⁴ Ob die Individualisierung der römischen

Fortuna mitgewirkt hat, ist unsicher, da ihr Verhältnis zur Tyche nicht geklärt ist; Beispiele in PW. VII S. 34.

⁵ Meuss a. oben S. 191 A. 2 a. O. S. 467f. und 473 f.

⁶ Aischin. III 157; Demosth. XVIII 266, vgl. 258 und [XLI] 21.

⁷ Philemon, Ἀποκαρτερῶν fr. 10.

ganz abhanden gekommen¹ und das immer als Bezeichnung der Götter und der göttlichen Macht gebräuchlich geblieben war. ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, sagte Heraklit (fr. 119 Diels), „der Charakter ist dem Menschen sein Geschick“; Epicharm brauchte das gleichbedeutende Wort τρόπος, ὁ τρόπος ἀνθρώπους δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός.² Aus Platon ist der Daimon als Begleiter des Menschen wohlbekannt; er deutet aber selbst an, daß er alte Überlieferung benutze, wenn er bemerkt: „Es wird gesagt, daß, wenn ein Mensch gestorben ist, der Daimon eines jeden, der ihn während seines Lebens sich zugelost erhalten hat, diesen nach der Stätte führe, wo die Seelen abgeurteilt werden“.³ In dem großartigen Mythos am Ende des Staates hat er diese Vorstellung in die Wahl der Lebenslose vor den Schicksalsgöttinnen eingefügt. Der Daimon wählt nicht die Seele, die in ein neues Leben zurückgeschickt wird, sondern die Seele wählt einen Daimon, ein Leben, das notwendig mit ihr vereint sein wird,⁴ und Lachesis gibt jedem den Daimon, den er gewählt hat, als Wächter im Leben und Vollstrecker des gewählten Loses bei.⁵ Bei Platon erscheint der Daimon als Begleiter, als Schutzgeist, sein Schüler Xenokrates hat ihn dagegen wieder als den Charakter gefaßt: εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα.⁶ Auch Aristoteles kennt diese Vorstellung.⁷

Zu ihrer Verbreitung trug auch die beginnende Entwertung des Wortes Daimon bei, das in der gewöhnlichen Sprache selten als Bezeichnung der großen Götter gebraucht wurde. Die Daimones wurden von Platon Göttermächte zweiten Ranges, uneheliche Söhne der Götter von Nymphen oder anderen Frauen genannt und als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen angesprochen, ein Gedanke, der in hellenistischer Zeit weiter geführt und verbreitet wurde (unten S. 243 ff.). Ferner heftete man ihnen das Böse an, was für sie als Spender der Geschicke sehr passend war, da diese bald gut, bald böse sind. Meuss bemerkt einleuchtend, daß bei den Rednern eine starke Neigung hervortrete, die Götter als wohlwollend zu betrachten, daß das Wort Daimon aber, obgleich es an sich nicht die Bedeutung einer Böses wirkenden Macht habe, tatsächlich oft in diesem Sinn gebraucht werde, weil man sich scheute, den Göttern dafür die Schuld zuzuschreiben.⁸ Dies ist der Anfang der Entwertung des Wortes.⁹ Noch beruhte aber sein pejorativer Sinn nicht auf der Bedeutung des Wortes an sich, sondern auf seiner Verwendung in einem Zusammenhang, wo es sich um ein düsteres Geschick handelte. Der Daimon konnte auch gut sein und war es oft.

So schien δαίμων ein passenderes Wort als τύχη, um die Macht zu bezeichnen, die den Menschen durchs Leben begleitet und den Gang seines Schick-

¹ Entgegen dem Bd. I S. 701 Gesagten war die Bezeichnung der Einzeläußerung einer Macht als δαίμων nicht ganz geschwunden: Soph., Ichneutai V. 73, θεοὶ Τύχη καὶ δαίμων ἰθύντηρι; vgl. Pind., Pyth. III v. 34 f., δαίμων δ' ἕτερος ἐς κακὸν τρέψαις ἔδαιμάσσατό νιν.

² Epicharm. fr. 17 Diels = fr. 258 Kaibel unter die Pseudepigrapha gesetzt.

³ Plat., Phaid. p. 107 D.

⁴ Plat., de rep. p. 617 E.

⁵ Ebd. p. 629 D.

⁶ Bei Aristoteles, Top. II 6 p. 112 a.

⁷ Aristot. fr. 188 Rose, Ἀριστοτέλης δαίμοσι κεχρησθαι πάντας ἀνθρώπους λέγει συνομαρτοῦσιν αὐτοῖς παρὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως.

⁸ Meuss a. oben S. 191 A. 2 a. O. S. 466 f., vgl. S. 460.

⁹ Vgl. Aristot., div. per somn. 2 p. 463 b, die Träume sind nicht θεόπεμπτα, δαίμονια μέντοι, ἡ γὰρ φύσις δαίμονια, ἀλλ' οὐ θεία.

sals bestimmt. Wir finden es daher bei den Rednern, z. B. bei Aischines an der oben (S. 199) angeführten Stelle, verwendet, wo δαίμων neben τύχη steht,¹ und in dem unter die Reden des Lysias aufgenommenen Epitaphios (78), ὃ τε δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχῶς ἀπαράιτητος. Sehr bemerkenswert wegen der pejorativen Bedeutungsnuance und der Anschaulichkeit sind die Worte des Deinarchos (I 30) über einen gewissen Aristarchos: καὶ τοιοῦτῳ φίλῳ Δημοσθένει ἐχρήσατο, ὥστε δαίμονα αὐτῷ τοῦτον καὶ τῶν γεγενημένων συμφορῶν ἡγεμόνα νομίσαι προσελθεῖν. Die Vorstellung wurde in hellenistischer Zeit weiter entwickelt, in der Menandros in einigen oft zitierten Versen sie klar ausspricht:² „Neben jeden Menschen stellt sich gleich, wenn er geboren wird, ein Daimon, ein guter Mystagoge des Lebens; denn man darf nicht glauben, daß es einen bösen Daimon gibt, der das Leben schädigt, oder daß Gott böse ist, sondern er ist alles Gute; diejenigen aber, die nach ihrem Charakter schlecht sind und viele Konflikte des Lebens schaffen und in allem ihre Unklugheit zeigen (? Text hier korrupt), sprechen dem Daimon die Schuld zu und nennen ihn schlecht, obgleich sie es selber sind.“ Der populären Ansicht, daß ein böser Daimon das Unglück verursache, stellt Menandros seine fromme Meinung entgegen, daß ein guter Daimon, den er mit Gott zu identifizieren scheint, den Menschen durchs Leben führe, das Unglück aber von dem Charakter des Menschen verschuldet werde, ein Punkt, auf den er wiederholt zurückkommt,³ besonders an einer Stelle, wo der Charakter (τρόπος) sogar verselbständigt, ja personifiziert wird, so daß er dem Daimon gleichkommt.⁴ Auf die Frage: „Kümmern sich denn die Götter nicht um uns?“ läßt er antworten: „Doch, einem jeden geben sie seinen Charakter als Wächter bei. Der springt mit dem einen schlecht um, wenn er ihn schlecht braucht, er rettet den anderen. Dieser ist uns der Gott, er ist für jeden die Ursache, warum es ihm gut oder schlecht geht. Besänftige (ἰλάσκει) ihn, indem du weder etwas Ungereimtes noch Dummes tust.“

An der eben angeführten Stelle bekämpft Menandros so lebhaft die Vorstellung von einem bösen Daimon, daß seine Polemik offenbar davon zeugt, wie verbreitet eine solche Ansicht war. Es ging jetzt eben um das Problem, wie das Böse in die Welt gekommen sei, und man hatte den Ausweg gefunden, es den Daimones zuzuschieben, da man sich scheute, die Götter dafür verantwortlich zu machen. Als Spender der Geschenke, die auch schlecht sein konnten, mußten die Daimones in der populären Anschauung dieses Amt übernehmen. Dem Daimon wohnte aber nicht wie der Tyche die Idee des Wechselnden inne, weshalb er in einen guten und einen bösen Daimon gespalten wurde, die beide den Menschen begleiteten. Schon einer der ältesten Schüler des Sokrates, Eukleides von Megara, soll einem jeden zwei Daimones zugeschrieben haben;⁵ sonst wird diese Vorstellung nicht oft

¹ Nebeneinanderstellung nicht selten, Demosth. XVIII 303, ἡ δαίμωνός τινος ἡ τύχη ισχύς, u. a.

² Menandr. fr. 550 vervollständigt von J. Hauser, *Eranos Vindobonensis*, 1893, S. 335; J. Demianszok, *Supplementum comicum*, Acta Acad. Krakau, Philol. Ser.,

III T. 6, 1913, S. 264.

³ Oben S. 192 τρόπος; vgl. Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung*, 1924, I S. 74 f.

⁴ Menandr., *Epitrep.* v. 658 ff.

⁵ Censor., de die nat. 3, 3, *Euclides autem Socraticus duplicem omnibus omnino nobis genium dicit adpositum.*

erwähnt,¹ obgleich *κακὸς δαίμων* geläufig ist. Eine ergreifende Gestaltung hat sie erhalten in dem von Plutarch erzählten Gesicht des Brutus, als er seine Truppen nach Thrakien übersetzte. In der Stille der Nacht erblickte er eine unheimliche und schreckliche Gestalt, die schweigend neben ihm stand. Auf seine Frage, wer unter Göttern oder Menschen er sei und was er von ihm wolle, antwortete das Gespenst: „Brutus, ich bin dein böser Daimon; du wirst mich bei Philippi sehen!“ Dasselbe Gespenst soll sich ihm noch einmal geoffenbart haben, ohne etwas zu sagen.² Plutarch spricht aber auch (69) von dem großen Daimon Caesars, den er im Leben hatte und der seinen Mord rächte. Valerius Maximus (I 7, 7) erzählt von Cassius dasselbe wie Plutarch von Brutus, und zwar nach griechischer Quelle, da er die Worte des Gespenstes griechisch anführt. Leider ist das Alter dieser Erzählungen unbekannt, wahrscheinlich ist aber, daß sie nicht lange nach den erschütternden Ereignissen, auf die sie sich beziehen, entstanden sind, also am Ende der hellenistischen Zeit. Sie zeigen den Wandel der Zeiten, die schicksalswaltende Macht tritt wieder konkret als eine gespenstische und unheimliche Gestalt auf. In älterer Zeit aber herrschte die Tyche durchaus vor, welche der damaligen an Macht und Realität der Götter des Kultes zweifelnden und sie säkularisierenden Lebensauffassung entsprach. Daneben ging der Glaube an den den Menschen begleitenden Daimon einher, der allmählich erstarkte,³ konkreter und schließlich so volkstümlich wurde, daß das Christentum ihn übernahm.⁴ Tyche ward zur Kultgöttin, lebte aber noch lange fort als der Wechsel des Schicksals, was Rohde besonders für den griechischen Roman gezeigt hat, und hat noch im neugriechischen Volksglauben einen Platz gefunden.⁵

c) **Agathos Daimon.** Von jenem Daimon, der die Geschenke spendet, ist der *ἀγαθὸς δαίμων*⁶ anfänglich getrennt. Die ältesten, zahlreichen Zeugnisse über ihn stehen bei Aristophanes, auch wird er häufig in der neuen Komödie erwähnt.⁷ Wie am Anfang des täglichen Mahles etwas von den Speisen dargebracht wurde (oben S. 177 A. 1), so wurde an dessen Ende ein wenig ungemischten Weines ausgegossen, worauf man selbst etwas davon trank. Es war eine Darbringung in einfachster Form, der die religiöse

¹ P. Boyancé, Les deux démons personnels dans l'antiquité, Rev. philol. LXI 1935, S. 189 ff., faßt sie dualistisch auf, die Vorstellung auf den Pythagoreismus zurückführend.

² Plut., Brut. 36 und 48; Caesar 69.

³ Nock, The Emperor's Divine Comes, JRS. XXXVII, 1947, S. 109 ff.

⁴ Moralisch gewendet, z. B. Hermas, Der Hirt, Mandata VI, 2, 1, *Δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τῶν ἀνθρώπων, εἷς τῆς δικαιοσύνης, καὶ εἷς τῆς πονηρίας*; Origenes, XIII p. 1829 Migne, XIV p. 866; Gregor. Nyss. XLIV p. 337 f. Migne. Die Vorstellung war auch im Judentum nicht unbekannt.

⁵ Schmidt, Volksleben S. 221; sie ist aber selten, die neugriechischen Vorstellungen vom Schicksal knüpfen vorwiegend

an die drei Moiren an, welche bei der Geburt eines Kindes erscheinen, um sein Schicksal zu bestimmen; es wird von ihnen wie ehemals von Zeus gesagt, daß sie die Geschenke aufschrieben, a. a. O. S. 210 f.; Lawson, Greek Folklore S. 289 und 121 ff.

⁶ J. E. Harrison, Themis, 1912, S. 277 ff.; Jakobsson a. oben S. 190 A. 2 a. O.; R. Ganszyniec, De Agathodaemone, Travaux de la société des sciences de Varsovie, II. Kl. Nr. 17, 1919, und in PW. Suppl., III S. 37 ff.

⁷ Am bequemsten zusammengestellt bei Ganszyniec a. a. O. S. 15 ff.; von der Häufigkeit der Erwähnungen in der neuen Komödie zeugt ein Blick in den Index comicae dictionis Jacobis im Bd. VI von Meinekes Sammlung der Fragmente.

Bedeutung abzustreiten vergeblich ist; sie entsprach unserem Tischgebet und war sicherlich ein alter prädeistischer Ritus, für den man keinen Empfänger nötig hatte. Die Griechen konnten sich aber auf die Dauer ohne einen solchen keine Darbringung denken. Daß sie sich als Empfänger der zu Beginn des Mahles dargebrachten Brocken die Hestia dachten, ist nicht direkt überliefert, aber aus dem Brauche zu schließen, daß das Opfer mit einem Gebet, das Mahl mit einer Spende an Hestia begann,¹ und es war auch natürlich, wenn die Speisen wie in Rom auf den Herd gelegt wurden. Für die Weinspende nach dem Mahl bot sich kein bestimmter Gott an, also dachte man an einen Daimon, und zwar einen guten.²



Abb. 1. Agathos Daimon. Relief aus Thespiiai

Dieser Agathos Daimon war ein Gott des Hauskultes; ihm sind einige der theräischen Hausaltäre geweiht (oben S. 177 A. 4), einer neben ihm auch dem Zeus Soter, dem die dritte oder erste Spende beim Gelage galt. Der Agathos Daimon wird wie andere Götter des Hauskultes in der Gestalt des Zeus abgebildet; auf einem Relief aus Thespiiai (Abb. 1) sitzt er mit entblößtem Oberkörper auf einem Thron, unter dem sich ein Adler befindet; unter dem ganzen Bild aber steht die Weihung eines Mannes und dreier

¹ Siehe Bd. I S. 315 und noch The Homeric Hymns edited by Allen und Halliday, 1936, S. 428 f.

² Der Unterschied zwischen dem hier wie bei anderen Spenden gebrauchten Genitiv (Ἀγαθοῦ δαίμονος, vgl. Διὸς Σωτήρος) und dem Dativ bei ἀγαθῇ τύχῃ darf nicht mit

Ganszyniec verwischt werden. Die Spenden werden ausführlich behandelt von Miß D. Tolles, The Banquet-Libations of the Greeks, Diss. Bryn Mawr College 1943 (lithoprinted in Ann Arbor) S. 74 ff.; sie leugnet jedoch, daß der Becher des Agathos Daimon eine Spende war.

Frauen: Ἀγαθοὶ δῆμονι.¹ Es könnte nicht wundernehmen, wenn er wie Zeus Ktesios u. a. in Gestalt der Hausschlange vorgestellt würde; liegt darüber auch kein direktes Zeugnis vor, so tut man doch gut, diese Möglichkeit offen zu lassen, auf welche bei Besprechung des alexandrinischen Kultes zurückzukommen ist (unten S. 206 f.).

Das Wort Daimon konnte aber jeden Gott und jede göttliche Macht bezeichnen, ἀγαθὸς δαίμων wurde auch appellativisch gebraucht und sogar beliebten Menschen wie Demonax und Krates beigelegt (S. 179). Die Parallele mit der Agathe Tyche bot sich von selbst an, besonders da der Daimon wie Tyche Spender der Geschicke war; sie erscheinen wie ein Paar, da der eine männlich, die andere weiblich ist. Kein Wunder, daß beide vereint begegnen, aber nicht so oft, wie man meint, auch nicht im Kult. Einige Beispiele mögen genügen. Auf einem Altar des 4. Jahrhunderts aus Epidauros steht Ἀγαθοῦ Δαίμονος Ἀγαθῆς Τύχης.² Ein Hausaltar aus Thera trägt ebenso beider Namen,³ auch eine Inschrift an der nördlichen Mauer des Sarapeums auf Delos ist beiden gewidmet,⁴ und beide erscheinen unter den vielen abstrakten Göttern eines Privatheiligtums in Philadelphia.⁵ Pausanias (IX 39, 5) erwähnt ein ihnen geweihtes Haus unbestimmten Alters, wo derjenige, der in die Höhle des Trophonios niedersteigen wollte, bevor er dies tat, einige Tage zubringen mußte und in das er nach der Rückkehr zurückgeführt wurde. Schwierig zu deuten ist eine Inschrift aus Thasos, die von dem Herausgeber adversativ verstanden wird, aber auch asyndetisch aufgefaßt werden kann.⁶ Die Statuen des Bonus Eventus und der Bona Fortuna von Praxiteles auf dem Capitolium in Rom dürften jene beiden vorstellen;⁷ der segensbringende Gott paßt in den Gedankenkreis dieser Zeit (vgl. S. 196).⁸

Anhangsweise müssen einige Worte über die bedeutende und eigentümliche Rolle hinzugefügt werden, die Agathos Daimon in Ägypten spielte.⁹ Das Material stammt hauptsächlich aus römischer Zeit, in der Agathos Daimon in den hermetischen, alchymistischen, astrologischen und magischen Schriften oft vorkommt. Kaiser Nero wurde νέος Ἀγαθὸς Δαίμων genannt, und Agathos Daimon war sogar als Personennamen gebräuchlich.¹⁰ Die Überlieferung läßt uns aber auch für die hellenistische Zeit nicht ganz im

¹ Ath. Mitt. XVI, 1891, S. 25. Unter den Hermen aus Tegae, von denen mehrere sich deutlich auf den Hauskult beziehen (siehe oben S. 178 und Bd. I S. 191 A. 2), trägt eine die Inschrift Δαίμων ἀγαθός, eine andere ist dem Ἀγαθοῦ θεοῦ geweiht; die beiden Ausdrücke waren auswechselbar.

² IG. IV: 12, 269.

³ IG. XII: 3 Suppl. 1323. Die Inschrift ebd. 436, θεός, ἀγαθῆς τύχης, ἀγαθοῦ δαίμονος, erklärt Jakobsson a. a. O. S. 101f. richtig als mechanische Aufzählung geläufiger Formeln.

⁴ IG. XI: 4, 1273, Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. SGDI. 3650, Sonnenuhr aus Kos, und SIG.³ 1124, Basis aus Pergamon, entstammen der Kaiserzeit.

⁵ SIG.³ 985 Z. 10; vgl. Weinreich, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1919: 16 S. 32 f. mit noch mehr Beispielen.

⁶ IG. XII Suppl. 378, Altar vor einer Exedra im Tempel des Dionysos, Ἀ[γαθ]οῦ δαίμονι Ἀγαθῆς Τύχης οὐ θεῖς, Anfang des 4. Jahrhunderts; vgl. BCH. L, 1926, S. 236.

⁷ Plin., N. H. XXXVI 23.

⁸ Alle anderen Bild Darstellungen sind unsicher, weil nicht beschriftet; aufgezählt von Jakobsson a. a. O., S. 111 f.; PW. Suppl. III S. 57 f.

⁹ Außer den oben S. 190 A. 2 angeführten Schriften die oben S. 146 A. 6 zitierte von Visser, S. 5 ff. und 65 f. (Sammlung der Zeugnisse).

¹⁰ Verzeichnis in PW. Suppl., III S. 58.

Stich.¹ Daß Manethon ihn unter die Könige der ersten Dynastie einreihet,² zeigt, daß er als besonderer Gott empfunden wurde, und in dem Töpferorakel (oben S. 103), das die Verödung Alexandriens prophezeit, heißt es, Agathos Daimon und Kneph seien nach Memphis, der alten Hauptstadt, gezogen; diese beiden Götter, die sonst identifiziert werden,³ erscheinen hier getrennt. Am wichtigsten ist der Bericht des in alexandrinischen Dingen gut unterrichteten Alexanderromans über die Gründung des Kultes:⁴ Beim Bau Alexandriens wurden die Arbeiter von einer Schlange weggeschreckt. Alexander befahl sie zu töten, ließ sie begraben und weihte ihr ein Temenos. Als das Heroon dann erbaut wurde, krochen wiederum Schlangen hervor und schlüpfen in die fertiggestellten Häuser. Daher verehren die Türhüter diese Schlangen als *ἄγριοι δαίμονες*. Alexander befahl nämlich, den Wächtern der Häuser Getreide zu geben, um es zu mahlen und daraus einen Brei zu machen, den sie als Festgabe den in den Häusern Wohnenden geben sollten.⁵ Daher bewahren die Alexandriner bis jetzt die Sitte, am 25. Tybi die Tiere (Lastesel) zu bekränzen, den *ἄγριοι δαίμονες* aber, welche für die Häuser sorgen, zu opfern und Brei zu verteilen. Merkwürdigerweise hat man nicht bemerkt, daß es sich hier um ein häusliches, genau bekannten antiken Bräuchen ähnliches Fest handelt. Bei den Vestalinen in Rom wurden die Esel mit Blumengirlanden geschmückt. Der Brei entspricht der Panspermie, die den ebenfalls in Schlangengestalt erscheinenden griechischen Haus-

¹ In einem Privathaus auf Delos ist ein hellenistisches Relief gefunden worden, das in einer Art von Nische angebracht war, Bulard, BCH. XXXI, 1907, S. 525 ff. mit Abb. 24 (Taf. 3, 1). In einem Naiskos ruht eine mächtige zusammengerollte Schlange, den Kopf erhebend, auf einem Kissen, das auf einem mit einer Draperie bedeckten Postament liegt; links steht eine Frau mit Polos auf dem Kopf, Füllhorn in der linken und einer Oinochoe in der rechten Hand, rechts ein bärtiger Mann mit Polos, Füllhorn und Patera in der rechten Hand. Da das Relief deutlich dem Hauskult angehört und die Götter ägyptisch aussehen, wird die Schlange am wahrscheinlichsten der Agathos Daimon sein. Die Götter wird man, da das Relief delisch ist, Isis und Sarapis nennen dürfen, obgleich die Göttin nicht die gewöhnliche Tracht der Isis trägt. Beiden wird das Füllhorn als Attribut beigegeben, freilich nicht sehr oft. Auch den Polos trägt Isis selten. Es liegt wohl eine gewisse Angleichung an die Verehrer vor, da die Götter Oinochoe und Patera tragen. Das Füllhorn ist in Ägypten besonders beliebt. Ein doppeltes Füllhorn erscheint sehr häufig seit Ptolemaios II. auf Münzen, welche auf der anderen Seite den Kopf der Arsinoe Philadelphos tragen; es ist das Symbol des Königspaares (Nilsson, *Timbres amphoriques de Lindos*, Bull. Acad. Kopenhagen, 1909, S. 168 ff.). Auch der Agathodaimonschlange wird das Füll-

horn beigegeben. Ch. Picard, BCH. LXVIII-LXIX, 1944/45, S. 265 ff. mit Fig. 14, meint, daß das Relief durch Zufall in das Haus, wo es gefunden ist, gekommen sei, und versetzt es nach dem sog. Stibadeion, einer Exedra mit dionysischen Figuren, und deutet die kleinen Gestalten als Agathos Daimon und Agathe Tyche; was die Hauptfigur, die große Schlange, betrifft, begnügt er sich mit vagen Möglichkeiten: Agathos Daimon noch einmal, Dionysos oder der chthonische Zeus.

² Bei Euseb., *Arm.*, *Chron.*, I 20, 133 Schoene und Synkellos S. 32 Bonn, Hephaios, Helios, Agathodaimon, Kronos.

³ Philon von Byblos bei Euseb., *Praep. evang.* I 10, 46.

⁴ *Ps.-Kallisth.* I 32, 6 und 10 ff. Kroll; vgl. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921, S. 190 ff.

⁵ A. a. O., *ἀθροισμα ποιησάμενοι τὴν ἡμέραν τοῖς ἐνοικοῦσι θαλλὸν διδόναι*; Müller korrigiert τὰυτῇ τῇ ἡμέρᾳ; vgl. *statis diebus suetus coli* bei Valerius Maximus, I 29; andere haben unnötigerweise an θαλλὸν herumkorrigieren wollen. θαλλός bedeutet hier „Zugabe“, „Festgabe“; siehe Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit I*, 1927, S. 654; Eitrem, *Symb. Osl.* XVII, 1937, S. 41 ff.; Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden s. v. Valerius Maximus übersetzt polenta ex tritico*.

göttern als Nahrung vorgesetzt wurde (Bd. I S. 379): Valerius Maximus verstand den Kult richtig: die Schlangen wurden verehrt *pro diis penatibus* und das Fest gefeiert *sub penatium deorum honore*.

Angeichts dieses häuslichen Charakters des Festes ist es sicher, daß Agathos Daimon die Hausschlange war; es wurde schon bemerkt, daß sie, wenn auch kein direktes Zeugnis dafür vorliegt, in Griechenland so benannt worden ist, wo sie seit alter Zeit sich in Zeus Ktesios und den Dioskuren verkörperte und auch die Verwandtschaft des Agathos Daimon mit dem in Schlangengestalt auftretenden Zeus des Hauskultes das sehr nahe legt. Was den ägyptischen Schlangenkult betrifft, pflegt man auf die Schlangen zu verweisen, die verschiedenen ägyptischen Göttern beigegeben wurden.¹ Für unsren Zweck viel wichtiger ist ein Bericht des Phylarchos aus dem 3. Jahrhundert v. Chr., daß nämlich die Ägypter die Schlangen sehr verehrten; sie waren zahm und die Kinder spielten mit ihnen; nach der Mahlzeit feuchtete man Mehl mit Wein und Honig an (dies ist der im Alexanderroman erwähnte Brei), stellte es auf den Tisch, klatschte (in die Hände), um die Schlangen heranzurufen, die sogleich hervorkrochen und die Speise genossen.² Der Kult der Hausschlangen war also in Ägypten so lebendig, daß er den Griechen auffallen mußte, bei denen er mit steigender Zivilisation und besserer Bauweise der Häuser zumeist wohl nur in Andeutungen fortlebte.

Daß aus dem Hauskult ein Jahresfest entstand, ist nichts Merkwürdiges; dergleichen kommt in Griechenland vor, und auch in Rom sind solche Feste voll entwickelt. Ein Jahresfest verlangt aber einen Gott, den Agathos Daimon, was dazu beigetragen haben mag, ihm seine Bedeutung zu verleihen, und es nahelegen mochte, ihm öffentliche Verehrung darzubringen. Damit kommen wir zurück auf den Bericht des Alexanderromans von der Schlange, die Alexander töten und begraben ließ und der er ein Temenos weihte und ein Heroon erbaute; das letzte muß aus dem Zusammenhang erschlossen werden, obgleich es nicht ausdrücklich gesagt wird. Ganszyniec und Miß Taylor haben gemeint, daß diese in dem Heroon verehrte Schlange Alexander selbst gewesen sei, der nach der Legende von einer Schlange gezeugt war,³ Tarn und Jakobsson haben widersprochen,⁴ dieser darauf hinweisend, daß Ammianus Marcellinus (XXII 11, 7) den *speciosum templum Genii* erwähnt, der solche Verehrung genoß, daß die Frage des Bischofs Georgios: *quamdiu sepulchrum hoc stabit?* die Menge in hellen Zorn versetzte. Ungefähr gleichzeitig aber stellt Johannes Chrysostomos das Sema Alexanders als vergessen hin.⁵ Man darf daran erinnern, daß

¹ Es ist zu scheiden zwischen der Uräusschlange, die einen breiten und flachen Hals hat, und der Agathodaimonschlange, deren Hals schmal ist. Die Uräusschlange ist das alte königliche Symbol, das nur den Göttern und so auch Isis zukommt; siehe H. Thiersch, *Zwei antike Grabanlagen bei Alexandria*, 1904, S. 16.

² Aelian., *H. A.* XVII 5; vgl. auch Plut. *amat.* p. 755 Ef.

³ Ganszyniec a. a. O. S. 48; er hebt besonders das aus der armenischen Version

dem Text des Pseudo-Kallisthenes I 32, 10 hinzugefügte Wort hervor: καὶ θυσία τελεῖται αὐτῷ τῷ ἥρῳι [ὡς ὀφιογενεῖ]. L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, 1931, S. 17 f.

⁴ Jakobsson a. a. O. S. 156 f.; Tarn, *JHS.* XLVIII, 1928, S. 213 ff.; Nock in *Gnomon* VIII, 1932, S. 515.

⁵ Joh. Chrys. X 625 Montfaucon, zitiert von Thiersch, *Arch. Jahrb.*, XXV, 1910, S. 73.

es in Alexandrien zwei Kulte Alexanders gab, den städtischen Kult des Gründers, der von der neugegründeten Gemeinde eingerichtet wurde, und den erst nach 311 v. Chr. geschaffenen Kult des Gottes, der mit dem ptolemäischen Königskult vereint wurde (oben S. 146). Nachdem Ägypten unter römische Herrschaft gekommen war, mußte dieser eingehen; der Kult des Gründers dagegen bestand noch in der Römerzeit. Es scheint nicht unmöglich, daß in der Kaiserzeit, als die geschichtlichen Erinnerungen verblichen und legendär ausgestaffiert wurden, der von einer Schlange erzeugte Ktistes mit dem schlangengestaltigen Agathos Daimon vermischt wurde. Die noch nicht vergessene Burgschlange auf der Akropolis in Athen ist ein Beispiel dafür, daß es auch eine stadtschirmende Schlange gab.

Inwieweit dieser alexandrinische Schlangenkult griechisch oder ägyptisch war, ist mißlich zu beurteilen; zwar spricht Phylarchos von Ägypten, meint aber wohl Alexandrien, von wo die Zeugnisse stammen, und es ist nicht zu vergessen, daß die Ägypter gerade in Alexandrien wenig zahlreich waren und wenig bedeuteten. Die Grundzüge des Kultes sind so allgemein, daß es keineswegs nötig ist, mit einer Übertragung zu rechnen, andererseits stimmt er mit griechischen Bräuchen und Anschauungen so gut überein, daß diese sicher zu seiner Ausformung viel beigetragen haben. Aufs Ganze gesehen ist dieser Kult ein Zeugnis für die Stärke des griechischen Hauskultes in hellenistischer Zeit.

3. Aberglaube und Wunderglaube

a) Aberglaube und Zauberei. Wenn der Wald der Religion gelichtet wird, schießt das Unkraut des niederen Glaubens üppig auf; es lebt viel zäher weiter als die großen Götter, die im neugriechischen Volksglaubengeschwunden sind, während die niederen Glaubensvorstellungen noch fort dauern. Man sollte mit dem Worte Aberglauben, wenn es sich um die griechische Religion handelt, etwas vorsichtig umgehen; das entsprechende Wort *δεισιδαιμονία* hat nicht ganz denselben Sinn, wird aber gerade im Anfang der hellenistischen Zeit dem, was wir unter Aberglauben verstehen, angenähert.¹ Die Empfindung wurde damals vorherrschend, daß die niederen Formen des Volksglaubens und die ihnen entspringenden Handlungen, zu denen auch die Zauberei gehört, ein eines gebildeten Mannes unwürdiger Wahn seien, und diese Meinung herrschte wenigstens in der älteren hellenistischen Zeit vor. Deshalb waren solche Vorstellungen und Bräuche aber keineswegs tot. Es gab vielmehr Rückfälle: Als der Gottesverächter Bion aus Borysthenes krank wurde, wird erzählt, daß er opferte, um Verzeihung bat und Weißdorn und Lorbeerzweige über seine Haustür aufhängen ließ, da er bereit war, alles zu tun, um nicht zu sterben.² Der Aberglaube hatte sich zurückgezogen, um im Lauf

¹ Siehe Bd. I S. 752 ff.; vgl. Herzog a. unten S. 211 A. 4 a. O. S. 139 f. Vgl. Varro fr. 29 a bei Augustin, Civ. Dei VI 9: *ut a superstitioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum vereri, ut parentes, non ut*

hostes timeri. Siehe auch A. J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, 1946, S. 73 ff.

² Diog. La. IV 7, 54 ff.; diese sind die allerbekanntesten der übelabwehrenden und heilbringenden Pflanzen.

der nächsten Jahrhunderte noch stärker wiederzukehren. Eine der traurigsten Erscheinungen des Spätaltertums ist das Überhandnehmen des Zauberglaubens. Auch in hellenistischer Zeit gab es Leute, über die er eine große Macht ausübte.

Um dies in schärferem Lichte zu sehen, braucht man nur die Charakteristik des Deisidaimon bei Theophrast durchlesen, die schon (Bd. I S. 753) verwertet wurde, weil das, was er beschreibt, viel ältere Wurzeln hat. Daß er es aber im Anfang der hellenistischen Zeit hat schreiben können, beweist, wie solche Deisidaimonie damals gang und gäbe war. Derselbe Autor weiß auch über abergläubische Vorstellungen von gewissen Pflanzen zu berichten.

Was aus Theophrast zu erschließen ist, wird durch die neue Komödie und Theokrit bestätigt. Die erstere ist weniger ergiebig, da solche niedrigen Dinge der gut bürgerlichen Gesellschaft nicht entsprachen. Was sich findet,¹ handelt von Reinigungen. Bei Menandros, der ein Stück mit dem Titel „Deisidaimon“ schrieb und eine Dienerin, die sich bei dem dunklen Gerede der Frauen, welche den Mond herabziehen, hervortut, Thettala nennt,² findet sich eine wegen ihres abfälligen Urteils bezeichnende Stelle:³ „Wenn du ein wirkliches Übel hättest, müßtest du ein wirkliches Mittel dafür suchen. Du hast es aber nicht. Ich habe ein leeres Mittel gegen ein leeres Übel gefunden. Die Weiber mögen dich ringsum abreiben und mit Schwefel räuchern und dich mit Wasser von drei Quellen, worin Salz und Linsen niedergelegt sind, besprengen.“⁴ Diphilos (fr. 126), der die bekannten Reinigungsmittel erwähnt: Fackel, Skilla, Asphalt und Meerwasser, bezieht sich dabei auf die Reinigung der Proitiden und kann offenbar mit dem Verständnis des Publikums rechnen. Die ἑφέσια γράμματα werden einige Male erwähnt.⁵ Schließlich ist die nach dem „Phasma“ des Philemon gearbeitete „Mostellaria“ des Plautus auf einer regelrechten Gespenstergeschichte aufgebaut (Bd. I S. 168); auch Menandros und Diognetos haben je ein Stück mit diesem Titel geschrieben, das letztere mit dem Doppeltitel Φάσμα ἢ Φιλάργυρος.

Ergiebiger ist Theokrit,⁶ der sich in den niederen Volksschichten bewegte. Die Sitte, dreimal in den Busen zu spucken, um böse Folgen des Selbstlobs abzuwenden, war sicher damals gewöhnlich, Theokrit läßt aber ein altes Weib den Kyklopen davon unterrichten, und an einer anderen Stelle wird es sogar gerufen, um diese Handlung auszuführen.⁷ Daß besonders alte Weiber solchen Praktiken oblagen, zeigt noch eine dritte Stelle, an der von Zaubersliedern die Rede ist.⁸

Das Hauptstück aber sind „die Zauberrinnen“, eine Schilderung, wie die verschmähte Simaitha den Geliebten durch Zauberhandlungen zu sich zurückzubringen sucht. Theokrit schließt sich einem Mimos des Sophron,

¹ Die griechischen Fragmente bei Gunning a. oben S. 183 A. 2 a. O. S. 89 ff.

² Plin., N. H. XXX 7.

³ Menandr., fr. 530 Z. 17 ff., dem Phasma, aber nicht sicher, zugeschrieben.

⁴ Vgl. Plaut., Amph. v. 775, *quaeso, quin*

tu istanc iubes pro cerrita circumferri.

⁵ Menandr. fr. 371; Anaxilas fr. 18.

⁶ H. Schweitzer, Aberglaube und Zauberei bei Theokrit, Diss. Basel 1937.

⁷ Theokr. VI v. 34 ff. bzw. VII v. 126 ff.

⁸ Theokr. II v. 90 f.

ταὶ γυναῖκες αἱ τὰν θεῶν φαντὶ ἐξελᾶν,¹ an, von dem kürzlich einige Verse auf einem Papyrus zum Vorschein gekommen sind.² Der Unterschied zwischen den beiden Dichtern scheint bezeichnend; Sophron gibt eine kurze realistische Schilderung, Theokrit ein „auf stetige Steigerung und pointierte Ornamentierung berechnetes Seelengemälde“; „charakteristisch für ihn ist die Häufung der Ingredienzen, außerdem die erotisch-magische Auslegung“, sagt Eitrem. Diese dem alexandrinischen Dichter eigenen Neigungen haben eine gewisse Verschwommenheit und Unklarheit der Beschreibung, die zwischen Liebes- und Schadenzauber schillert, verursacht, so daß Theokrit der Oberflächlichkeit geziehen worden ist.³ Selbstverständlich hat er seine Schilderung mit mythologischen Zutaten ausgeschmückt. Hier genügt es zu bemerken, daß geläufige Zauberhandlungen erwähnt werden. Simaitha fängt an, nach dem Lorbeer zu fragen, der als Schutzmittel diene, und der Magd zu befehlen, die Philtra zu bringen und den Kessel mit purpurner Wolle umbinden zu lassen; sie ruft Selene und Hekate an.⁴ Der Kehrvers richtet sich an den Iynx,⁵ der den Geliebten nach ihrem Haus ziehen soll. Mehl verbrennt man und sagt dabei: „Ich verbrenne die Knochen des Delphis“; Lorbeerzweige werden ebenfalls verbrannt: so möge sein Fleisch vermodern. Diese Worte scheinen auf Schadenzauber zu deuten; gemeint ist, daß Delphis vom Feuer der Liebe brennen und von Liebessehnucht verzehrt werden soll. Wachs wird geschmolzen: so möge Delphis von Liebe schmelzen, der Rhombos gedreht: so möge er um ihre Tür kreisen. Das Hippomanes, eins der bekanntesten Liebespharmaka, wird erwähnt, aber nur als Pflanze. Darauf folgt eine dreifache Spende und eine Anrufung der Götter. Ein Randstück vom Mantel des Delphis wird zerpfückt und ins Feuer geworfen, eine Eidechse für einen bösen Trunk zerrieben, der ihm morgens zu bringen ist, und schließlich soll die Magd die Kräuter über die Schwelle streichen und dabei ausspuckend sagen: „Ich streue die Knochen des Delphis aus.“ Für Theokrit war die Schilderung der von verschmähter Liebe gemarterten Frau künstlerischer Zweck, dem er die Zauberhandlungen als Mittel seiner Darstellung unterordnete, so daß man ihn nicht wegen mangelnder Klarheit in technischen Einzelheiten tadeln darf; das Schillern

¹ R. Wünsch, Die Zauberinnen des Theokrit, Hessische Blätter für Volkskunde VIII, 1909, S. 111 f.; R. Herzog, Die Zauberinnen des Sophron, ebd. XXV, 1926, S. 217 ff.

² M. Norsa und G. Vitelli, Studi italiani di filologia classica, N. S. X, 1933, S. 119 ff.; neue Veröffentlichung Papiri greci e latini, XI, 1935, S. 115 ff.; Latte, Zu dem neuen Sophronfragment, Philol. LXXXVIII, 1933, S. 259 ff. und 467 ff.; Eitrem, Sophron und Theokrit, Symb. Osl. XII, 1933, S. 10 ff.

³ L. Roussel, Art et folklore dans les Φαρμακείαι de Theocrite, Rev. ét. gr. XLV, 1932, S. 361 ff.; dagegen Schweitzer a. a. O. S. 10 ff.

⁴ Die Verbreitung dieser Göttin der Zauberei und Gespenster, die zugleich das

Haus schützte, in hellenistischer Zeit kann man nicht aus der Literatur ablesen, welche mit der überlieferten Mythologie wirtschafft; vgl. S. 179 A. 1.

⁵ Ich hole nach, daß dieses Zaubermittel alt sein muß, da das Wort schon von Pindar, Nem. IV v. 56, metaphorisch gebraucht wird, und seine Verwendung Pyth. IV v. 381 f. erwähnt wird; Iynx kommt in der Literatur und auf Vasengemälden des 5. und 4. Jahrhunderts vor; A. S. Gow, Ἰυνξ, ῥόμβος, JHS. LIV, 1934, S. 1 ff., mit einer Besprechung des Gedichtes des Theokrit; mehr bei Grace Nelson, A Greek votive Iynx-wheel in Boston, Amer. J. Arch. XLIV, 1940, S. 443 ff., wo ein geometrisches Terrakottarad mit elf darauf sitzenden Vögeln veröffentlicht und als Iynx-Rad gedeutet wird.

zwischen Liebes- und Schadenzauber spiegelt die zerrissene, zwischen Liebe und Haß schwankende Stimmung der verschmähten Frau wider. Uns ist diese Schilderung wertvoll, weil sie bezeugt, daß solche Zauberpraktiken in der aufgeklärten hellenistischen Zeit vorkamen und daß ihre Schilderung auf Interesse und Verständnis des Publikums rechnen konnte.¹

Ein sehr bekanntes und weit verbreitetes Mittel des Schadenzaubers waren die Fluchtafeln, die zuerst im fünften Jahrhundert auftreten,² im vierten sehr zahlreich werden. In hellenistischer Zeit sind sie ebenso häufig und finden sich an den verschiedensten Orten.³ Außer den attischen Beispielen bringt Wunsch a. a. O. p. VII f. eine Tafel des 4. Jahrhunderts aus Theben, zwei des 2. Jahrhunderts aus Tanagra, Fragmente aus dem 4. Jahrhundert aus Melos, einige spätere oder zeitlich unbestimmbare, ferner italische sowie die vielen in dem Demetertempel zu Knidos gefundenen Tafeln,⁴ die dem 2./1. Jahrhundert angehören, und schließlich ein paar gleichzeitige aus Phrygien. Die knidischen Tafeln beanspruchen besonderes Interesse. Sie wurden öffentlich an irgendeiner Mauer angenagelt, um einen Übeltäter zu zwingen, sein Unrecht wiedergutzumachen; daher wird der Name nicht genannt. Half dies nicht, wurde er mit Nennung des Namens den Göttern bei Demeter – Kore und Pluton werden gelegentlich hinzugefügt – geweiht.⁵ Diese Tafeln geben ein lebendiges Bild von den Nöten der kleinen Leute. Die Selbstverfluchung 3536 ist in vielerlei Hinsicht bemerkenswert: „Wenn ich dem Asklepiades Gift gegeben oder ihm etwas Böses zu tun in meinem Sinn vorgehabt oder ein Weib nach dem Heiligtum gerufen habe, ihr drei Halbminen gebend, um ihn aus der Zahl der Lebenden wegzuräumen, dann möge Antigone von Feuer verzehrt,⁶ nachdem sie ein Geständnis abgelegt hat, zu Demeter gehen und Demeter nicht wohlgesinnt finden, sondern von großer Pein gepeinigt werden. Wenn jemand etwas gegen mich zu Asklepiades gesagt hat und wenn er gegen mich eine Frau hineinführt . . .“, der Rest ist unverständlich. Wir finden hier Schadenzauber der schlimmsten Art durch eine Frau verübt und Androhung von Strafen bei den Unterweltsgöttern. Auf anderen Tafeln handelt es sich um das Nichtzurückgeben gestohlener oder verlorener Dinge⁷ oder

¹ Anklänge an ägyptische Zaubertexte, Nock, *Class. Rev.* XXXIX, 1925, S. 18. Über die Imitation bei Vergil, *Ecl.* VIII v. 64 ff., H. J. Rose, *The Eclogues of Virgil*, *Sather Classical Lectures* XVI, 1942, S. 153 ff.

² Bei den Agoragrabungen wurde in einer Schicht aus der Zeit um 400 v. Chr. ein Bleitafelchen, auf dem der Name Pherephatta erkenntlich ist, gefunden. *Hesperia* X, 1941, S. 6.

³ Siehe Bd. I S. 757 ff. Sichere Beispiele des 5. Jahrhunderts kommen aus Sizilien, *Mon. ant.* XXXII, 1927, S. 385 ff., Prozeßflüche aus Selinus; vgl. SEG. IV 37, 38; ebd. 29, 30, Kamarina. Bibliographie Preisendanz, *Arch. f. Pap.* IX, 1930, S. 119 ff. Nachtrag für die hellenistische Zeit, SEG. III 595, Olbia 4./3. Jahrhun-

dert; IV 31, Sizilien 2. Jahrhundert. Wegen der vielen Götternamen interessant die Fluchtafel aus Pantikapaion, *Arch. Anz.*, 1907, S. 127.

⁴ Auch SGDI. 3536 — 3548, nach der zitiert wird.

⁵ SGDI. 3538; 3539.

⁶ πεπραγμένα; die Bedeutung dieses oft wiederkehrenden Wortes ist umstritten; andere übersetzen „verkauft“, so Steinleitner, Die Beicht in Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike, *Diss. München* 1913, S. 61 ff. und 105 ff.

⁷ SGDI. 3537 = SIG.³ 1179, 3541. Damit zu vergleichen ist eine zuletzt *Inscriptiones graecae Siciliae et infimae Italiae ad ius pertinentes*, ed. V. Arangio-Ruiz et A. Olivieri, Mailand 1925, S. 165 ff., und

eines Depositums (3538 f.), um Vergiftung oder Zaubersrank (3545), um die Verleumdung, daß eine Frau ihrem Mann tödliches Gift verabreicht habe,¹ um den Versuch, den Ehemann von der Prosodion und ihren Kindern zu entfernen (3542), um einen Überfall, wobei der Betroffene gepeitscht und geschlagen wurde.²

Es besteht ein bemerkenswerter Unterschied zwischen den knidischen Tafeln³ und den meisten anderen, besonders den zahlreichen attischen. Diese sind *καταδεδμοί*, Bindezauber, die knidischen dagegen Flüche im eigentlichen Sinne, welche den Übeltäter der Strafe der unterirdischen Götter überantworten. Um ihr Recht zu erlangen, wenden die Leute sich nicht mit Gebet an die Götter, sie vertrauen auf den Fluch, dem immer eine magische Kraft innewohnte. In späterer Zeit wird das Magische, der Zauber, alleinherrschend. Wie im 4. Jahrhundert bleibt dies eine Seite der Religion, die zwar eine Kehrseite ist, aber neben den geläufigen Anschauungen auch für diese Zeit nicht zu vergessen ist, weil sie uns einen Blick in die Volksseele gewährt.

b) Heilungswunder. Der Wunderglaube ist dem Aberglauben nahe verwandt. Die Zauberei beabsichtigt in Wirklichkeit, Wunder zu bewirken, den normalen Verlauf der Dinge umzukehren. Der Wunderglaube kann aber gehoben werden; in allen Religionen verrichten Götter Wunder, und gerade die Wunder sind Zeichen der göttlichen Macht; auch die griechische Religion kennt von den Göttern bewirkte Wunder, obgleich sie damit sehr zurückhaltend ist, von der zauberischen Auffassung Abstand nimmt (siehe Bd. I S. 349) und wenig von den Wunderwirkungen der Götterbilder erzählt (ebd. S. 73 f.). Die meisten Wunder sind Vorzeichen, abgesehen von den Wundererscheinungen im Kampf, wie sie besonders aus dem Perserkrieg bekannt sind (ebd. S. 720). In hellenistischer Zeit fließen die Wundergeschichten reichlicher als früher, sie werden sogar zu einer Literaturgattung und erzeugen geradezu einen Stand von Leuten, die sie pflegen, ein unverächtliches Zeugnis dafür, daß ihre Mentalität nicht so rationalistisch war, wie oft gesagt wird. Dieselbe Neigung tritt in der Vorliebe für das Exotische, für Metamorphosen und in der paradoxographischen Literatur zutage (oben S. 55).

Seltsame Blüten hat die Wundersucht in den Berichten von den Wunderheilungen zu Epidauros getrieben.⁴ Im heiligen Bezirk sah Pausanias (II 27, 3) sechs Stelen, auf denen Wunderkuren aufgezeichnet waren; von diesen sind drei aufgefunden worden, die dritte freilich stark beschädigt, ferner

SEG. IV 70 = IG. XIV 644 abgedruckte Tafel aus Lokroi; der Dieb soll der Göttin das Zwölfwache und einen halben Scheffel Weihrauch geben: *μη πρότερον δὲ τὸν ψυχὴν ἀνέστη ὁ ἔχων τὸ ἱμάτιον*; vgl. K. Latte, Heiliges Recht, 1920, S. 80, der über den Fluch als Rechtshilfe handelt.

¹ SGDI. 3540 = SIG.³ 1180.

² SGDI. 3548 = SIG.³ 1178.

³ Über den Zusammenhang zwischen den knidischen Fluchtafeln und den aus der

Kaiserzeit stammenden kleinasiatischen Beicht- und Sühneinschriften siehe unten S. 553.

⁴ Die Wunderheilungen von Epidauros, IG. IV: 1², 121–24, sind mit Text, Übersetzung und einem vorzüglichen Kommentar, in dem ältere Behandlungen eingearbeitet sind – es ist daher überflüssig, sie hier zu zitieren –, unter Hinzufügung der anderwärts bekannten Heilungswunder herausgegeben von R. Herzog, Die Wun-

kleine Bruchstücke der vierten. Ihr Inhalt ist sehr bunt: unglaubliche Operationen werden erzählt, die schlimmste von Aristagora (XXIII), die träumte, daß in Abwesenheit des Gottes seine Söhne ihr den Kopf abschnitten und, da sie ihn nicht wieder aufsetzen konnten, jemanden zu Asklepios schickten; in der folgenden Nacht träumte sie dann, daß dieser ihr den Kopf wieder aufsetzte, den Bauch aufschlitzte, den Bandwurm herausnahm und den Bauch wieder zunähte, worauf sie gesund wurde. Geschwüre u. dgl. werden auch ohne operativen Eingriff geheilt, mitunter durch die Schlangen oder Hunde des Gottes; Lahme erhalten ihr Bewegungsvermögen, Blinde ihr Gesicht zurück, Sprachstörungen werden geheilt usw. Herzog hat das moderne Gerede von bewußtem Trug auf ein vernünftiges Maß reduziert; die Heilungen waren derselben Art, wie sie an allen Gnadenorten auch noch jetzt vorkommen, wobei die Suggestion eine sehr große Rolle spielt. Wohl zu beachten ist, daß die Wunderkuren, wie gerade in dem angeführten Beispiel, meistens als Traumerlebnisse hingestellt werden und dadurch ein gewisser Abstand von ihrer Realität genommen wird. Selten geschieht eine Heilung in wachem Zustande, z. B. einer der Hunde leckt ein Geschwür am Hals eines Knaben und heilt ihn (XXVI). Um die Gründung eines Filialheiligtums handelt es sich in der Geschichte von dem schwindsüchtigen Thersandros aus Halieis (XXXIII), der im Heiligtum schlief, ohne ein Traumgesicht zu haben. Als er sich nach Hause begab, ließ sich eine Schlange auf seinem Wagen nieder, verließ nach der Rückkehr den Wagen und heilte den Mann; auf die Weisung des delphischen Gottes wurde daraufhin ein Asklepieion in Halieis gegründet.

Der Gott hält strenge darauf, daß an seiner Wundermacht nicht gezweifelt wird; es gibt daher eine Reihe von Straf- und Erziehungswundern. Belustigend ist die Erzählung von dem Fischhändler, dessen Fische auf dem Markt von Tegea hinschwanden, weil er sein Gelübde, dem Asklepios den Zehnten zu geben, nicht erfüllt hatte (XLVII),¹ auffallend der Bericht von Sostrata (XXV): als sie, ohne ein Traumgesicht zu haben, im Heiligtum geschlafen hatte und daraufhin sehr leidend auf einer Bahre nach Hause getragen wurde, begegnete der Gott ihr unterwegs, schlitzte ihren Bauch auf, nahm zwei Waschbecken voll kleiner Tiere heraus, nähte ihn wieder zu, worauf er sich zu erkennen gab und befahl, den Heildank nach Epidauros abzuliefern.

Der Gott beschäftigt sich auch mit dem Wiederauffinden von Verlorenem, einem Depositum (LXIII) oder einem verschwundenen Knaben (XXIV).

derheilungen von Epidauros, Philol. Suppl. XXII: 3, 1931. Nachtrag Eph. arch. 1937, S. 522 ff. E. and L. Edelstein, Asclepius I, Testimonia, vollständige Sammlung der literarischen Zeugnisse, etwas willkürliche Auswahl der inschriftlichen, II, Interpretations, 1944, gehen etwas zu leicht über diese Seite des Betriebes hinweg; vgl. meine Besprechung, Amer. J. Philol. LXVIII, 1947, S. 245 ff. Die Inschriften aus dem Asklepieion in Lebena sind nunmehr herausgegeben, Inscr. cret., I, XVII, 8–20. Wenn der dort erwähnte Granios der bekannte Proxenos von Gortyn ist, gehören

sie noch dem Ende der hellenistischen Zeit an; M. Guarducci, Historia, VII, 1933, S. 46 ff. O. Weinreich hat die zwei ersten Tafeln aus Epidauros und die beiden Inschriften des Granios aus Lebena herausgegeben, SIG.³ 1168, 1169 bzw. 1171, 1172. Ders., Antike Heilungswunder, RGVV. VIII: 1, 1909, ist besonders wegen der reichen Sammlung von Parallelmateriale wichtig. Zu beachten die Besprechung Lattes von IG. IV: 1², Gnomon VII, 1931, S. 113 ff.

¹ Neue Lesung, Herzog, Zu den Iamata von Epidauros, Eph. arch. 1937, S. 522

In diesen Erzählungen ist volkstümliches Gut aufgenommen. Als ein Lastträger auf dem Wege nach Epidauros den Becher seines Herrn zerschlagen hatte und die Scherben wieder zusammenzusetzen versuchte, sagte ein Vorübergehender höhnisch: den könnte ja nicht einmal Asklepios in Epidauros wieder heil machen; bei der Ankunft fand der Mann den Becher im Rucksack wieder heil vor (X). Eine Frau, die wußte, daß ihr Mann einen Schatz vergraben hatte, aber nicht, wo er versteckt war, erhielt, als sie im Heiligtum schlief, die Weisung: „Im Monat Thargelion um die Mittagsstund“, da wird im Löwen drinnen liegen all das Gold.“ Mit Hilfe eines Sehers fand sie den Sinn heraus, daß nämlich der Schatz dort vergraben läge, wohin der Schatten eines vor ihrem Haus stehenden Löwen im Thargelion am Mittag fiel (XLVI). Diese Geschichten sind in späterer Zeit weit verbreitet;¹ wichtig ist, daß der Monatsname Thargelion, der in Epidauros nicht vorkommt, die letzte Erzählung dem ionischen Gebiet zuweist. Unsere knappen Andeutungen können noch keine rechte Vorstellung von den Wunderberichten geben; diese müssen selbst gelesen werden.

Auch bei aller Rücksicht auf die Wirkung der Suggestion und die Einkleidung der Wunder in Traumgesichte muß man unumwunden zugestehen, daß, wer solche Geschichten öffentlich als Zeugen von der Macht des Gottes aufzeichnete und ausstellte, mit einem sehr krassen Wunderglauben rechnete. Er war nicht wählerisch, wie die Aufnahme von volkstümlichen Erzählungen zeigt, und sein Gott war den Ärzten nicht wohlgesinnt. Dem Eratokles, der im Begriff stand, sich von Ärzten brennen zu lassen, erschien er und befahl ihm davon abzustehen und in Epidauros zu schlafen; selbstverständlich wurde er dort geheilt (XLVIII). In dem Asklepieion von Kos sind bezeichnenderweise keine Heilungsberichte gefunden, obgleich Strabon (VIII p. 374) sagt, daß das Heiligtum dort und in Triikka voll von Votivtafeln war, auf denen Heilungen aufgeschrieben waren. In Lebena erscheinen einige Spuren von Heilungen. Eine Inschrift gibt an, daß das Verzeichnis der Wunder unter dem Neokoros Iasonidas nach den Holztafeln (συνίδες) auf Stein aufgezeichnet wurde; gemeint sind wohl Votivtafeln der Genesenen.

Andere Götter, besonders Sarapis, machten dem Asklepios Konkurrenz. Selbst der delphische Apollon hat sich zu einem ähnlichen Wunder herabgelassen. Eine Frau, die vorher Fehlgeburten gehabt hatte, wandte sich an ihn wegen Kindersegens; er erhörte sie und befahl ein Haaropfer darzubringen. Die Frau gebar ohne Mühe ein Elfmonatskind, dem die Haare bis an die Augen und nach einem Jahr bis auf die Brust reichten.² Die Verwandtschaft mit den epidaurischen Wundern³ ist offensichtlich.

Der Tempel des Sarapis in Kanobos war so berühmt, daß der Gott in griechischen Inschriften ἐν Κανόβω genannt wird. Von diesem sagt Strabon,

¹ Parallelen in Fülle sind beigebracht worden: C. Blinkenberg, *Statuen med Guldhovedet* Danske Studier, 1928, S. 97 ff. (dänisch); O. Weinreich, *Das Mirakel vom zerbrochenen und wieder geheilten Gefäß*, Hessische Blätter für Volkskunde X, 1911, S. 65 ff.

² O. Weinreich, *Eine delphische Mirakel-Inschrift und die antiken Haarwunder*, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg, 1924–25: 7; aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr.

³ Asklepios läßt einem kahlköpfigen Mann die Haare wieder wachsen (XIX).

daß er mit vieler Observanz (ἀγιστεία) verehrt wird und Heilungen schenkt, so daß auch die angesehensten Männer daran glauben und um ihrer selbst oder anderer willen dort den Tempelschlaf üben. Einige zeichnen auch die Heilungen auf, andere die Wunder der Traumweisungen.¹ Ebenso muß die Priesterschaft in Epidauros die Wunderberichte redigiert und in Stein haben einhauen lassen, d. h. sie hat bewußt eine Reklame gemacht, die mit der Wundergläubigkeit der Leute rechnete. Epidauros hat aber nicht nur Propaganda, sondern auch Mission getrieben und eine Reihe von Filialen gegründet (Bd. I S. 762 f.). Das fing früh, schon im fünften Jahrhundert, an; die Wunderberichte, welche den Höhepunkt dieses Treibens bezeichnen, gehören jedoch dem Anfang der hellenistischen Zeit an. Wenn Mission und Propaganda immer als für die orientalischen Kulte eigentümlich hingestellt werden, so ist demgegenüber zu betonen, daß sie schon früh in einem Kulte erscheinen, in dem keine Spuren von orientalischem Einfluß vorhanden sind.

c) **Epiphanien.** Die Erscheinung des Gottes im Tempelschlaf ist eine Epiphanie, ein Wort, das eine recht weite Bedeutung hat, körperliche Erscheinung eines Gottes, von der seltener berichtet wird, Erscheinung im Traum oder ganz allgemein Offenbarung ohne irgendeine persönliche Erscheinung.² Es gibt eine nicht geringe Zahl von Geschichten über Epiphanien der Götter. Sie waren populär, wurden von den Tempeln verbreitet und von den Sakralschriftstellern und Lokalantiquaren gebucht. Es gab ein Werk von Istros, Ἀπόλλωνος ἐπιφάνειαι, und eins von Phylarchos, περὶ τῆς τοῦ Διὸς ἐπιφάνειας. Die konkrete Erscheinung eines Gottes ist selten und kommt gewöhnlich in dichterischer Gestaltung vor oder an ein Monument geknüpft; offenbar hat man nicht gewagt, dem Glauben an das direkte Eingreifen eines Gottes zuviel zuzumuten. Das bekannteste Beispiel sind die Göttererscheinungen beim Angriff der Gallier auf Delphi (S. 100); hier treten auch die Heroen auf, die in der älteren Zeit so häufig sich offenbaren, in den hellenistischen Jahrhunderten aber sonst fehlen. Offensichtlich war jetzt der Heroenglaube durch die Ausdehnung des Heroennamens auf gewöhnliche Tote geschwächt und entwertet. Isyllos von Epidauros erzählt, Asklepios sei in glänzenden Waffen einem Knaben begegnet, der seine Hilfe suchen wollte – vielleicht ihm selbst –; der Gott bat ihn wohlgemut zu sein, er würde rechtzeitig zurückkehren, nachdem er das Verderbnis von Sparta abgewandt hätte. Er zog nun aus, um Sparta gegen Philipp V. von Makedonien zu helfen.³ Die Geschichte, daß die in der Gestalt einer alten Frau

¹ Strab., XVII p. 801, ἄλλοι δὲ (συγγραφεύσι) ἀρετὰς τῶν ἐνταῦθα λογίων, so die Vulgata; die maßgebenden Handschriften haben das korrupte ἀρεταλογίων; für die Interpretation dieser Worte siehe SIG.³ 1172 n. 8 und Herzog a. a. O. S. 50. Ein Beispiel bietet ein Papyrus, herausgegeben und besprochen von A. Abt, Ein Bruchstück einer Sarapis-Aretalogie, AfRw. XVIII, 1915, S. 257 ff.; er ist bemerkenswert wegen der Opposition gegen die Astrologie; Sarapis erklärt sich auch der Moira

überlegen. Zwei andere Aretalogien des Sarapis bei G. Manteuffel, De opusculis graecis Aegypti e papyris, ostracis lapideisque collectis, Travaux de la Société des sciences et des lettres de Varsovie, classe I, XII, 1930, S. 92 ff., eine nützliche Sammlung.

² Artikel von Pfister, Epiphanie in PW. Suppl., IV S. 278 ff.; über die hellenistische Zeit S. 298 ff.

³ IG. IV: 1², 128 Z. 57 ff.; auch hier ist das Vorbild kenntlich, die Begegnung des Philipides mit Pan, Hdt. VI, 105.

erscheinende Demeter den Pyrrhos erschlug, entstammt einem Gedicht des Exegeten Lykeas.¹ Wie es mit der Erzählung, daß Apollon den Pleistarchos aus Argos vertrieb, steht, ist unsicher, da die Zeit des Vorfalles zweifelhaft bleibt; man hat zwischen dem im J. 459/58 gestorbenen spartanischen König und dem Bruder des Kassandros zu wählen; jedenfalls wurde das Ereignis am Ende des vierten Jahrhunderts von einem Jungfrauenchor gefeiert.² Ätiologisch ist der Bericht des Pausanias, daß Poseidon in der Schlacht bei Mantinea um das Jahr 249 zugunsten der Mantineer eingegriffen habe, denn es wird an ein dem Stadtgott geweihtes Tropaion angeknüpft,³ ebenso die Erzählung desselben Autors von dem Heros Promachos in Tanagra, der die Epheben zur Abwehr eines Einfalls der Eretrier hinausführte und in Gestalt eines Epheben mit dem Schabeisen in der Hand ihnen zum Sieg verhalf.⁴

Öfter offenbaren sich Götter und geben Weisungen im Traum, z. B. in Geschichten der lindischen Tempelchronik.⁵ Diese Offenbarungen sind freilich recht bescheiden. In der ersten verspricht Athena Regen bei der Belagerung durch Datis; in der zweiten wird erzählt, daß, als man im Begriff war, in Delphi anzufragen, was zu tun wäre, weil sich jemand im Tempel aufgehängt hätte, die Göttin dem Priester im Traum darüber Weisung gab; in der dritten rät die Göttin im Traum bei der Belagerung durch Demetrios König Ptolemaios um Hilfe anzugehen. Hierher sind auch die Weihungen *καθ' ὄραμα* oder *κατ' ὄναρ* zu rechnen.

Zu den Epiphanien rechneten die Alten auch solche Offenbarungen der Götter, in welchen sie nicht persönlich hervortraten, ihre Macht aber in wunderbaren Wirkungen sichtbar wurde. Man berief sich gern auf solche für die Einrichtung von neuen Kulturen und Spielen. Während die Delphier die leibhaftige Epiphanie der Götter für die Stiftung der Soterien geltend machten, wurde als Grund für die Stiftung der Leukophryenen in Magnesia nur die Epiphanie der Artemis angeführt, ohne daß etwas über deren Art erzählt würde (oben S. 82 f.).

Es ist ein Zeichen des fortschreitenden Wandels, daß solche Erzählungen in der hellenistischen Zeit immer stärker hervortreten; man spricht viel von der *ἐνέργεια* der Götter und benennt sie *ἐπιφανεῖς*, *ἐπιφανέστατοι* oder *ἐναργεῖς*.⁶ Die Stadt Stratonikeia schrieb ihre Rettung der Hilfe des Zeus

¹ Paus. I 13, 8; an der Stelle war ein Tempel der Demeter, in dem Pyrrhos begraben lag. Ebd. II 21, 4 wird dies wiederholt, aber dazu gesagt, daß ein Monument von weißem Marmor, mit Darstellungen der Taten des Pyrrhos geschmückt, mitten auf dem Markte dort errichtet wurde, wo sein Körper verbrannt worden war. Es ist höchst auffallend, daß jemand in einem Tempel begraben wird, und jenes Monument ist doch so recht ein Grabmonument. Eine legendäre Übertragung ist wahrscheinlich.

² Dieser Zeit gehört nach dem Schriftcharakter die von Vollgraff, BCH. XXXII, 1908, S. 236 ff., herausgegebene

Inscription an, glänzend wiederhergestellt von Herzog, Philol. LXXI, 1912, S. 1 ff., und auf Telesilla bezogen.

³ Paus. VIII 10, 8; über die Schlacht Beloch, Gr. Gesch.², IV: 2, S. 523 ff.

⁴ Paus. IX 22, 2; die Beziehung auf die Jugend des Gymnasiums weist die Legende der hellenistischen Zeit zu.

⁵ Oben S. 50; leider ist die Art der von Satyros beschriebenen Epiphanien der Parthenos in der taurischen Chersonnesos unbekannt.

⁶ *ἐναργής* in kleinasiatischen Inschriften, L. Robert in *Mélanges Dussaud*, Bibliothèque archéologique et historique XXX, 1939, S. 730.

Panamaros und der Hekate zu,¹ Lagina wurde von Hekate geschützt.² P. Roussel hat eine Inschrift, die auf einem großen Gebäude in Stratonikeia, vermutlich dem Tempel des Zeus Panamaros, eingegraben war, in einem für unser Thema lehrreichen Aufsatz behandelt.³ Der Feind – vermutlich handelt es sich um den Kriegszug des Labienus im J. 40 v. Chr. – wurde bei einem nächtlichen Angriff auf den Tempel von der Flamme (des Gottes) weggetrieben und, als er am Tage den Angriff erneuerte, durch Nebel und Gewitter verwirrt. Als Hilfstruppen ankamen, wurden Rufe und Hundegebell gehört, bis die Feinde flohen. Die Lampen des Gottes brannten während der ganzen Belagerung. Eine Inschrift aus dem Tempel der Artemis Kindyas nahe Bargylia, in der eine Epiphanie erwähnt wird, wird auf den Aufstand des Aristonikos bezogen.⁴ Das Mirakel der Isis bei der Belagerung von Rhodos wurde oben (S. 117) bereits erwähnt.⁵ Zu beachten ist, daß diese Erzählungen aus Kulte stammen, die Propaganda machten, sie sind mit den Aretalogien und den Heilungsberichten von Epidauros verwandt und zeigen, womit man auf das Volk Eindruck machen zu können glaubte.

Es gab auch erbauliche Geschichten, die nicht Epiphanien berichteten, aber ebenso wie diese die Macht der Götter bezeugen und Frömmigkeit lehren sollten. Erzählungen von Opfertieren, die sich selbst anbieten, stehen bei späteren Paradoxographen⁶ und gehören wohl der Kaiserzeit an; aus Kyzikos stammt aber eine ähnliche Geschichte, die sich im mithradatischen Kriege ereignet haben soll.⁷ Dort war Kore-Persephone die Hauptgöttin, an deren Fest ihr eine schwarze Kuh geopfert werden sollte. Da man während der Belagerung sich keinen Rat wußte, schwamm eine Kuh von der Weide auf dem Festlande selbst zur Stadt hinüber.

d) Aretalogien. Offenbarung eines Gottes in dem hier gekennzeichneten weiten Sinne wird *ἐπιφάνεια*, in der späthellenistischen Zeit *ἐνέργεια* genannt, aber auch *ἀρετή*, „Tüchtigkeit“. So verwenden das Wort Isyllos in seinem Gedicht auf die Rettung Spartas durch Asklepios,⁸ Strabon an der oben (S. 214 A. 1) zitierten Stelle und viele andere.⁹ Es ist für die hellenistische Zeit bezeichnend, daß, während in älterer Zeit die Lobpreisungen eines Gottes von seinen mythischen Taten und seinem Kulte redeten, man jetzt, nicht nur in den alten Gleisen wandelnd, Hymnen verfaßte, sondern auch seine *ἀρεταί*, seine Wundertaten in der Gegenwart pries, ein Zeichen zu-

¹ CIG. 2715 a, b = Le Bas, 519/20; Robert, *Ét. anat.* S. 516 ff.; die Stadt pflegte die alten Erinnerungen noch im 2. Jahrhundert n. Chr.

² Robert, *Ét. anat.* S. 461.

³ P. Roussel, *Le miracle de Zeus Panamaros*, BCH. LV, 1931, S. 70 ff.

⁴ Robert, *Ét. anat.* S. 459 ff.

⁵ Man würde gerne wissen, welches die *ἐνέργεια* θεοῦ Διὸς Βαυτοκαίως in der Satrapie von Apamea war, die einen König Antiochos veranlaßte, dem Gott das umliegende Dorf zu schenken, damit aus den Einkünften monatliche Opfer und der Un-

terhalt des Tempels bestritten würden, und dazu Steuerfreiheit für die Märkte und Asylie zu bewilligen; die Privilegien wurden noch von Kaiser Gallienus bestätigt; Le Bas 2720 a = CIG. 4474 = OGI. 262.

⁶ Apollonios, 13 p. 107 Westermann, Halikarnassos; Ps.-Aristot., *mirab.* 137, Pedasa in Karien; vgl. das Orakel bei Porphyrios, *de abst.* II 9.

⁷ Plut. Lucull. 10.

⁸ IG. IV: 12, 128 v. 57, καὶ τότε σῆς ἀρετῆς, Ἀσκληπίε, τοῦργον ἔδειξας, v. 79, ἀνέβηκε Ἰσὺλλος τιμῶν σὴν ἀρετῇ.

⁹ SIG.³ 1172 n. 8.

gleich jener erwachenden, bewußten Propaganda, die im Kult des Asklepios begann. Solche Lobpreisungen werden in der modernen Literatur Aretalogien genannt, ein Wort, das in der Antike selten ist.¹ So bezeichnet man als Aretalogien die Sammlungen von Epiphanien des Istros, Phylarchos und Timachidas (S. 50 f.), den sowohl in Prosa wie in Versen aufgezeichneten Bericht des Priesters Apollonios über den Beistand des Sarapis in dem gegen ihn angestrenzten Prozeß (oben S. 115), die *ἱεροὶ λόγοι* und andere Reden des Aristides, den unten (S. 449) erwähnten Papyrus, um von späteren Aretalogien zu schweigen; auch die Mirakelberichte von Epidauros werden wenigstens als Vorstufe dieser Gattung zugezählt.² Es erhellt, daß, was die Form betrifft, es nicht berechtigt ist, von einer besonderen Literaturgattung zu sprechen – Verse und Prosa wechseln ab –, die Verwandtschaft liegt nur im Inhalt, der nicht mehr mythologisch ist, sondern die Wohltaten des Gottes in der Gegenwart preist; dies ist das Neue und Bedeutsame.

Ein fester Terminus ist dagegen ἀρεταλόγος, ein Mann nämlich, der solche Erzählungen vorträgt.³ Im Kulte der ägyptischen Götter gab es sogar berufsmäßige Aretalogen, die in delischen Inschriften begegnen, deren eine von einem Aretalogen κατὰ πρόσταγμα gesetzt ist,⁴ während eine zweite eine der Isis-Tyche von einem Traumdeuter und Aretalogen gesetzte Weihung enthält.⁵ Für die Art der Erzählungen, die diese Leute vortrugen, und ihre Wertung ist es bezeichnend, daß das Wort im Lateinischen soviel wie „Aufschneider“, „Lügner“ bedeutet. Kaiser Augustus zog zur Unterhaltung bei Gastmählern Schauspieler, sogar *triviales ex circo ludios* – – – *ac frequentius aretalogos* herbei.⁶ Die Aretalogen, die sich ans Volk wandten, arbeiteten mit so groben Mitteln, daß sie von der guten Gesellschaft belächelt wurden. Sie wußten aber, was sie tun mußten, um Propaganda für ihre Götter zu machen. Es ist dies ein neues, bedeutsames Zeichen der in hellenistischer Zeit aufkommenden und in der Folgezeit immer mehr fortschreitenden Wandlung auf religiösem Gebiet.

e) Mantik. Die Behauptung, daß die Orakel in der hellenistischen Zeit ihre Bedeutung eingebüßt hätten und fast verstummt wären, muß stark eingeschränkt werden, wie oben (S. 97 ff.) bei Behandlung der Orakel dargelegt wurde. Immerhin befanden sie sich in einem Wellental; ihr Einfluß

¹ In der Septuaginta Sirach 36, 17, „Preis“; der Astrologe Manethon, IV, v. 447, mit pejorativer Bedeutung, angeführt neben den Zeugnissen für ἀρεταλόγος von A. Kiefer, Aretalogische Studien, Diss. Freiburg i. Br. 1929, S. 2 ff. Das daneben Wichtigste in der Arbeit ist die Aufzählung der sog. Aretalogien S. 38 ff. Die Behauptung des Verfassers, daß die profanen Aretalogien primär seien, ist nicht glaublich. Siehe auch Wilamowitz, G. d. H. II S. 356 A. 3.

² Herzog a. a. O. S. 59; O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapisreligion, 1919, S. 10 ff.

³ Crusius s. v. in PW. mit Nachträgen

von Aly, Suppl. VI S. 13 ff. R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, 1906, S. 8 ff. Er weist S. 9 darauf hin, daß Terentius, Adelph. v. 535, *laudatier te libenter audit; facio te apud illum deum, virtutes narro*, den Begriff voraussetzt und daß er der neuen Komödie bekannt war. Sicherlich, man kann sich auf die Wunderheilungen und Isyllos berufen. Über den Stil der Aretalogien siehe E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913, S. 149 ff.

⁴ IG. XI: 4, 1263, um zwei Fußsohlen geschrieben.

⁵ Ebd. 2072 = SIG.³ 1133, aus dem J. 115/14.

⁶ Suet., Oct. 74.

auf die Politik war dahin, und sie hatten noch nicht angefangen, sich mit Theologie zu beschäftigen. Sie wurden auch von Privatleuten um Rat angegangen; das ist z. B. für das Orakel des Apollon Koropaios (S. 98 f.) vorauszusetzen, obgleich sich von solchen Anfragen in hellenistischer Zeit wie vorher inschriftlich nichts erhalten hat mit einziger Ausnahme der Orakelinschriften aus Dodona,¹ auf Bleitafelchen geschriebenen Anfragen. Es begegnen hier die verschiedensten Anfragen aus dem Leben: ob das Kind, mit dem eine Frau schwanger geht, das des Fragenden sei (1565), ob jemand neben der Ausübung seines Handwerks seine Waren, wo es ihm gut dünkt, vertreiben solle (1568), ob es vorteilhaft sei, ein Haus und ein Grundstück in der Stadt zu kaufen (1573). Zwischen den Orakel- und den Heilstätten gibt es keine scharfe Trennung; in Dodona fragt man wie an diesen wegen der Auffindung verlorener Gegenstände, Decken und Kissen an (1586), wegen Kindersegens (1572b) oder Gesundheit (1566, 1587). Zu bemerken ist, daß nicht nur Einwohner der Umgegend Dodona angingen; freilich ist gerade bei den Privatfragen die Heimat der Fragenden nicht zu bestimmen.

An anderen Orakelorten haben Anfragen sich nicht erhalten, da sie, wenn sie schriftlich eingereicht wurden, auf vergänglichem Material geschrieben waren, und sehr selten hat man es der Mühe wert befunden, solche Dinge inschriftlich zu verewigen. Es gibt aber einige Beispiele, wo Orakel und Wunder vereint erscheinen. Ein Beispiel aus Delphi wurde oben (S. 213) angeführt. In einer sehr zerstörten Inschrift, welche das Orakel des Apollon Pythaeus in Argos betrifft, ist die Rede von einem Spruch des Gottes und dem Suchen nach etwas Verlorenem in einem Hause.² Es wird auch für die hellenistische Zeit gültig sein, was Plutarch wiederholt sagt, daß man nicht nach den großen Dingen der Politik fragte, sondern *περί θησαυρῶν, κληρονομιῶν, γάμων παρανόμων, περί ὧνῃς ἀνδραπόδου, περί ἐργασίας, εἰ γαμητέον, εἰ πλευστέον, εἰ δανειστέον.*³

Hinzuzufügen ist, daß im Mutterlande die alte Sitte noch bestand, bei Feldzügen einen Seher hinzuzuziehen. Thrasybulos aus dem berühmten Sehergeschlecht der Iamiden weissagte den Mantineern in einer Schlacht gegen die Lakedaimonier um das J. 249; sein Standbild war in Olympia aufgestellt; eine Eidechse kroch ihm da zur Schulter hinauf, und neben ihm lag ein zerschnittener Hund, so daß die Leber sichtbar wurde.⁴ Da der Eleer Thrasybulos, der dem König Pyrrhos ein Standbild in Olympia errichtet hat, wohl derselbe Mann ist, darf man annehmen, daß er auch diesem als Seher gedient hat.⁵ In den Heeren der hellenistischen Könige verlaudet dagegen nichts von Sehern, wie überhaupt eine Heeresreligion fehlt. Die hellenistischen Könige und Generäle waren zu rationalistisch, ihre Soldaten immer mehr aus allen Ländern bunt zusammengewürfelt.

¹ Abgedruckt SGDI. 1557–95.

² BCH. XXXIII, 1909, S. 450 ff.

³ Plut., de def. or. p. 413 B; de Pyth. or. p. 407 D; 408 C.

⁴ Paus. VIII 10, 5; VI 2, 4 f. Über das Geschichtliche Beloch, Gr. Gesch.² IV: 2, S. 526. Pausanias bemerkt, daß sonst

niemand einen Hund zur Weissagung verwendete; vermutlich hat er die Sache mißverstanden; die Worte *διατετρημένος δίστα* führen auf die Bd. I S. 97 behandelte *lustration* des Heeres.

⁵ Paus., VI 14, 9; vgl. Weniger, AfRw. XVIII, 1915, S. 75.

Über private Wahrsagekünste fließen die Nachrichten noch spärlicher. Erinnerung ist mir nur das Liebesorakel, das mit dem Blatt einer Pflanze vorgenommen wurde, und die gelegentliche Erwähnung einer Koskinomantis bei Theokrit,¹ Orakelarten, die beide aus späterer Zeit wohlbekannt sind. Der guten Gesellschaft der neuen Komödie waren sie zu niedrig; es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß diese und andere derartige Künste unter dem Volk geübt wurden, besonders von alten Weibern, die in der Komödie und von Theokrit als Ausüßer zauberischer Praktiken erwähnt werden. Daneben sind volkstümliche Vorzeichen zu erwähnen, z. B. das Zucken des Lides.² In der neuen Komödie werden geläufige Vorzeichen einige Male erwähnt wie Niesen,³ ein Traum, der Schrei einer Eule; an den Deisidaimon des Theophrast erinnert es, daß unter böse Vorzeichen gerechnet wird, wenn eine Maus einen Lehmaltar oder einen Sack durchnagt oder der Hahn abends kräht.⁴ Auch die Wissenschaft hat diesen Dingen Aufmerksamkeit geschenkt: es wurde die Frage aufgeworfen, warum das Niesen, nicht aber das Husten oder das Schnupfen von Gott sei.⁵

Den allerersten Platz nehmen die Träume ein, nicht nur im Tempelschlaf an den Heilstätten. An der Enthüllung der Zukunft in Träumen hat niemand gezweifelt; Aristoteles hat *περὶ ἐνυπνίων* und *περὶ τῆς κατ' ὕπνον μαντικῆς* geschrieben.⁶ Bezeichnend ist die lange Liste von hellenistischen Schriftstellern, die über Träume gehandelt haben: Artemidoros von Telmessos, der Alexander den Großen begleitete, der Peripatetiker Straton; Demetrios von Phaleron, der Atthidograph Philochoros, Apollonios von Attaleia, Poseidonios u. a.;⁷ die Philosophen bemühten sich, eine Erklärung zu finden.

Auf Inschriften finden sich Weihungen, die aus Anlaß eines Traumes aufgestellt worden sind; *κατ' ὄναρ* ist der geläufige Ausdruck. Traumdeuter werden in der Literatur⁸ und inschriftlich erwähnt. Man hatte sie nötig, da die Träume oft nicht klar noch leicht zu deuten waren. Ein bezeichnendes Beispiel bietet die oben (S. 213) erzählte Traumweisung des Asklepios über einen verborgenen Schatz, für deren Deutung ein Seher zugezogen wurde. Im Kulte des Sarapis ist der Traumdeuter gar zum Tempelbeamten geworden. Auf Delos ist uns ein Traumdeuter und Aretaloge begegnet (S. 217). Unter den Inschriften⁹ ist das eigentümlichste Beispiel das Aushängeschild eines Traumdeuters im Anubieion bei Sakkara aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr., *ἐνυπνια κρίνω τοῦ θεοῦ πρόσταγμα ἔχων τύχ' ἀγαθῶν. Κρῆς ἐστὶν ὁ κρίνων τάδε*.¹⁰ Die Traumdeuter machten also aus ihrer Kunst ein Geschäft.

¹ Theokr. III v. 28 bzw. 31 f.

² Ebd. v. 37 f.; vgl. auch Theophr., Char. 16.

³ Menandr., fr. 534 v. 9 ff.; auffällig ist, daß das Niesen ein böses Zeichen ist; vgl. aber Plin., N. H. XXVIII 26; nach Aristot., Probl. 33, 11 p. 962 b, ungünstig von Mitternacht bis Mittag, von Mittag bis Mitternacht günstig.

⁴ Adesp. fr. 341.

⁵ Aristot., Probl. 33, 7 p. 962 a.

⁶ Aristot., Parva nat. p. 458 ff.

⁷ Näheres s. v. Traumdeutung in PW. 2. R. VI S. 2233 ff. von Hopfner.

⁸ Zum Beispiel Theokr. XXI v. 33; Theophr., Char. 16.

⁹ Inscr. de Délos, 2105 und 2106, Weihung *κατὰ πρόσταγμα δὲ ὀνειροκρίτου*; vgl. 2110; 2151 (aus dem J. 114/13); 2071, *χρηστήριον* eines Traumdeuters, 2120.

¹⁰ SBÄU. 685; Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit, 1927, S. 32.

Leider läßt uns die Beschaffenheit der Überlieferung nicht die volkstümlichen Glaubensvorstellungen auf diesem Nebengebiet der Religion erkennen, es sei denn in spärlichen Notizen; doch besteht kein Zweifel, daß es sich um eine im Verborgenen wirksame Unterströmung handelt, die für die Zukunft, in der sie sich verhängnisvoll auswirkte, von der größten Bedeutung werden sollte.

4. Der Unterweltsglaube

Mit dem Unterweltsglauben steht es ebenso wie mit dem im Vorhergehenden behandelten niederen Volksglauben; es verlautet wenig davon in der Literatur und den Inschriften, er lebte aber fort als eine Unterströmung, die in der Folgezeit erstarkte und schicksalsschwanger wurde. Im 5. und zu Anfang des 4. Jahrhunderts war er nicht wenig verbreitet, obgleich die Gebildeten skeptisch, ja höhnisch auf ihn herabsahen (Bd. I S. 767 ff.). Diese Einstellung finden wir bei den Rednern des 4. Jahrhunderts.¹ Die skeptische Wendung εἴ τίς ἐστὶν αἰσθησὶς τοῖς τεθνεώσι be-
gegnet öfters. Die Toten können in die Welt der Lebenden nicht eingreifen, der Tod hat keinen Schrecken; was weiterlebt, ist bloß die Erinnerung. Demosthenes spricht von den Unfrommen im Hades (XXIV 104) und erwähnt die drei Unterweltrichter (XVIII, 27). In der ihm untergeschobenen, in hellenistischer Zeit verfaßten Rede gegen Aristogeiton heißt es, daß der Angeklagte die Götter im Hades nicht gnädig finden, sondern wegen seiner Schlechtigkeit zu den Unfrommen geworfen werden würde (XXV 53). Solch altes Gut benutzten die Redner mit Rücksicht auf die allgemeine Meinung. Charakteristisch sind die Schlußworte des Epitaphios des Hyperides,² weil trotz der feierlichen Gelegenheit der Skeptizismus hervorbricht: „Wenn das Sterben dem Nicht-geborensein gleich ist, sind sie von Krankheiten und Kummer und anderen Wechselfällen des menschlichen Lebens befreit; wenn es aber im Hades Empfinden und Fürsorge seitens des Daimonion gibt, wie wir annehmen, ist es wahrscheinlich, daß diesen, welche gegen die Zerstörer der Verehrung der Götter gekämpft haben, die größte Fürsorge des Daimonion zuteil wird.“

Um die geringe Bedeutung des Unterweltsglaubens zu erweisen, hat man darauf hingewiesen, daß er in den Grabinschriften so wenig hervortritt; man sollte aber gerechterweise sich erinnern, wie wenig von christlichen Auferstehungsgedanken, um gar nicht von den Höllenstrafen zu reden, auf den Denkmälern unsrer Friedhöfe erscheint. Unsere Grabschriften sind freilich viel wortkarger, während die antiken Epigramme, die in großer Zahl auf uns gekommen sind,³ literarische Erzeugnisse darstellen, welche

¹ H. Meuss, Die Vorstellungen vom Dasein nach dem Tode bei den attischen Rednern, Jahrb. f. klass. Phil. LII, 1889, S. 801 ff.

² Erhalten bei Stobaios, Ecl. IV 56, 36, V p. 1132 Hense.

³ Buch III der Anthologia Palatina ent-

hält 748 ἐπιτύμβια aus den verschiedensten Zeiten. Die inschriftlichen bei G. Kaibel, Epigr. gr., 1878; der Zuwachs ist beträchtlich. Die Grabepigramme, einschließlich der kaiserzeitlichen, sind behandelt von C. M. Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer, 1897, kurz

die geläufigen literarischen Klischees gebrauchen, auch wenn sie von kleinen Winkelpoeten verfaßt sind. Das heißt, daß die Dichter sich innerhalb des Ruhmens der althergebrachten mythologischen Vorstellungen halten, die sie aber gewöhnlich nur in den allgemeinsten Zügen vortragen. Die Seele ist in die Behausung der Frommen eingegangen;¹ sie wohnt im Hause der Persephone unter der Schar der Frommen;² der dunkle Raum des finsternen Hades nimmt den Toten auf, der auf das heilige Bett der Frommen sich legen darf³—hier erscheint die alte Vorstellung von dem Mahl der Seligen—; im dunklen Haus des Pluton und der Persephone sitzt er neben Minos bei den Frommen⁴ usw. Grabopfer nützen nichts. Ein Grabepigramm des ersten vorchristlichen Jahrhunderts aus Astypalaia mahnt, weder Trunk noch Essen zu bringen, da dies unsinnig sei; wenn die Freunde zum Gedächtnis Blumen oder Räucherwerk als Gaben bringen, so gehören diese den Unterirdischen an; denn die Toten haben nichts von den Lebenden.⁵ Die Grabschriften sind zum großen Teil von den verbreiteten philosophischen oder halbphilosophischen Trostschriften abhängig⁶ und zeugen mehr von der philosophischen als von der religiösen Haltung der Menschen. Es war nicht jedermanns Sache, eine Grabschrift einmeißeln zu lassen; eine gewisse Bildung und auch etwas Geld bildeten Voraussetzung dafür.

Vom Gericht über den Toten ist sonst erst nach der hellenistischen Zeit die Rede.⁷ Ein merkwürdiges Epigramm aus Rhodos wird unten (S. 223) angeführt werden. Sogar Kallimachos (epigr. X) sagt von einem Verstorbenen, daß man ihn im Hades unter den Frommen finden werde. In einem anderen seiner Epigramme (XIII) kommt die skeptische Meinung der Zeit, die die alten Mythen als Schwindel betrachtete, scharf zum Ausdruck: „Was dort unten?“ – „Viel Finsternis.“ – „Was mit den Wegen hinauf?“ – „Lüge.“ – „Und Pluton?“ – „Eine Fabel.“ – „Wir sind verloren.“ – „Dies ist mein wahres Wort an euch. Wenn du das Angenehme willst, kostet ein großer Ochse eine pelläische Münze im Hades.“⁸

Was das Volk dachte, kommt auf den auch in dieser Hinsicht wichtigen Fluchtafeln aus Knidos zum Vorschein. Demeter ist hier ausgesprochen Unterweltsgöttin und von anderen Göttern umgeben, unter denen Kore und Pluton genannt werden. Eine oft wiederholte Phrase ist, μή τύχη Δάματρος εὐλάτου. Was dies besagt, verdeutlicht: *κολαζόμενοι* und noch

und unbedeutend; ergiebiger ist A. J. Festugière, *L'idéal grec*, 1932, S. 143 ff., der sich auf die Kaibelsche Sammlung beschränkt; sein Urteil, daß die noch hinzugekommenen das Bild nicht verändern, besteht aber zu Recht. Die letzte Behandlung bringt R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Illinois Studies in Language and Literature XXVIII, 1–2, 1942; mehr in der inhaltsreichen Besprechung von D. M. Robinson, *Classical Journal* XLI, 1945, S. 38 ff. Siehe auch unten S. 522 A. 3.

¹ Athen, Kaibel 90 = IG. II² 8870, Athen, 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts.

² Kaibel 189 = IG. XII: 3, 1190, Melos 3. Jahrhundert.

³ Kaibel 237, Smyrna, 2./1. Jahrhundert.

⁴ Rev. ét. gr. XVI, 1903, S. 182, Grabschrift des Magneten Sosibios aus Gizeh, 3./2. Jahrhundert.

⁵ IG. XII, Suppl. 152.

⁶ Nock in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Sallustius, *Concerning the Gods and the Universe*, 1926, S. XXXII ff.; B. Lier, *Topica carminum sepulcralium latinarum*, Philol. LXII, 1903, S. 445 ff. und 563 ff.

⁷ L. Ruhl, *De mortuorum iudicio*, RG-VV. II 2, 1903, S. 72 f.

⁸ V. 6, Πελλαίου βούς μέγας εἰν Ἀἰδῇ, pelläische Münze mit dem Bild eines Ochsen, Kaibel, *Hermes* XXXI, 1896, S. 265 ff.

eindringlicher: μεγάλας βασάνους βασανιζομένα;¹ der Missetäter soll sterben: er soll gehen παρὰ Δάματρα πεπρημένος.²

Der Totenkult wurde gepflegt.³ Ein rhodisches Epigramm aus dem Ende des dritten Jahrhunderts erwähnt μείλα (d. h. μελίγματα, Sühnespenden und Opferbrei) und Kuchen, die ins Feuer geworfen werden;⁴ es scheint sogar, daß die älteren Einschränkungen des Totenkultes in Vergessenheit geraten waren; eine etwas jüngere parische Inschrift erwähnt ein Stieropfer.⁵ In milesischen Gräbern fanden sich in der Erde steckende Röhren, die chthonischen Spenden dienten.⁶ Ostgriechische Grabreliefs zeigen, daß das Gedächtnismahl im Grabbezirk stattfand.⁷ Der Totenkult nahm aber eine neue Wendung, indem die Toten heroisiert den Göttern beigesellt und zur Erhaltung ihres Kultes Stiftungen gemacht wurden (oben S. 109f. und 136).

Stattliche Grabdenkmäler wurden jetzt errichtet, besonders stattlich in Makedonien.⁸ Die Kunst hielt sich auch innerhalb der mythologischen Bahnen, wie die schon (Bd. I S. 776 f.) erwähnten süditalischen Unterweltsvasen zeigen, von denen die Hauptmasse dem Anfang der hellenistischen Zeit angehört; dahinter steckt jedoch unverkennbar ein ernster Glaube. Auch sonst wurden Unterweltsszenen gemalt. Plautus läßt einen aus den Steinbrüchen heimkehrenden Sklaven sagen: *vidi ego multa saepe picta quae Acherunti fierent cruciamenta*.⁹ Man hat gemeint, daß gerade hier italischer Einfluß vorliege;¹⁰ ein Grund für diese Annahme ist kaum einzusehen, da solche Gemälde auch in Griechenland existierten und an einer merkwürdigen Stelle in der ersten Rede gegen Aristogeiton erwähnt werden: μεθ' ὧν δ' οἱ ζώγραφοι τοὺς ἀσεβεῖς ἐν Ἄιδου γράφουσιν, μετὰ τούτων, μετ' ἄρ' αἱ βλασφημίας καὶ φθόνου καὶ στάσεως καὶ νείκεως, περιέρχεται.¹¹ Wie man sich diese offenbar personifizierten Eigenschaften dargestellt denken soll, bleibt unklar.

Die Skulptur bietet nur ein, aber sehr merkwürdiges Beispiel, das Relief des Philosophen Hieronymos aus Tlos, das höchstwahrscheinlich einmal den Türsturz einer Grabkammer gebildet hat, aus dem späten zweiten Jahrhundert¹² (Taf. 4, 1). Links ist eine Gruppe von Lehrern und Lernenden im

¹ SGDI. 3538 bzw. 3536; vgl. oben S. 210.

² Ebd. 3540, wohl von Fieber verzehrt, ein oft wiederholtes Wort, siehe aber S. 210 A. 6.

³ Vgl. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung, 1924, I S. 77 ff.

⁴ BCH. XXXVI, 1912, S. 230 ff.

⁵ IG. XII: 5, 305, ταῦρον δ' ἀμφὶ πυρῇ σφάζαν τιμαῖσι σέβοντες δαίμονά μου νέρθεν σὺν χθονίοισι θεοῖς.

⁶ Th. Wiegand, 6. Bericht usw., Abh. Akad. Berlin, 1908, Anhang S. 27.

⁷ E. Pfuhl, Das Beiwerk auf ostgriechischen Grabreliefs, Arch. Jahrb. XX, 1905, S. 47 ff. und 123 ff., bes. S. 143 f.

⁸ Zum Beispiel K. F. Kinch, Le tombeau de Niausta, Skrifter, Akad. Kopenhagen, IV: 3, 1920; über Milet eine kurze Bemerkung a. a. O.

⁹ Plaut., Capt. v. 998.

¹⁰ E. Fraenkel, Plautinisches in Plautus, Philol. Untersuchungen 28, 1922, S. 179f. Ders. führt den Vergleich eines Bordells mit Acheruns, Poen. v. 831, und seiner Tür mit der *janua Orci* an, Bacch. v. 368.

¹¹ Ps.-Demosth. XXV 52; A. Dieterich, Nekyia, 1893, S. 137 f., hat schon die beiden Stellen zusammengestellt.

¹² Hiller v. Gaertringen und C. Robert, Relief von dem Grabmal eines rhodischen Schulmeisters, Hermes XXXVII, 1902, S. 121 ff. mit Tafel; Brunn-Bruckmann, Denkmäler Taf. 579 mit Text von B. Sauer; A. Brückner, Österr. Jahresh. XIII, 1910, S. 56 mit Abb. 36; Ruhl a. a. O. S. 97; Hiller v. Gaertringen, Gött. gel. Anz., 1942, S. 163 über die Zeit.

Gespräch zu sehen; durch einen Mauerpfeiler von diesen getrennt sind die Unterweltsgötter, Hermes, Persephone und Pluton, dargestellt; darauf folgt ein ruhig dastehender Mann, ferner ein Jüngling und eine Frau, die auf Felsen sitzen; diese drei bilden sichtlich eine Gruppe. Den Mann hat man als den Grabbesitzer oder als einen Totenrichter gedeutet, weil er die Mitte einnimmt, was nicht zutrifft, weil die Mittelachse genau zwischen ihn und den thronenden Pluton fällt, der ihm den Rücken zukehrt. Anschließend erscheint eine Frau mit Schmetterlingsflügeln und einem langen Stabe, eher einer Rute, in der Hand; sie schaut nach rechts, wo eine weitere Frau auf einem Felsen sitzt; vor ihr befindet sich die letzte und eigentümlichste Figur, eine Frau, die bis zu den Knien im Boden steckt; sie erhebt sich nicht wie Ge, sondern biegt sich rückwärts, sie scheint hinabzustürzen. Die Frau mit den Schmetterlingsflügeln ist offenbar ein Strafdämon, Robert nennt sie Nemesis. Die hinabstürzende Frau deutet er im Anschluß an den platonischen Mythos am Ende des „Staates“ als eine Übeltäterin, die in den Schlund des Tartaros hinabgestürzt wird. Dann wird man auch die Gruppe des Mannes, des Jünglings und der sitzenden Frau aus demselben Mythos erklären – Hieronymos war ja Philosoph¹ –: es sind die Seelen, die nach ihrer Wanderung auf der Wiese ausruhen.² Das Philosophengespräch links kann nicht der Oberwelt angehören; der Pfeiler trennt das Reich, in dem Hades herrscht, von dem Gefilde der Seligen, dessen Herrscher nicht er, sondern nach dem Mythos Rhadamanthys ist. In seiner Veröffentlichung dieses Reliefs hat Hiller von Gaertringen ein Grabepigramm eines Schulmeisters aus dem Rhodos des zweiten Jahrhunderts mitgeteilt, das so merkwürdig ist, daß es zitiert werden muß: „Er lehrte die Grammata zweiundfünfzig Jahre und ist jetzt im Chor der Frommen, denn Pluton und Kore, Hermes und die fackeltragende Hekate gaben ihm eine Behausung und machten ihn lieb für alle und zum Vorsteher der Mysterien wegen seiner Treue.“ Hier werden die Unterweltsgötter einschließlich Hekate aufgeboten; noch auffallender ist, daß der Mann *μυστικῶν ἐπιστάτης* genannt wird, d. h. der in der Unterwelt gefeierten Mysterien, die wir aus den eleusinischen Vorstellungen kennen. Der Unterweltsglaube scheint unter den rhodischen Schulmeistern wirklich stark entwickelt gewesen zu sein. Oder ist es nur Zufall, das uns gerade von dort Zeugnisse bewahrt sind?

Vom entgegengesetzten Rande der griechischen Welt, Süditalien, wo die Grabvasen die Stärke des Unterweltsglaubens bezeugen,³ stammen merkwürdige und vielbesprochene Zeugnisse, die sog. orphischen Goldblättchen,⁴

¹ Hiller v. Gaertringen, *Arideikes und Hieronymos von Rhodos*, BCH. XXXVI, 1912, S. 230 ff., hat ihn in Beziehung zu jenem gesetzt, der nach dem Grabepigramm ein platonischer Philosoph war; vgl. P. Boyancé, *Le culte des Muses*. Bibl. éc. franç. 141, 1937, S. 278 ff.

² Plat., de rep. X p. 614 E.

³ E. Kuhnert, *Unteritalische Nekyien*, Arch. Jahrb., VIII, 1893, S. 104 ff., sucht in diesen Beziehungen auf die Goldblättchen nachzuweisen. Die Bedeutung des

Unterweltsglaubens in älterer Zeit zeigen die zahlreichen Terrakotten aus Tarent, Lokroi usw.; Übersicht bei G. Gianelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, 1924, S. 26 ff., 222 ff. usw. Große Publikation der Terrakotten aus Lokroi vorbereitet von Signora Zancani-Montuoro.

⁴ D. Comparetti, *Laminette orphiche*, Florenz 1910; A. Olivieri, *Lamellae aureae orphicae* (Lietzmanns Kleine Texte 133), 1915; G. Murray bei Harrison, *Proleg.* S. 660 ff.; *Orph. fragm.* 32;

die den Toten ins Grab mitgegeben wurden, von Diels „Totenpässe“ genannt. Es ist besonders hervorzuheben, daß solche Blättchen auch in Eleuthernai auf Kreta und in Rom gefunden worden sind. Während die süditalischen dem 4./3. Jahrhundert zugeschrieben werden, gehören diejenigen aus Eleuthernai dem zweiten vorchristlichen und das römische Exemplar erst dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert an. Die Vorstellungen, die sie wiedergeben, waren also verbreitet und dauerten durch die ganze hellenistische Zeit bis in die Kaiserzeit.

Obgleich die einzelnen Blättchen viele Verse wiederholen und große Übereinstimmungen zeigen, ist es vergebliches Bemühen, sie auf einen Archetypus zurückzuführen; solche Gedichte befanden sich in einem fließenden Zustand wie die orphische Dichtung überhaupt.¹ Drei der Blätter aus Thurioi² beginnen mit der Versicherung, daß die Seele des Verstorbenen rein von den Reinen komme, und mit einer Anrufung des Eukles, Eubuleus und anderer Götter; dieser folgt der Ausspruch, daß auch sie sich rühme, zu deren seligem Geschlecht zu gehören. Darauf schieben die zwei Blättchen (d, e bzw. 19) ein, daß die Seele die Buße ungerechter Handlungen gezahlt habe. Es folgt eine Hindeutung auf den Tod, der sei es von der Moira, sei es von dem Blitzschleuderer³ veranlaßt war; auf diesen zwei Blättchen stellt die Seele sich sodann als Schutzfliehende bei Persephone hin und bittet nach dem Ort der Frommen geschickt zu werden. Auf dem dritten (c bzw. 18) versichert sie, daß sie dem schweren, sorgenvollen Kreis entflohen sei und mit schnellen Füßen den ersehnten (Sieges-)Kranz⁴ erreicht habe, was die Lehre von der Seelenwanderung und von deren Aufhören als dem Ziele voraussetzt. Daran schließt sich der oft diskutierte Vers: $\Delta\epsilon\sigma\pi\omicron\iota\nu\alpha\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\theta\ \chi\acute{\omicron}\lambda\pi\omicron\nu\ \xi\delta\omicron\nu\ \chi\theta\omicron\nu\iota\alpha\varsigma\ \beta\alpha\varsigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$, den man auf einen Adoptionsritus gedeutet hat, durch welchen der Mensch zum Sohn der Göttin gemacht worden wäre.⁵ Wahrscheinlich ist der Ausdruck aber in Analogie zu $\acute{\epsilon}\nu\ \chi\acute{\omicron}\lambda\pi\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$, in nächster Nähe von jemandem sein, zu verstehen;⁶ vielleicht weist er gar

Fr. d. Vorsokr.⁴ I 17–20; J. H. Wieten, *De tribus laminis aureis etc.*, Diss. Leiden 1915; oft behandelt, siehe die Bibliographien bei Olivieri und Kern.

¹ Nilsson, *HThR.* XXVIII, 1935, S. 183.

² Orph. fragm. 32 c, d, e (d und e gleichlautend); 1 18 und 19 Diels.

³ Die Worte sind schwierig, wohl korrupt.

⁴ Die oberste Lichtsphäre nach R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, 1910, II S. 690.

⁵ A. Dieterich, *De hymnis orphicis*, Habilitationsschrift, Marburg 1891, S. 38 = *Kleine Schriften*, 1911, S. 97 ff., dem viele folgen, z. B. Harrison, *Proleg.* S. 594; anders Rohde, *Psyche* II S. 421 u. a.; siehe Olivieri a. a. O. S. 7. Bei der Deutung sollte man, wie Rohde bemerkt, sich erinnern, daß das, wovon diese Texte sprechen, in der Unterwelt und nicht im Leben, d. h. in irgendeiner Mysterienweihe, vor sich geht. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, S. 124, hat an der Beziehung auf Mysterienriten festhaltend

(S. 136) seine frühere Deutung zurückgenommen und die Worte auf eine symbolische geschlechtliche Vereinigung bezogen.

⁶ Bekannt aus dem N. T. z. B. Joh. 13, 23, $\eta\gamma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \mu\alpha\theta\eta\tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\ \chi\acute{\omicron}\lambda\pi\omega\ \tau\omicron\ \Upsilon\eta\sigma\omicron\upsilon$; vgl. die Ausführungen von E. Schwyzer, *Der Götter Knie – Abrahams Schoß*, in der Festschrift für Wackernagel, 1924, S. 283 ff. Festugiére, *Note sur la formule $\Delta\epsilon\sigma\pi\omicron\iota\nu\alpha\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\theta\ \chi\acute{\omicron}\lambda\pi\omicron\nu\ \xi\delta\omicron\nu$* , *Revue biblique*, XLIV, 1935, S. 385 ff., vgl. S. 371 A. 9, deutet den Ausdruck in Analogie mit $\acute{\upsilon}\pi\omicron\theta\ \tau\omicron\nu\ \pi\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\delta\omicron\nu$ auf den Eintritt des Eingeweihten in das *Mysterienzimmer*, und zwar eine unterirdische Krypta, die er in den $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\rho\alpha$ der Demetertempel wiederfindet; diese dienten aber dem Ritus des $\mu\epsilon\gamma\alpha\rho\lambda\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ – in Halikarnaß sind Bilder von Schweinen darin gefunden –, nicht einer Weihe der Mysteren. Daß $\Delta\epsilon\sigma\pi\omicron\iota\nu\alpha\varsigma\ \chi\acute{\omicron}\lambda\pi\omicron\varsigma$ die Wohnung der Despoina bedeuten könne, ist trotz der S. 371 A. 9 gesammelten Aus-

auf das Mahl der Seligen hin.¹ Darauf erhält die Seele die Zusicherung: „Du, Glückseliger, du wirst Gott anstatt eines Menschen sein.“ Den Schluß bildet die vielbehandelte Prosaformel ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον. Ich enthalte mich einer Diskussion der symbolischen Bedeutung, die man darin hat finden wollen,² weil ich glaube, daß es sich einfach um einen Ausdruck der volkstümlichen Hirtensprache handelt, der die Befriedigung eines heißen Wunsches bezeichnen soll. Auf dem vierten Täfelchen aus Thurioi (f bzw. 20) kehren die Worte etwas verändert wieder: θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου· ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες. Daß hierauf χαῖρε, χαῖρε, δεξιὰν ὁδοιορῶν λειμῶνας τε ἱεροῦς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας folgt, bestätigt die Auffassung, daß nicht von Mysterienriten, sondern von der Einkehr in die Gefilde der Seligen die Rede ist.

In den ersten Zeilen dieses Blättchens gibt es einige hoffnungslos korrupte Worte, deren Sinn aber klar ist: wenn die Seele das Licht der Sonne verlassen hat, soll sie die Wahl des Weges wohl beachten (vgl. v. 5).³ Was gemeint wird, lehrt das Blättchen aus Petelia (a bzw. 17). Links im Hause des Hades findet sich eine Quelle und daneben eine Zypresse; dieser Quelle soll man sich nicht nähern, sondern eine andere, deren Wasser aus dem See der Mnemosyne strömt, aufsuchen; den Wächtern soll man sagen: „Ich bin ein Sohn der Erde und des gestirnten Himmels, meine Geburt ist himmlisch, das wisset auch Ihr. Ich vergehe vor Durst, gebet Ihr mir gleich das frische Wasser von der Quelle der Mnemosyne. Sie werden es geben und du wirst zu den Heroen eingehen.“ Dies kehrt in Dialogform auf den drei gleichlautenden Blättchen aus Eleuthernai⁴ wieder: „Ich vergehe vor Durst, gib mir von der ewig strömenden Quelle rechts zu trinken!“ – „Wer bist du? Woher kommst du?“ – „Ich bin ein Sohn der Erde und des gestirnten Himmels.“ Das Blättchen aus Rom schließlich (g bzw. 19a), das nur die beiden ersten Verse des ersterwähnten enthält, fügt hinzu, daß sie (Caecilia Secundina) diese Gabe der Mnemosyne, d. h. das Blättchen, mit sich trägt, welches hier als ein magisch wirkendes Amulett aufgefaßt wird, und endet: νόμωι ἔδι δῖα γεγῶσα.

In Wirklichkeit sind die Spuren spezifisch orphischer Lehren recht schwach; weder der Seelenwanderungsglaube noch die Buße ungerechter Handlungen noch die Reinheit waren ausschließlich orphisch, die Orphiker aber haben sie sich zu eigen gemacht und verbreitet. Die Versicherung, daß man ein Sohn der Erde und des gestirnten Himmels sei, hat eine gewisse Verwandtschaft mit der orphischen, mehr aber mit der stoisch-astrologi-

drücke (Ἄιδεω κόλπος, σῶμά τοι ἐν κόλποις γαῖα καλύπτει, Kaibel, Epigr. gr., 56 usw.) zweifelhaft, da Despoina zu persönlich ist.

¹ Die Pythagoreer glaubten, daß sie allein wegen ihrer Frömmigkeit zusammen mit Pluton in der Unterwelt schmausen dürften, Aristophon, Pythagoristes, fr. 12 Kock.

² Siehe Olivieri a. a. O. S. 7 f. und Wieten a. a. O. S. 119 ff. Weit hergeholte Erörterungen bei Vollgraff, Ἐριφος ἐς γάλ' ἔπετον, Mededeelingen, Akad. Amsterdam, LVII, 1924: 2.

³ Die Scheidewege waren eine bei den Pythagoreern beliebte Vorstellung; A. Brinkmann, Ein Denkmal des Neupythagoreismus, Rh. Mus. LXVI, 1911, S. 616 ff., mit Prodikos übereinstimmend; in der Unterwelt bei Philemon (d. ä.?), Bd. I S. 776.

⁴ Die Goldblättchen aus Eleuthernai sind auch veröffentlicht Inscr. cret. II, xii, 31; dazu eins aus derselben Gegend, in dem υἱὸς durch θυγατὴρ ersetzt wird, xxx, 4; und eins mit den Worten Πλούτωνι καὶ Φερσεφονείῃ χαίρειν, xii, 31 bis.

schen Anthropogonie.¹ Man wird eher an den Schluß des platonischen Mythos im „Staat“ erinnert: Nachdem die Seelen ihre Lebenslose gewählt haben, kommen sie von Durst geplagt nach dem Gefilde der Lethe, wo sie vom Wasser des Flusses Ameles trinken müssen, damit sie in ihrer künftigen Inkarnation alles vergessen. Auf den Blättchen a und b finden wir das Gegenteil: wer von dem Kreislauf der Inkarnationen befreit werden will, muß diese Quelle meiden und von der der Mnemosyne trinken, dann wird er zu Persephone an den Ort der Frommen kommen; er wird Gott oder Heros (a bzw. 17 v. 11) werden, was in dieser Zeit für die Verstorbenen keinen großen Unterschied macht (vgl. oben S. 110 f.). Doch möchte ich keine direkte Abhängigkeit von Platon annehmen; dieser wird, wie oft, schon vorhandene Mythen für seinen Zweck bearbeitet haben. Ob sie in diesem Falle gerade orphisch waren, scheint nicht sicher. In solchem Zusammenhange ist nicht die Ursprungsfrage das Wichtige, sondern die weite und langandauernde Verbreitung der Vorstellungen vom anderen Leben und der Hoffnungen auf ein seliges Los in der Unterwelt, von denen diese den Toten beigegebenen Texte reden. Man glaubt an die Unterwelt und ihre Herrscher, man ist sich seiner widerspruchsvollen Natur bewußt, man will Buße für ungerechte Handlungen zahlen, man erwartet vom Kreislauf der Geburten, dem Erdenleben in neuer Form, erlöst zu werden, das Ziel zu erreichen und in die Herrlichkeit der gnädigen Herrscherin der frommen Entschlafenen einzugehen. Kurzum, es sind Hoffnungen auf ein zweites Leben, die von dem Skeptizismus oder der Gleichgültigkeit, deren die hellenistische Zeit gewöhnlich geziehen wird, grell abstechen. Sie gehören mystisch eingestellten Kreisen an, von denen sonst in dieser Zeit nichts Näheres bekannt ist; freilich muß man mit orphisch-pythagoreischem und vielleicht auch platonischem Einfluß rechnen.

Der Mythos von der Quelle der Lethe verdient als Zeugnis für die Stärke des Unterweltsglaubens in der hellenistischen Zeit beachtet zu werden.² Er ist uns so wohl bekannt, daß wir vergessen, daß er erst in frühhellenistischer Zeit, jedenfalls nach Platon, geschaffen wurde. In älterer Zeit spricht man vom Gefilde oder Hause der Lethe,³ sichtlich ein Ausdruck der alten Vorstellung von der Bewußtlosigkeit der Seelen im Hades, der sie verfallen, nachdem sie die Grenze der Unterwelt, die als ein Fluß vorgestellt wird, überschritten haben. Platon hat diese Vorstellung der Seelenwanderungslehre angepaßt; er läßt die Seelen nach dem Gefilde der Lethe ziehen und aus einem Flusse, den er Ameles nennt, was dasselbe wie Lethe bedeutet, Vergessenheit für ihre neue Inkarnation trinken. Wenige Zeilen nachher sagt er, daß, wenn wir jenem Mythos trauen, wir den Fluß der Lethe wohl überschreiten und unsre Seelen nicht beflecken werden: in diesen Worten tritt die oben angedeutete Vorstellung deutlich zutage.

In Griechenland, wo man gewöhnlich aus Quellen trank und es eine große Zahl von wunderwirkenden Quellen gab,⁴ ergab sich von selbst, daß der

¹ A. Dieterich, *Nekyia* 1893 S. 100 ff.

² Nilsson, *Die Quellen der Lethe und der Mnemosyne*, *Eranos* XLI, 1943, S. 1 ff.

³ Zum Beispiel Aristoph., *Ran.* v. 186.

⁴ M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, *Philol.*, Suppl. XIV: 2, 1921; die Lethe besonders S. 104 ff.

Trunk aus dem Flusse gegen den aus der Quelle der Lethe vertauscht wurde. Die Grabepigramme zeigen, daß viele sich mit der Bewußtlosigkeit, der Nichtigkeit nach dem Tode begnügt haben;¹ wer aber damit nicht zufrieden war, mußte das Wasser der Lethe meiden wie jene Frau, die in einem Grabepigramm aus Knidos des letzten vorchristlichen Jahrhunderts² ihren trauernden Mann tröstet: οὐκ ἔπιον Λήθης Ἀιδωνίδος ἔσχατον ὕδωρ, ὥς σε παρηγορήν καὶ φθιμένοισιν ἔχω. Wer die Glückseligkeit in der Unterwelt genießen wollte, mußte auch dort Bewußtsein und Erinnerung bewahren;³ daher wird die Quelle der Mnemosyne als Gegenstück zu der der Lethe geschaffen; sie ist erst recht die wirkliche Heilquelle.⁴ Diese Vorstellung war auf diejenigen Kreise beschränkt, die an die Lehren der Mysterien von der Glückseligkeit in der Unterwelt glaubten und sie zu erlangen suchten; diese hatten ihren Hauptsitz in dem von orphisch-pythagoreischem Einfluß durchtränkten Süditalien. Altorphisch kann die Vorstellung nicht sein, da die alte Lehre von den Unterweltsstrafen, dem Vergraben in dem Schlammpfuhl und andererseits vom Glück des Mahles und der Mysterienfeier der Seligen ohne weiteres das Fortdauern des Bewußtseins voraussetzt. Der Mythos von der Quelle der Mnemosyne ist das Erzeugnis einer Reflexion, die sich mit den geläufigen griechischen Unterweltsvorstellungen auseinandersetzen mußte, und trägt hierin das Gepräge der hellenistischen Zeit. Bedeutungsvoll ist er vor allem dadurch, daß er eindringlich lehrt, wie auch noch jetzt die Sehnsucht nach einem glücklicheren Los im anderen Leben kräftig fortlebte.

Was den Pythagoreismus betrifft, so gibt es aus dem letzten vorchristlichen und dem folgenden Jahrhundert, in denen er wieder auflebte, eine Anzahl neupythagoreischer Schriften. In einem der Periktione zugeschriebenen Frauenspiegel⁵ heißt es, daß wer seine Eltern verachte, unter der Erde zusammen mit den Unfrommen ewig mit Leiden bestraft werden würde durch Dike und die Götter drunten, welche als Aufseher über solche Dinge gesetzt seien. Der sogenannte Timaios aus Lokroi soll aber die Unterweltsstrafen als heilsame Erdichtungen bezeichnet haben.⁶ Die Lehre, daß die Unterweltsstrafen allegorisch auf die Leidenschaften und die Pein des bösen Gewissens zu deuten seien, welche die Menschen in diesem Leben erleiden, in dem sie zur Strafe in einen neuen Körper inkarniert worden sind,⁷ wird als pythagoreisch angesprochen.

¹ Stellensammlung bei Rohde, *Psyche* II S. 382 A. 1.

² Kaibel, *Epigr. gr.* 204.

³ Das sagt der orphische Hymnus an Mnemosyne, 77, v. 9 f. gerade aus, μύστις μνήμην ἐπέγειρε εὐτεροῦ τελετῆς.

⁴ Aus dem Gesagten erhellt, daß die Quelle der Lethe die primäre ist; daher schlägt weder die Zusammenstellung Rohdes, *Psyche* II S. 390 A. 1, mit dem Märchen vom Lebenswasser durch (vgl. I. Friedländer, *Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende*, *AfRw.* XIII, 1910, S. 161 ff.), noch kann man das kühle Wasser heranziehen, nach dem die Toten in Babylonien und Ägypten

verlangen (W. Déonna, *La soif des morts*, *Rev. hist. rel.* CXIX, 1939, S. 53 ff.). Der Mythos erklärt sich restlos aus griechischen Voraussetzungen. Rohde gibt aber *Psyche* I S. 316 A. 2, eine Erklärung, die der hier gegebenen nahe steht. Über Paus. IX 39, 8 siehe unten S. 450 f.

⁵ Stob. IV 25, 50, IV p. 631 Hense.

⁶ Timaios *Locr.* p. 104 D; Harder in *PW.* 2. R., VI S. 1221 schreibt diese Stelle einem kaiserzeitlichen Fälscher zu. Es ist dies eine verbreitete Lehre, z. B. Polybios, a. oben S. 180 f. a. O.; Diod. I 2, 2 u. a.

⁷ F. Cumont, *Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des enfers*, *Rev. philol.* XLIV 1920, S. 229 ff. Es ist nicht

Das stimmt freilich schlecht zu anderen Zeugnissen. Periktione scheint die geläufigen Vorstellungen gläubig hinzunehmen, und im 3. Jahrhundert v. Chr. sagt der Peripatetiker Hieronymos von Rhodos, daß Pythagoras, als er in den Hades hinabstieg, die Seele des Hesiod an eine Säule gebunden klagte und die des Homeros an einem Baum hängend und von Schlangen umgeben; so wurden sie für das bestraft, was sie von den Göttern gesagt hatten; er sah auch diejenigen bestraft, die mit ihren Frauen nicht hatten verkehren wollen.¹ Hier werden die Farben ebenso grell wie in den mythischen Beispielen aufgetragen. Im Auszug des Alexandros Polyhistor² heißt es weiter, daß die ungereinigten Seelen von den Erinyen in unzerbrechliche Bande gebunden werden.

Der Mythos von der Quelle der Mnemosyne ist ein Versuch, den Widerspruch zwischen der alten Vorstellung vom Reich der bewußtlosen Schatten und dem Glauben an ein seliges Leben im Totenreich zu beseitigen. Noch schärfer war der Widerspruch zwischen der Vorstellung von der Unterwelt im Innern der Erde und dem wissenschaftlichen Weltbild, nach welchem die Erdkugel frei im Raum schwebte; es hatte keinen Platz für den Tartaros und die Unterwelt. Freilich war es in seinem Ursprung älter, aber erst die große Entfaltung und Verbreitung der Naturwissenschaften in frühhellenistischer Zeit hatte es dem allgemeinen Bewußtsein näher gebracht. Die astrologische Kosmologie machte es geradezu aktuell und vermochte auch in ihrem Weltbild der Unterwelt in eigenartiger Weise einen Platz zu bereiten. Zuerst versuchten die Platoniker, in den Fußtapfen ihres Meisters wandelnd, der große Unterweltsmythen gedichtet hatte und in seinem Alter der Astrologie geneigt gewesen war, einen Ausgleich zu schaffen. Platons Schüler Herakleides Pontikos, derselbe, der über Abaris schrieb (Bd. I S. 583), hat auch eine Schrift *περὶ τῶν ἐν Ἄιδου* verfaßt,³ von der gesagt wird, *τραχιλῶς πέπλασται*. Wie Platon erzählt er einen Mythos von den letzten Dingen. Er läßt den Syrakusaner Empedotimos auf einer Jagd in der schwülen Mittagsstunde eine Vision erleben: Pluton und Persephone zeigen sich in einem Kreis von Licht, und er lernt die Wahrheit über die Seelen kennen.⁴ Das ihm Eigentümliche ist seine Lehre, die Milchstraße sei der Weg der Seelen, der Hades aber sei am Himmel.⁵ Varro berichtet ausführlicher:⁶ er habe drei Tore gesehen, eines beim Tierkreiszeichen des Skorpions, das zweite zwischen dem Löwen und dem Krebs und das dritte zwischen dem Wassermann und den Fischen. Man könnte versucht sein, die Vorstellung von der Milchstraße als dem Wege der Seelen einfach aus der

so sicher, wie Cumont meint, daß die Behandlung der Unterweltsstrafen bei Lukrez III v. 978–1023 auf eine neupythagoreische Vorlage zurückgeht; die allegorische Deutung taugt auch, wenn man an ein zweites Leben nicht glaubt, und es wäre eine empfindliche Lücke, wenn Epikur diese verbreitete Vorstellung, die schon Demokrit bekämpft hatte, nicht berücksichtigt hätte.

¹ Bei Diog. La. VIII 21; der letzte Satz zielt auf Knabenliebe.

² Ebd. 31.

³ Diog. La. V 87; die Zeugnisse gesammelt von Wilamowitz, G. d. H. II S. 533 ff.

⁴ Proklos in *remp.* II 119 Kroll. J. Bidez, *Eos*, 1945, S. 52 ff., hebt einen Zusammenhang mit den Lehren des Empedokles hervor.

⁵ Philoponos in *Meteora*, Comm. Aristot., XIV: 1, 117, ὁδὸς ἐστὶ τὸ γάλα ψυχῶν τῶν διαπορευομένων τὸν ἐν οὐρανῷ Ἄϊδην.

⁶ Varro bei Servius zu Verg. Georg. I 34.

Vorstellung, daß die Dahingeschiedenen zu Sternen würden, herzuleiten; sie stimmt jedoch besser zu der als pythagoreisch angegebenen Meinung, daß die Milchstraße der Aufenthaltsort der Seelen wäre.¹ Die folgenden Notizen führen direkt in die Astrologie hinein, welche die Unterwelt mit Hades, Charon, Acheron und Styx an den südlichen Himmel versetzte² und von den Toren im Tierkreis, durch welche die Seelen herab- und hinaufsteigen, berichtete.³ Die Angaben des Herakleides über die Lage der Tore sind freilich unerklärt und stimmen nicht mit der in ihrer Art wohlbegründeten Ansetzung der Astrologie überein;⁴ auch nennt er drei Wege, während die Pythagoreer nur zwei kennen. Die Astrologie war, als Herakleides schrieb, noch nicht voll entfaltet, machte aber ihren Einfluß fühlbar, so daß schon er als ein Schüler Platons das angedeutete Problem so löste, daß er die Unterwelt an den Sternenhimmel versetzte, von dem bereits vorhandenen Glauben unterstützt, daß die Seelen zum Himmel hinaufführen und zu Sternen würden.

Eine ähnliche Lösung findet sich, weniger mythisch ausgeschmückt und klarer, bei dem Platoniker, welcher den Platon untergeschobenen Dialog „Axiochos“ geschrieben hat, dessen Entstehungszeit wegen seiner Bezugnahme auf den Epikureismus in frühhellenistische Zeit gesetzt wird. Der hier erzählte Mythos wird auf einen Mager Gobryes zurückgeführt, dessen Großvater ihn in Delos auf Bronzetafeln gelesen haben soll, die Opis und Hekaerge von den Hyperboreern gebracht hatten.⁵ Es heißt: bei der Lösung vom Körper geht die Seele an den unsichtbaren Ort auf dem unterirdischen Wege. Dort ist die Königsburg des Pluton, die nicht kleiner ist als der Palast des Zeus, weil die Erde die Mitte des Kosmos innehat und der Himmel sphärisch ist. Von ihm erhielten die himmlischen Götter die eine Halbkugel, die unterirdischen die andere. Diese Aufteilung ist aus dem astrologischen System bekannt und wird von Cumont auf orientalische Kosmographie zurückgeführt,⁶ was nicht zu beweisen ist; die Versetzung des Hades an den Himmel mußte als notwendiger Ausgleich erfolgen, wenn man die alten Vorstellungen, die ihre Macht bewahrten, in das astrologische Weltbild hinüberretten wollte; der von der Erde abgekehrte, unsichtbare Teil des Weltraums, der im geozentrischen Weltbild unterhalb der Erde liegt, ward zur Unterwelt.⁷ Der Weltraum aber wurde durch die Horizontlinie in zwei Hälften geteilt, von denen die untere ὑπόγειον hieß und als das Reich der Toten galt; der „Platz“, der sich unmittelbar unter dem Horoskop, d. h. unterhalb des östlichen Horizontes befindet, wird das Tor des Hades

¹ Siehe Gundels Artikel Γαλαξίας in PW.; F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis, Στοιχεῖα, I, 1914, S. 32 und 72; Rohde, Psyche, II, S. 94 A. 1 und 213 A. 2.; P. Capelle, De luna stellis lacteo orbe sedibus animarum, Diss. Berlin 1917, S. 37 ff. So schon Cic., Somnium Scip., 16.

² Boll a. a. O. S. 72; ders., Sphaera, 1903, S. 246 ff.

³ Die Tore am Horizont sind eine altgriechische Vorstellung, die schon bei Homer vorkommt, ω v. 12 ff.

⁴ Vgl. A. Bouché-Lecierq, L'astrologie grecque, 1899, S. 23; Cumont a. unten A. 7 a. O. S. 275 ff.

⁵ Ps.-Plat., Axioch., p. 371 A ff.

⁶ F. Cumont, Les enfers selon l'Axiuchos, C. r. acad. inscr., 1920, S. 272 ff.; ders., Symb. fun., S. 35 ff.

⁷ Eine verwandte Anschauung setzte den Hades an den Südhimmel. Der Beweis für den orientalischen Ursprung, der von Boll a. a. O. beigebracht wird und auf den Cumont sich beruft, wird von Boll selbst nicht als voll bezeichnet.

genannt, zuweilen aber auch der „Platz“ unterhalb des Sonnenunterganges. Das hierauf Folgende ist dagegen rein mythisch und steht, wie Cumont a. a. O. S. 275 bemerkt, in einem unausgeglicheneu Widerspruch zu der vorhergehenden wissenschaftlich gefärbten Darstellung. Das Tor zum Wege ins Reich des Pluton ist mit eisernen Riegeln gesichert. Wer diese öffnet, trifft auf den Fluß Acheron, sodann auf den Kokytos, den er überschiffen muß, um zu Minos und Rhadamanthys, ins Gefilde der Wahrheit, geführt zu werden. Dort sitzen Richter, die einen jeden der Ankommenden prüfen und diejenigen, die im Leben ein guter Daimon inspiriert hat, nach dem Ort der Frommen senden, der im besten Stil des Schlaraffenlandes beschrieben wird; die in den Mysterien Eingeweihten haben dort einen Ehrenplatz.¹ Diejenigen aber, deren Leben mit Übeltaten belastet ist, werden von den Erinyen zu Finsternis und Chaos durch den Tartaros geführt, wo die Schar der Unfrommen, die Danaiden und die Büsser hausen. Dort werden sie von ewiger Pein gepeinigt, von Tieren angefressen, von den Fackeln der Πρωαί dauernd gesengt, kurz, in jeder Weise gequält. Der Verfasser des „Axiochos“ akzeptiert die alten Unterweltsmythen, wie z. B. die süditalischen Grabvasen sie zeigen, während die „wissenschaftliche“ Deutung der Unterwelt lose angehängt ist. Er sowohl wie Herakleides beweisen, daß die alten Vorstellungen von der Unterwelt ihre Macht nicht verloren hatten und man sich bemühte, sie in das neue Weltbild einzufügen.

In den hier erwähnten Schilderungen haben Philosophen und Dichter den alten Glauben der neuen Zeit anzupassen versucht; daß dieser im Volk fortlebte, bezeugt auch Polybios, der nicht ohne Grund den Glauben an die Dinge im Hades als ein Mittel, die Menge im Zaum zu halten, hinstellt (VI 56; vgl. oben S. 180 f.).

Wie wenig der alte Glaube an die Unterwelt als einen Strafort in der hellenistischen Zeit geschwunden war, wird schließlich aus der Polemik der Epikureer ersichtlich, z. B. des Lucrez (III, v. 1012 ff.):

*sed metus in vita poenarum pro male factis
est insignibus insignis, scelerisque luella,
carcer et horribilis de saxo iactus eorum,
verbera carnifices robur pix lammina taedae.*

5. Mystizismus und Synkretismus

Zwischen dem Unterweltsglauben und dem Mystizismus besteht ein tief begründeter Zusammenhang. In seiner Angst vor dem Tode und der Schauerlichkeit der Unterwelt sucht der Mensch Zuflucht bei einem Glauben, der ihm Gewißheit über das Unwißbare schenkt, und bei Riten, die ihm ein seliges zweites Leben zusichern. Schon unsre älteste Nachricht über die Mysterien, der homerische Demeterhymnus, versprach den Eingeweihten ein besseres Los in der Unterwelt als den Nichteingeweihten, und diese Vorstellung drängte sich mit der Zeit immer mehr in den

¹ Von Dieterich, Nekyia, S. 121, auf ein Gedicht des Pindaros zurückgeführt.

Vordergrund, was für die eleusinischen Mysterien erweisbar ist (Bd. I S. 761). Oben (S. 85 ff.) wurde bereits nachgewiesen, daß die Mysterien in hellenistischer Zeit blühten, daß sie verbreitet und weiter entwickelt wurden; was dort dargestellt wurde, konnte aber nur Äußerlichkeiten betreffen, denn die Riten und Glaubensvorstellungen waren geheim gehalten. In Griechenland hören wir bezeichnenderweise hauptsächlich von den Mysterien der Demeter und mit ihr verwandter Göttinnen. Es steht mit den Mysterien wie mit dem Unterweltsglauben; beide waren eine Unterströmung, die mehr im Stillen und Geheimen fortwirkte und nur selten, abgesehen von Äußerlichkeiten, an die Oberfläche heraufstieg; an ihrer Macht kann aber auch für diese Zeit nicht gezweifelt werden. Sie wuchs vielmehr ständig, bis in der Spätantike der Mystizismus in der Religiosität vorherrschend wurde. Deswegen ist es wichtig, die Zeugen privater Mysterien, die aus hellenistischer Zeit zu uns sprechen, genau zu beachten, weil sie vernehmlicher reden als die öffentlichen Urkunden und uns auch etwas von den Glaubensvorstellungen lehren, welche die Menschen damals bewegten.

Aus Thurioi in Süditalien stammt ein Goldblättchen des 4./3. Jahrhunderts, das schon durch den Stoff und Fundort nahe Beziehungen zu den oben besprochenen sogenannten Totenpässen hat.¹ Leider ist der Text von einem ganz unwissenden Schreiber so entstellt, daß Unsicherheit sogar über Zweck und Bedeutung im allgemeinen herrscht. Diels hat leidliche Hexameter hergestellt und nennt den Text einen orphischen Demeterhymnus; seine Herstellung, die von Kern gebilligt wird, wird von Comparetti bestritten.² Murray sieht darin eine Beschwörung,³ während Comparetti ihn als ein Beispiel der in den orphischen Mysterien mitgeteilten Geheimlehren anspricht; Olivieri schließlich hat eine stark abweichende Restitution gegeben.⁴ So befindet sich der die wirkliche Bedeutung des wichtigen Stückes suchende Interpret in einer verzweifelten Lage. Das wenige Sichere, in dem alle übereinstimmen, sind vor allem einige Namen. In der ersten Zeile begegnen Ge mit dem Epitheton *πρωτόγονος* und Kore mit dem Epitheton *Κυβελήνα*, darauf werden Demeter und Zeus erwähnt; der Text bewegt sich also im Kreis der Demeterreligion und des Synkretismus. Im Folgenden erscheinen die Namen Helios, Nike, Tyche, Moira; hellenistischer Schicksalsglaube und Überwindung des Schicksals sind unverkennbar, so daß der mystische Charakter gesichert scheint. Gegen den Schluß wird von einem siebentägigen Fasten gesprochen, das auch aus der Demeterreligion stammen wird, obgleich die siebentägige Frist an Stelle der früher geläufigen neuntägigen steht; der Zusammenhang ist unsicher. So zeigt dieser Text wenigstens, daß eine mystische Demeterreligion in hellenistischer Umwandlung unter den Griechen Unteritaliens und Siziliens, deren Hauptgöttinnen seit alters Demeter und Kore waren, Platzgegriffen hat, die Fundamente aber machen die Verbindung mit dem Unterweltsglauben deutlich.⁵

¹ H. Diels, Ein orphischer Demeterhymnus, Festschrift f. Th. Gomperz, 1902, S. 1 ff.; Fr. d. Vorsokr. 1, 21; Orph. fragm. 47.

² D. Comparetti, Laminette orfiche, Florenz 1910.

³ G. Murray bei Harrison, Proleg. S. 665 ff.

⁴ Olivieri a. oben S. 223 A. 4 a. O. S. 22 ff.

⁵ Da Diels Wiederherstellung in Deutschland fast ein *Textus receptus* geworden ist,

In Ägypten wurden Mysterien der Demeter schon unter dem ersten Ptolemäer eingebürgert (S. 89 f.); sie erhielten sicher eine Förderung dadurch, daß Demeter längst der Isis gleichgesetzt worden war. Wichtig sowohl für ihre Verbreitung wie für ihren Charakter ist das Zeugnis der Papyri, nach dem die Demeterreligion in ihrer orphischen Umwandlung Aufnahme gefunden hatte. Aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert stammt ein Berliner Papyrus, der zu Unterrichtszwecken kompiliert war.¹ Er fängt mit einer Nachricht über Orpheus an, über die Hymnen, an denen auch Musaios tätig gewesen war, seine Weißen und seine Mysterien. Darauf wird der Raub Kores erzählt mit eingestreuten Versen aus dem homerischen Hymnus, von dem aber auch bemerkenswerte Abweichungen vorkommen, wie in betreff der aus dem Eubuleusmythos bekannten Schweine; die Zerstörung ist aber gerade hier so stark, daß nichts Sicheres ausgemacht werden kann. Mit dem oben über die Demetermysterien unter den Westgriechen Gesagten ist zusammenzuhalten, daß Demeter hier aus Sizilien kommt (v. 47). Die Mutter des Damophon wird Baubo (Bd. I S. 622) genannt.

Viel wichtiger ist ein anderer, älterer Papyrus, der schon aus dem 3. Jahrhundert stammt, ein Blatt, das in der Mitte durchgerissen ist, so daß nur der rechte Teil der Zeilen bewahrt blieb.² Ob das Blatt mit Recht ein orphisches Kultgesetz genannt werden darf, mag zweifelhaft sein, jedenfalls teilt es Gebete und Riten mit. Z. 3 spricht von der τελετή; leider ist in der folgenden Zeile der Sinn der Worte ἔτεμον ποινάς rätselhaft. Darauf folgt ein Gebet, σῶσόν με Βριμὼ με — — Δημήτηρ τε Ῥέα — — Κούρητές τε ἑνοπλοι, und eine Opfervorschrift; in beiden Reste von Hexametern. Z. 18 fangen die Anrufungen wieder an, zuerst an Eubuleus, Z. 21, Δήμητρος καὶ Παλλάδος ἡμῖν, ist ein Hexameterschluß. Nun kommt etwas Merkwürdiges: Z. 22 Ῥικεπαῖγε (so Diels, Smyly: Πικεπαῖγε) σῶσόν με, Z. 23, εἰς Διόνυσος σύμβολα, Z. 24, θεὸς διὰ κόλπου, Z. 25, ἔπιον ἑνος βουκόλος. Die letzten Verse führen direkt in den orphischen Mythos von der Tötung des Dionysos hinein: Z. 28, εἰς τὸν κάλαθον ἐμβαλῶν — — — κῶνος, ῥόμβος, ἀστράγαλοι — — — ἡ ἔσοπτρος. Smyly ist der Ansicht, daß der Z. 22 erwähnte Gott der dem Phanes gleichgesetzte orphische Erikapaioi sei, der von sehr späten Schriftstellern öfters und auch in einer kleinasiatischen Inschrift aus der Kaiserzeit erwähnt wird.³ Noch merkwürdiger sind die Worte εἰς Διόνυσος, das erste

seien ein paar Worte darüber hinzugefügt. Sie ist sehr scharfsinnig, ja elegant, aber auch, was Diels nicht verhehlt, sehr unsicher. Nach den beiden einleitenden Zeilen enthält sie eine Ansprache der Persephone an Helios, der als allwaltend dargestellt wird. Sehr bedenklich ist, daß Helios πῦρ genannt wird, sogar v. 8, μητέρι Πῦρ μὲν μ' ἔγε (wollte zuführen), εἰ νῆστις οἷδ' [ὑπομεῖναι], was wohl nur so verstanden werden kann, daß der Mysterist sich in der Rolle der Persephone gefällt.

¹ Herausgegeben von F. Buecheler, Berliner Klassikertexte V: 1, 1907, Nr. 2, S. 7 ff.; Orph. fragm. 49; Fr. d. Vorsokr., I 15 a; vgl. K. Fr. W. Schmidt, Wochenschr. f. klass. Philologie XXXV, 1908,

S. 281 ff., und die Ergänzung A. Ludwicks, Berliner philol. Wochenschrift, 1919, S. 999 ff. und 1028 ff.

² Veröffentlicht von J. G. Smyly, Ritual of the Mysteries, R. Irish Academy, Cunningham Memoirs, XII, 1921, S. 1 ff. mit gutem Kommentar; Orph. fragm. 31; Fr. d. Vorsokr. I 23. O. Schütz, Zwei orphische Liturgien, Rh. Mus. LXXXVII, 1938, S. 241 ff., mit sehr umfänglichen Ergänzungen und Literaturnachweisen.

³ Die Schriftstellerzeugnisse siehe Orph. fragm., Index III; Altarinschrift aus Hierokaisareia: Διονύσω Ἡρικ[ε]π[α]ῖω τὸν βωμόν, Keil und v. Premerstein, Reise in Lydien und der südlichen Aiolis, Denkschriften Akad. Wien LIII: 2, 1910, S. 55

Beispiel dieser später so verbreiteten monotheistischen Formel.¹ Der vielbesprochene θεός διὰ κόλπου war ein Ritus der Sabaziosmysterien, der erst von den Kirchenvätern erwähnt wird.² βουκόλοι erscheint bekanntlich als Bezeichnung für gewisse Mitglieder der dionysischen Mysterienvereine, und ὄνος ist wohl in Analogie hierzu zu erklären;³ wahrscheinlich bezeichnen die Wörter Mitglieder des Mysterienvereins verschiedener Art, wie es bei den dionysischen Mysterien üblich war (unten S. 344 f.).

Die Behauptung von Wilamowitz,⁴ dieser Text sei ein Blatt aus einem der heiligen Bücher, die Philopator einsammeln ließ (S. 153), bleibt ungewiß, sicher dagegen handelt er von orphischen Dionysosmysterien. Der Inhalt ist griechisch; Wilamowitz' Meinung, daß die Zerreißung des Dionysoskindes eine nach dem ägyptischen Osirismythus gestaltete Umbildung des Schlafes des Gottes sei, wird durch die Funde im Kabirion bei Theben widerlegt (Bd. I S. 636 f.). Das Erstaunliche und überaus Wichtige ist, daß sich schon im dritten vorchristlichen Jahrhundert ein voll ausgebildeter Orphizismus findet von einer Art, die sonst erst durch Autoren der späteren Kaiserzeit bezeugt wird. Er muß aber schon früher in Erscheinung getreten sein, wodurch neues Licht auf das Alter der orphischen Lehren fällt.

In der religionsgeschichtlich merkwürdigen pseudo-demosthenischen ersten Rede gegen Aristogeiton heißt es, Orpheus, der uns die heiligsten Weihen gezeigt habe, lehre, daß Dike neben dem Thron des Zeus sitzend alles in der Menschenwelt sehe.⁵ Diodor, der aus älteren Quellen schöpft, zitiert mehrere orphische Verse, von denen einer Demeter einführt,⁶ ein anderer Phanes und Dionysos gleichsetzt an einer Stelle (I 11), wo er zugleich mitteilt, daß einige den Osiris Dionysos nennen, und die Zerreißung des Dionysos erwähnt (III 62, V 75). Auch trägt er die Ansicht vor, die vielleicht auf Hekataios zurückgeht,⁷ Orpheus habe die Unterweltsvorstellungen den ägyptischen nachgebildet.

Die orphischen Gedichte haben auch die Aufmerksamkeit der alexandrinischen Philologen auf sich gezogen. Schon ein Schüler des Aristoteles hatte die orphische Kosmogonie behandelt.⁸ Epigenes, der ein älterer Zeitgenosse des Kallimachos war, schrieb περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως;⁹ auf ihn wird mit Wahrscheinlichkeit der Katalog der orphischen Schriften bei Suidas zurückgeführt. Er hat Glossen der Gedichte erklärt, unter welchen einige, die sich auf den Mond beziehen, bemerkenswert sind; auch soll er den letzten und

Nr. 112; 2. Jahrhundert n. Chr.; sie beginnt ἐπὶ ἱεροφάντου κτλ., gehört also einem Mysterienkult an. Der Name Erikapaios ist rätselhaft und sicher nicht griechisch. Der Versuch, ihn aus dem Babylonischen oder auch aus dem Indischen zu erklären, bei K. Beth, Über die Herkunft des orphischen Erikapaios, Wiener Studien XXXIV, 1912, S. 288 ff., ist nicht überzeugend.

¹ E. Petersen, *Εἰς θεός* S. 139 f.

² Siehe unten S. 633; indirekt bezeugt durch das Epitheton des Bakchos ὁποκόλπιος, *Hymn. orph.* LII v. 11.

³ Die Beziehungen des Esels zu Dionysos sind wohl bekannt, siehe z. B. Nilsson,

AfRw. XI, 1908, S. 400; vgl. die ἑπτοί in der Iobakcheninschrift SIG.³ 1109 Z. 145 und in der σύνδοσις θεᾶς Βελήλας, ebd. 1111 Z. 17.

⁴ Wilamowitz, *G. d. H.* II S. 378.

⁵ [Demosth.], XXV 11.

⁶ Diod. I 12, γῆ μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδοτειρα.

⁷ Ebd. I 96, vgl. 69; Schwartz in *PW.* V S. 671; E. Maass, *Orpheus* 1895, S. 114 A. 151.

⁸ *Orph. fragm.* 28.

⁹ *Clem. Alex., Strom.* I 21, 131, 5 p. 397 P. = *Orph. fragm.*, Test. 222; Suidas s. v. Ὀρφεύς; ebd. Test. 223 d.

den fünfzehnten Tag des Monats und den Neumond Moiren und λευκοστόλοι – weil Teile des Lichts – genannt haben, den Mond selbst γοργόνιον wegen der Gesichte im Monde.¹ Die Mondmythologie, die später einen so breiten Platz einnimmt, tritt also schon in hellenistischer Zeit hervor. Apollonios, ὁ ἀρχιερεὺς λεγόμενος zu Letopolis in Ägypten, schrieb περὶ Ὁρφέως καὶ τελετῶν.² Weniger wichtig dagegen scheint die Theogonie, die Apollonios Rhodios den Orpheus vortragen läßt.³ Inwieweit diese rege Beschäftigung mit den orphischen Gedichten nicht nur für literarische Benutzung, sondern auch für ein Fortleben der Lehren und Mysterien zeugt, läßt sich nicht sicher entscheiden. Bemerkenswert ist bei Diodor die Herleitung orphischer Lehren aus Ägypten; sie war nicht neu, wurde aber in der hellenistischen Zeit aktuell, wie das Werk des Hekataios zeigt, und konnte zur Verbreitung orphischer Mysterien in Ägypten und zum Synkretismus beitragen.⁴

Die in der hellenistischen Zeit sehr verbreiteten dionysischen Mysterien wurden, soweit sie mit dem Staatskult verbunden waren, schon oben behandelt;⁵ ihre Häufigkeit in Kleinasien während der Kaiserzeit stammt sicher aus hellenistischer Zeit. In Unteritalien war seit alters Dionysos mit Demeter und Kore verbunden – daraus erklärt sich die Einführung der Trias Ceres, Liber und Libera in Rom im J. 496 v. Chr. –; man hatte Dionysos in den für die Westgriechen charakteristischen Kult der Unterweltsgötter einbezogen. Von der Stärke dieses Kultes zeugen die Funde von vielen tausend Terrakotten in Tarent, Lokroi und anderen Plätzen, die von der archaischen Zeit bis in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. reichen.⁶ Die in Rom im J. 249 dem Dis pater und der Proserpina gestifteten *ludi Tarentini*, die ersten Säkularfeiern, sind tarentinischen Ursprungs. Eine bekannte Inschrift des 5. Jahrhunderts aus Cumae, οὐ θέμις ἐνταῦθα κεῖσθαι (εἰ) μὴ τὸν βεβακχευμένον (Bd. I S. 660), ist sehr aufschlußreich, weil sie zeigt, daß es Mythen des Bakchos gab, die Unterweltshoffnungen pflegten, und daß auch Männer an solchen Mysterien teilnahmen. Vor diesem Hintergrund muß man die große Verbreitung der bakchischen Orgien in Italien betrachten, die dem römischen Senat so drohend erschien, daß er gegen sie mit dem *Senatus consultum de Bacchanalibus* des Jahres 186 v. Chr. strengstens einschritt; Livius gibt von ihnen einen romantisch ausgestaffierten Bericht.⁷ Das Bestreben, die Verworfenheit der Orgien grell auszumalen, hat dabei jede Spur ihres wirklichen Inhalts verwischt; sicher

¹ Clem. Alex., Strom. V 8, 49, 3; ebd. fr. 33.

² FHG. IV S. 310.

³ Apoll. Rh., Argon. I v. 494 ff.; W. Staudacher, Die Trennung von Himmel und Erde, Diss. Tübingen 1942, S. 102 ff.

⁴ Eine Inschrift aus Pantikapaion des letzten vor- oder ersten nachchristlichen Jahrhunderts hat Bickerman, The Orphic Blessing, Journal of the Warburg Institute, II, 1939, S. 368 ff., mit Unrecht als orphisch angesprochen; siehe Nock, Orphism or Popular Philosophy, HThR. XXXIII, 1940, S. 301 ff.

⁵ Oben S. 94 f.; Wilamowitz, G. d. H. II, S. 370 ff., der die kaiserzeitlichen Zeugnisse hinzunimmt, die hier unten S. 341 ff. behandelt werden.

⁶ Oben S. 223 A. 3; PW. 2. R. I, S. 1706.

⁷ ILS. I 18; Livius XXXIX 8–18; für die Beurteilung siehe Nilsson, Studia e mat., X, 1934, S. 5 ff. Vgl. auch Plaut. Mil. glor. v. 1016, *cedo signum, si harunc Baccharum es*. Zuletzt behandelt von G. Méautis, Les aspects religieux de l'«affaire» des Bacchanales, Rev. ét. anc. XLII, 1940, S. 476 ff.

waren sie auch arg gesunken, besonders als sie sich unter nicht-griechischen Stämmen verbreiteten. Die Erscheinung sollte aber beachtet werden als ein Beweis für das Fortleben und die Stärke der Dionysosmysterien unter den Westgriechen; denn von ihnen stammen die Bacchanalien.

Die dionysischen Mysterien überlebten diesen Angriff. Für ihre Beliebtheit im ersten vorchristlichen Jahrhundert zeugt ein großes Kunstwerk, das Gemälde in dem Mysteriensaal der Villa Item in Pompeji,¹ sei es daß es ein zeitgenössisches Werk ist, und noch mehr, wenn es auf ein hellenistisches Vorbild zurückgeht. Weder hierüber noch über die Deutung der Szenen im Einzelnen ist Klarheit geschaffen worden.

Das Aufflammen des Mystizismus in Unteritalien hängt sicher damit zusammen, daß das Land seit alters von orphischen und pythagoreischen Ideen durchtränkt war. Von der Bedeutung und Entwicklung des Pythagoreismus in hellenistischer Zeit² ist noch weniger bekannt als vom Orphizismus. Die mittlere Komödie des vierten Jahrhunderts mokierte sich häufig über die Armut, den Vegetarismus und Schmutz der Pythagoreer und erwähnt einmal, daß sie auf einen auserlesenen Platz in der Unterwelt hofften.³ Auch Theokrit (XIV 5) macht eine ähnliche Bemerkung. Die Schule verschwand im Anfang des vierten Jahrhunderts, die Exoteriker müssen aber fortgelebt haben; die Forschung der hellenistischen Zeit beschäftigte sich mit ihr (Bd. I S. 666). Daß Orphismus und Pythagoreismus verschmolzen, darf als sicher gelten und zeigt sich auch in dem Schwanken moderner Gelehrter, ob die Goldblättchen orphisch oder pythagoreisch seien. Wie bei den dionysischen Mysterien wird die Stärke der Bewegung durch ihre Nachwirkung in Rom erwiesen, wo sie alte Wurzeln gehabt zu haben scheint und am Ende der hellenistischen Zeit zunahm.⁴ Für das breite Publikum galten die Anhänger der geheimnisvollen pythagoreischen Lehren als Zauberer und Magier, beispielsweise Vatinius, dem Cicero nachsagt, daß er Tote heraufbeschwor und Knaben schlachtete,⁵ oder der mit abstruser Gelehrsamkeit beschäftigte Nigidius Figulus, ein Freund Ciceros, Prätor im J. 58.⁶ Er hat viel über Theologie geschrieben und auch orphische

¹ Hauptwerk A. Maiuri, *La villa dei misteri*, 1931. Oft besprochen u. a. von M. Bieber, *Der Mysteriensaal der Villa Item*, Arch. Jahrb. XLIII, 1928, S. 298 ff. mit Tafeln; die verschiedenen Zeitansätze S. 324 A. 1.

² Unsicher sind die Spuren des Pythagoreismus, die Weinreich in einer Inschrift aus Philadelphia hat finden wollen, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1919: 16 S. 36 (unten S. 276 f.); noch unsicherer die Vermutung, Röm. Mitt. XXXVI-XXXVII, 1921/22, S. 153. Für die ältere Kaiserzeit ist er in Kleinasien bezeugt durch die Inschrift mit dem Y, siehe oben S. 225 A. 3.

³ Stellensammlung Fr. d. Vorsokr. 58 E; G. Méautis, *Recherches sur le Pythagorisme*, Recueil des travaux de la faculté des lettres, Neuchâtel, IX, 1922, S. 10 ff.

⁴ Er war schon früh in Rom bekannt, wie die merkwürdige Geschichte von bei Gra-

bungen gefundenen Büchern des Numa zeigt, denen Calpurnius Piso Amerinus, der Konsul vom J. 134 v. Chr., Cassius Hemina und Valerius Antias pythagoreische Weisheit zuschrieben, Liv. XL 29; Plin., N. H. XIII 84 ff. u. a. A. Delatte, *Les doctrines pythagoriciennes des livres de Numa*, Bull. acad. de Belgique 1936 S. 19 ff. Es kann auch an die Statue erinnert werden, die zur Zeit des Samnitenkrieges dem Pythagoras als dem weisesten der Griechen errichtet wurde, Plin., N. H. XXXIV 26. Alexander Polyhistor, der seit der Zeit des Sulla in Rom lebte, schrieb *περί Πυθαγορείων συμβόλων*.

⁵ Cic., in Vatin. 13 f.

⁶ Über den Pythagoreismus in Rom J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte majeure*, 1927, S. 161 ff.; Bibliographie S. 391 ff. Siehe auch Krolls Artikel Nigidius in PW.

Lehren herbeigezogen.¹ Unten (S. 396 ff.) ist ausführlicher auf den Neupythagoreismus zurückzukommen. Obgleich vieles dunkel bleibt, zeigt sich doch in der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts ein starkes Hervorbereichen mystischer Ideen, die an den Pythagoreismus anschließend ihre Wurzeln in Unteritalien haben müssen.

Von den Mysterien der fremden Götter ist aus dieser Zeit noch weniger bekannt. Die Verehrung der Großen Mutter war verbreitet (S. 119 f.); sie kam auch im Hauskult vor (S. 178) und hatte Mysterienvereine, die im nordöstlichen Peloponnesos, in Troizen² und Argos³ inschriftlich belegt sind. Ihre Mysterien hatten sich nach dem Westen verbreitet; die neupythagoreische Schriftstellerin Phintys riet in ihrer Schrift *περὶ γυναικὸς σωφροσύνης* den Frauen *τοῖς ὀργιασμοῖς καὶ μητρωασμοῖς τῶν κατ' οἶκον ἀπέχεσθαι . . . μέθας καὶ ἐκστάσις ψυχᾶς ἐπάγονται τὰ θρησκευτικὰ αὐτῶν*.⁴ Auf einen Kult, der, wenn er auch nicht, wie behauptet worden ist, orphisch gefärbt, so doch mystisch angehaucht war, deutet eine merkwürdige Inschrift aus Phaistos (unten S. 276). Den Dichtern brachte der sinnberückende Kult einen dankbaren Vorwurf, der packend in der Vorlage zu Catulls Attisgedicht behandelt wird,⁵ die wohl dem Kallimachos zuzuschreiben ist. Dagegen hat sicher religiöses Interesse den Eumolpiden Timotheos bewogen, den Attismythos ausführlich zu behandeln (unten S. 622f.), ein Interesse, das zum Synkretismus führen konnte.⁶

Es ist sehr zu bedauern, daß so wenig von den Mysterien der Isis in dieser Zeit verlautet, da ihr Kult wie der der Kabiren (S. 95) dank der Hingabe ihrer Verehrer sich sehr verbreitete und ihr Anspruch, Allgottheit zu sein, den Synkretismus förderte. Die delische Inschrift, in der das von den Orphikern geliebte Epitheton *πρωτογένεια* der Isis-Tyche beigelegt wird (siehe o. S. 198A. 12), deutet an, daß auch Isis in den orphischen Kreis einbezogen wurde. Es gibt noch eine andere kleine aber wertvolle Spur. In einer Aretalogie aus Kyme (unten S. 604), die im zweiten Jahrhundert v. Chr. aufgezeichnet wurde, rühmt sich Isis: *ἐγὼ μῦθεις ἀνθρώποις ἐπέδειξα*; ausschließlich auf Isismysterien sind diese Worte nicht zu beziehen, weil auf sie *ἐγὼ ἀγάλματα θεῶν τιμᾶν ἐδίδαξα, ἐγὼ τεμένη θεῶν ἰδρυσάμην* folgt; die Mysterien werden als ein Teil der Zivilisation und Götterverehrung, die Isis gelehrt hat, erwähnt.

Der Kult der ägyptischen Götter war von Anfang nicht geheim, aber selbstverständlich fanden sich nur die Getreuen beim Gottesdienst in den Tempeln ein. Es scheint, daß die fremden Kulte erst von den Griechen in die ihnen seit alters geläufige Form von Mysterien gekleidet wurden, was dadurch befördert ward, daß jene Kulte nur von einem bestimmten Kreise gepflegt wurden. Denn man empfand es so, wie Strabon sagt (X p. 467),

¹ Serv. in Verg. Buc. IV v. 10.

² IG. IV 757 = SGDI. 3364 B Z. 10 f., *τ[ε]λεστήρ[αι] τὰς μεγάλας* *Ματρός*, eher Mitte des 2. als des 3. Jahrhunderts v. Chr. *τελεστήρ* kann aber sowohl Reinigungs- wie Wehepriester bedeuten.

³ IG. IV 659, es ist die Rede von der *Μητρὶ θεῶν* und einem *κοινόν τῶν μυστῶν*,

dem ein Haus und ein Garten geschenkt werden; Zeit leider nicht angegeben.

⁴ Stob. IV p. 593 Hense.

⁵ O. Weinreich, Catulls Attisgedicht, *Mélanges Cumont*, 1936, I S. 463 ff.

⁶ Der Kult der großen Mutter war in Ägypten verbreitet, siehe oben S. 156.

daß das mystische Verbergen der heiligen Begehungen das Göttliche erhöhe, indem es so tue, als ob seine Beschaffenheit sich unserem Sinn entzöge.

Dieses Gefühl ist der Grund der Verbreitung der mystischen Kulte in einer Zeit, die rationalistisch eingestellt den Kult administrativ und polizeilich regelte, die Götter verflüchtigte und durch den Tycheglauben ersetzte. In den hellenistischen Jahrhunderten fing die Bewegung an, um in den folgenden vorherrschend zu werden.

Von dieser Strömung zeugt nicht nur das wenige, was von den Mysterien aus hellenistischer Zeit überliefert ist, sondern auch das rege Interesse, das die Schriftsteller ihnen widmeten. Dafür sei zuletzt noch als Beispiel auf die Aufmerksamkeit verwiesen, welche sie den kretischen Kulturen schenkten. Seit alters wurde diese Insel als die Urheimat der Kathartik und Mystik angesehen; Euripides schrieb den Kretern eine mystische und asketische Religionsübung zu.¹ In hellenistischer Zeit galt sie als Heimat der Mysterien, die von dort unter die Menschen verbreitet worden seien, dort aber nicht geheim, sondern öffentlich gefeiert würden.²

6. Die Philosophie

Die Lebensanschauung des hellenistischen Menschen war sein Glaube an die unberechenbare, launenhafte und blinde Tyche. Er glich einem Kahn, der ohne Steuer den tobenden und brandenden Wellen preisgegeben war, auf denen er ohne Absicht, Aussicht und Ansicht umhergetrieben wurde. Die Kritik der Religion und der Zweifel an der göttlichen Lenkung der Geschehnisse hatten den Göttern das Steuerruder aus den Händen gerissen, die Philosophie bot es den Menschen an und mahnte sie, ihr Lebensschiff nach dem von ihr gewiesenen Kurs zu steuern, auf daß sie sich von der Tücke und den Unbilden der Tyche befreien. Wenn es ihnen aber nicht gelang, den richtigen Kurs zu halten, lag die Schuld bei ihnen, die sich die Weisungen der Philosophie nicht recht zu eigen gemacht hatten. Die Philosophie bot ihnen also Erlösung von dem auf ihnen lastenden Schicksal an, die sie durch eigene Kraft gewinnen sollten; ihre Kraft war aber schwach und schwankend.³

Die beiden Schulen, welche vor allen anderen auf die Gemüter der gebildeten Kreise anziehend wirkten, indem sie es unternahmen, den Glauben an die göttliche Gerechtigkeit und Lenkung der Geschehnisse durch eine philo-

¹ Eur. fr. 472 Nauck; vgl. Bd. I S. 649 A. 3.

² Diod. V 77, nach einem langen euhermeristischen Abschnitt, in dem alle Götter aus Kreta hergeleitet werden. Vgl. Strab. X p. 466 in dem hochinteressanten langen Abschnitt über die Kureten und die orgiastischen Kulte, der jedoch für seine Auffassung der Religion und die seiner Quelle wichtiger ist als für die Tatsachen; man vermutet, daß er aus Poseidonios schöpft.

³ Die Farben sind hier, wie mir Nock

schreibt, etwas grell aufgetragen, besonders wenn man an die große Masse denkt, die sich um die Götter nicht mehr als notwendig kümmerte, solange es gut ging, wenn es aber schlecht ging, doch bei ihnen Rückhalt suchte. Die Krankenheiler wurden eifrig gesucht. Andererseits ist es auffällig, wie wenig von der Religion in den ptolemäischen Papyri die Rede ist. Das Gesagte besteht zu Recht in bezug auf die höhere Religiosität, besonders der gebildeten Kreise.

sophisch begründete Ethik zu ersetzen, die Stoa und der Garten, wandten sich beide an den einzelnen Menschen. Die Epikureer zogen sich vom Getriebe der Welt zurück; ihre Hochschätzung der selbstgewählten Bande der Freundschaft darf nicht ein Interesse für gesellschaftliche Bindungen vortäuschen. Die strenge Pflichtmoral der Stoiker hat diese befähigt, in das praktische Handeln einzugreifen, und ist Staatsmännern ein Leitstern gewesen, mehr aber den Römern als den Griechen. In Wirklichkeit standen die lebendigen Formen der menschlichen Gesellschaft, die Familie und der Staat, für sie weit zurück hinter der erträumten Bruderschaft der Menschen, dem Kosmopolitismus, in dem die alten gesellschaftlichen Bindungen aufgehoben waren. Die Stoa war der starke, der Epikureismus der schwache Individualismus; in diesem Punkt waren beide gleich. „Der schwere Mangel der hellenistischen Philosophie liegt darin, daß sie nur an die Eudaimonie des einzelnen Menschen denkt, nicht an die menschliche Gesellschaft; das erzeugt den Egoismus, dem auch die meisten Lehrer verfallen“, sagt Wilamowitz und fügt hinzu: „Sie rechnen auch alle gar nicht mit der Seele der Frau, denken nicht daran, sie zu bilden; das hat sich schwer gerächt“,¹ und zwar besonders insoweit die Philosophie versuchte, sich an die Stelle der Religion zu setzen, denn eine Religion kann weder der Gesellschaft noch der Frau entbehren.

Die unmittelbare Wirkung der Philosophie als eines Ersatzes für Religion und eines Ankergrundes im Leben darf nicht allzu hoch eingeschätzt werden, obgleich sie in der alten Literatur und der modernen Forschung einen breiten Platz einnimmt; sie betraf hauptsächlich die Gebildeten, obgleich Brocken auch tiefer hinabfielen, wie u. a. die Grabepigramme zeigen.² Die Philosophie nahm den Platz ein, den die Religion geräumt hatte, und wurde mit dem Erstarken des religiösen Bedürfnisses eingeengt oder umgewandelt. Sie zog auch die Religion in ihre Forschung hinein. Dabei scheiden sich zwei Linien, eine abbauende und eine aufbauende. Der Abbau ist aber nicht so zu verstehen, daß die Philosophie die Existenz der Götter geleugnet und die Religion bekämpft hätte. Götter und Religion wurden in ihr System eingeordnet oder richtiger diesem untergeordnet; den Göttern wurde der Platz zugewiesen, den das philosophische System ihnen offen ließ. Über den Umfang dieses Platzes ließ sich verschieden urteilen. Wenn die Philosophie die religiöse Erfahrung akzeptierte und innerhalb ihres Systems zu erklären und zu begründen unternahm, tat sie das zwar nicht in bewußt apologetischer Absicht, sie wirkte aber gleichwohl in diesem Sinne, indem sie sich in die religiösen Erscheinungen einzufühlen suchte. So gelangte sie zu der anderen aufbauenden Linie, welche für die Zukunft die bedeutungsvollere wurde, da sie mit der Renaissance der Religion Hand in Hand ging und Bausteine für die Errichtung neuer religiöser Anschauungen und einer neuen Religion lieferte.

¹ Wilamowitz, G. d. H. II S. 279 A. 1 bzw. S. 289. Dem können aber entgegengehalten werden die Schülerinnen des Epikur und die neupythagoreischen Philosophinnen.

² Oben S. 221; darauf deutet auch der Gemeinplatz von „selbstgelehrter Philosophie“, Nock, HThR. XXXIII, 1940, S. 308.

Alle Philosophenschulen haben sich mit religiösen Problemen beschäftigt; unter ihnen nehmen aber die Stoa und der Garten die erste Stelle ein, da gerade diese beiden den Menschen einen Ersatz für Religion und Gottvertrauen durch ihre Lehren versprachen und daher auch außerhalb der gelehrten und philosophisch interessierten Kreise viele Anhänger und großen Anschluß gewannen.¹

a) **Epikur.** Am eindeutigsten ist die Stellung des Epikur. Er leugnete die Religion im eigentlichen Sinne des Wortes, das Verbundensein des Menschen mit den Göttern, nicht aber die Existenz der Götter überhaupt, die er jedoch gewissermaßen auf den Altenteil setzte. Gegen die göttliche Gerechtigkeit und die zweckmäßige Einrichtung der Welt richtete er die geäußerten Einwände, den Triumph der Schlechten, das Elend des menschlichen Lebens, die Ungereimtheit des Glaubens, daß die Götter für alle Dinge und Vorgänge in der Welt sorgten; die göttliche Vorsehung nannte er ein Märchen. Die üblichen Vorstellungen von den Göttern führte er auf Unwissenheit oder Furcht zurück, eine Unwissenheit, die Traumbilder mit der Wirklichkeit verwechselte und die Regelmäßigkeit der Bewegungen der Himmelskörper ihrer angeblichen göttlichen Natur statt Naturgesetzen zuschrieb, ferner zufälliges Zusammentreffen als Vorzeichen auslegte und vor schreckenenerregenden Naturerscheinungen bangte. Er hat jenes geflügelte Wort geprägt, das in der Fassung des Statius,² *primus in orbe deos fecit timor*, oft zitiert wird und lange ein Grundsatz moderner Religionsforschung war; die wesentliche Aufgabe der Philosophie sah er in der Befreiung von dieser Furcht. Die Existenz der Götter fand er durch die Allgemeinheit des Glaubens an sie bewiesen; sie seien menschenähnlich, sogar nach dem Geschlecht geschieden und es gebe ihrer eine ungezählte Menge. Ihr Körper sei aber nicht der grobe, menschliche, sondern ein ätherischer, aus den feinsten Atomen bestehender. Sie wohnten in den Zwischenräumen zwischen den Welten und vergnügten sich mit Betrachtung ihrer unveränderlichen Vortrefflichkeit und mit Unterhaltung untereinander. Sie seien unvergänglich, vollkommen, selig, frei von Mühen und Sorgen; also könnten sie sich nicht um die Mühen der Welt und die Sorgen der Menschen kümmern. Natürlich sei es, sie zu verehren, die Götter brauchten aber nicht die Verehrung der Menschen. Die Welt sei ohne sie durch den Zusammenstoß der Atome zustande gekommen, mit dem Tode wäre alles aus; die Märchen von der Unterwelt und ihren Richtern seien leeres Gerede. Unter Frömmigkeit verstand Epikur nicht die Beobachtung der üblichen religiösen Obliegenheiten, obgleich er die Darbringung von Opfern zu geziemender Zeit als

¹ Die Behandlung der religiösen Probleme durch die Philosophenschulen ist ein weitläufiges Thema, das hier nur kurz berührt werden kann und z. T. auch nur theoretisches Interesse hat. Was für die religiöse Entwicklung bedeutsam war, soll besonders hervorgehoben werden. Für Weiteres siehe die betreffenden Abschnitte bei Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III: 1; Überweg-Praechter, *Grundriß*

der Geschichte der Philosophie des Altertums²¹, 1920; P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904; A. B. Drachmann, *Atheisme i det antike Hedenkab*, Festschrift der Universität Kopenhagen, 1919; englische Übersetzung, *Atheism in Pagan Antiquity*, 1922.

² Stat., *Theb.* III v. 661.

eine natürliche Äußerung des menschlichen Wesens ansah, größte Seligkeit war ihm vielmehr, von den Dingen einen richtigen Begriff zu haben. Diese Denkkraft sollte man bewundern und als eine göttliche Eigenschaft verehren.¹ Klarer konnte es nicht ausgesprochen werden, daß die epikureische Philosophie sich an die Stelle der entthronten Religion setzen wollte.

Epikur wies mit allen Ehrenbezeugungen die Götter vor die Tür. Sie seien den Bitten der Menschen unzugänglich und unfähig, in ihre Geschicke einzugreifen; man könne von ihnen weder etwas hoffen noch etwas befürchten. Im Tod verschwinde der Mensch in Nichts und das sei nicht zu fürchten. Zeller bemerkt richtig, daß Epikur von dem ästhetisch-religiösen Wunsche, sein Ideal der Glückseligkeit in den Göttern verwirklicht zu schauen, geleitet wurde. Die Verehrung der Götter betrachtete er auf dieselbe Weise. In dem schon zitierten Papyrus heißt es, daß man die Götter verehren solle, lediglich weil man im Vergleich mit der eigenen Glückseligkeit in ihnen noch mehr Erhabenheit sehen müsse. Denn man bringt dadurch gerade seine eigene Weltanschauung zu Ehren, indem man an den uns angeborenen sinnlichen Genüssen, die dabei etwa geziemender Brauch sind, teilnimmt, und hält dadurch ab und zu auch den Anschluß an die Kultgesetze aufrecht.

Von ihren Gegnern sind die Epikureer heftig der Gottesleugnung geziehen worden; sie haben sich ebenso heftig dagegen gewehrt. Der Meister schrieb selbst in seinem Brief an Menoikeus,² daß nicht derjenige gottlos sei, der die Götter der Menge beseitige, sondern derjenige, der die *Anschaungen* der Menge auf die Götter übertrage. Die Epikureer hielten sich für die einzigen, die im richtigen Sinne fromm wären, und einige moderne Gelehrte sind geneigt, ihnen recht zu geben.³ Hier soll der Streit nicht von der hohen Warte der Philosophie, sondern aus dem Gesichtswinkel der positiven Religion betrachtet werden. Epikur setzte, wie gesagt, die Götter auf den Altenteil und ließ den Kult zu, weil er die ästhetischen Genüsse befriedigte und dem Herkommen entsprach. Die ästhetische Bewertung der Götter, welche die Innerlichkeit der griechischen Religion schon so schwer geschädigt hatte, wurde auf ihre philosophische Spitze getrieben. Epikur bewahrte die Götter und schaffte die Religion ab. Denn auf diese zu *rois fainéants* degradierten Götter konnte der Mensch in seinen Sorgen und Nöten kein Vertrauen setzen, noch hatte er zu fürchten, daß sie über seine Bosheit und Missetaten zürnten. Das Band, das die Menschen mit den Göttern verknüpfte, die *religio*, war zerschnitten. Um einen richtigen Eindruck zu gewinnen, muß man zu Lucrez greifen. Der Epikureismus war in der Tat irreligiös, und ein leidenschaftlich veranlagter Jünger, wie gerade Lucrez es war, gab

¹ Oxyrh. Pap., II, 1899, 215; H. Diels, Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1916 S. 886 ff. Das Fragment ist sehr lehrreich und sollte ganz durchgelesen werden. Vgl. noch Chr. Jensen, Ein neuer Brief Epikurs, Abh. Ges. d. Wiss. Götttingen, 3. Folge, Nr. 5, 1933, S. 15.

² Epicuri epistolae, III 123 v. d. Mühl.

³ In einem schönen Buch, *Épicure et ses dieux*, 1946, verteidigt A. J. Festugière

Epikur gegen den Vorwurf des Atheismus, und dies ist ganz richtig. Aber gerade dadurch, daß die Götter durch ihre *ἀτραξις* zu einem philosophischen Ideal erhoben wurden, wurde das Band, das sie mit den Menschen, wenigstens den gewöhnlichen Menschen, verband, abgeschnitten. Wie Festugière ausführt, hat Epikur folgerichtig auch den damals aufkommenden Glauben an die Göttlichkeit der Himmelskörper verworfen.

der Religion ein negatives Vorzeichen. Der Eifer, mit dem er gegen den Glauben an die Götter und das zweite Leben anstürmt, ist von einem Gefühl getragen, das in seiner Art religiös ist.

b) Die Peripatetiker. In der Religionsgeschichte pflegt Aristoteles¹ keinen großen Platz einzunehmen, und zwar mit Recht. Ihm ist Gott die *πρώτη ἀρχή*, d. h. die erste bzw. ursprünglichste Wesenheit (*οὐσία*), durch die der Bestand des Lebens, die Bewegung der Welt bedingt ist, die *πρώτη φιλοσοφία*, die er auch *θεολογία* nennt.² In zweiter Linie sind ihm die Gestirne Götter. Er findet den Ursprung des Götterglaubens teils in den cölesten, teils in physischen Erscheinungen oder in im Traum erfolgendem Enthusiasmus und Vorzeichen, er schildert eindringlich den ergreifenden Eindruck, den das Erblicken der Gestirne auf die Menschen machen mußte.³ „Von den Alten und Uralten, sagt er, ist es den Nachfahren überliefert, daß diese (der Himmel und die Gestirne) Götter sind, und das Göttliche schließt die ganze Welt ein“.⁴ „Die mythischen Künsteleien verdienen nicht ernst genommen zu werden“.⁵ „Zeus regnet nicht, um die Saaten wachsen zu lassen, sondern aus Notwendigkeit“.⁶ Als der große Empiriker, der er ist, wirft er ruhig die Mythen und das göttliche Eingreifen zum alten Eisen, respektiert aber die Volksreligion und nimmt in seinen politischen Schriften große Rücksicht auf sie.

Sein Nachfolger Theophrast sah nicht mit dem kühlen Blicke seines Lehrers auf die minderwertigen Seiten der Religion. Einigermaßen verwandt mit dem Standpunkte Epikurs in bezug auf den Kult sind trotz des Unterschiedes der Schulen die Ansichten, die er in seiner Schrift über die Frömmigkeit vorträgt, von der Bernays in einer berühmten Abhandlung große Stücke aus dem zweiten Buch „de abstinentia“ des Porphyrios wiedergewonnen hat.⁷ Theophrasts Anliegen ist es, zu zeigen, daß das Tieropfer ungerecht und unförmig sei. Er tut dies unter Anführung von vielen Opferbräuchen, die die Schrift kultgeschichtlich wertvoll macht, teils durch eine kulturgeschichtliche Konstruktion, in welcher sich die Vorstellung von der unschuldigen Urzeit recht merkwürdig mit derjenigen von der Dürftigkeit des anfänglichen Lebens mischt: durch Not seien die Menschen zu Kannibalismus und als Ersatz für diesen zur tierischen Nahrung getrieben worden, teils sucht er seine Sache durch feingewobene Syllogismen zu beweisen. Man soll die Götter mit Feldfrüchten ehren, da diese die köstlichste Wohltat sind, die sie uns verliehen haben. Das Opfer darf keinen schädigen noch mit etwas Geraubtem verrichtet werden; ein Tieropfer nimmt aber dem Tier das kostbarste Gut, das Leben. Das Tieropfer ist eigentlich der Genuß-

¹ Das Beste bei Zeller im Kapitel: Das Verhältnis der aristotelischen Philosophie zur Religion, II: 2, S. 787 ff.; Decharme a. a. O. S. 233 ff.

² H. v. Arnim, Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles, Sitz.-Ber. Akad. Wien, 212: 5, 1931; vgl. Nilsson, The Origin of the Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies, HThR. XXXIII, 1940, S. 6 f.

¹⁶ H. d. A. V 2, 2

³ Aristot., fr. 12 Rose bei Sext. Emp., adv. dogm., III 20 ff. bzw. fr. 13 ebd. 26 ff.

⁴ Aristot., Metaphys., XII 8 p. 1074 a.

⁵ Ebd. II 4, p. 1000 a.

⁶ Aristot., Phys., II 8, p. 198 b.

⁷ J. Bernays, Theophrasts Schrift über Frömmigkeit, 1866; zuletzt darüber J. Haußleiter, Der Vegetarismus in der Antike, RGVV. XXIV, 1935, S. 237 ff.

sucht entsprungen. Theophrast scheidet drei Anlässe den Göttern zu opfern: in keinem Fall ist es richtig ein Tier zu opfern, weder um den Göttern Ehre zu erweisen, weil man durch ein solches Opfer Unrecht gegen das Tier begeht, noch um Dank zu entrichten, weil man dies nicht dadurch tun darf, daß man anderen Böses zufügt, noch aus Verlangen nach Wohltaten, weil es Verdacht erregt, wenn man durch eine ungerechte Handlung Wohltaten erjagen will. Seine eigene Meinung, die er durch drei erbauliche delphische Erzählungen belegt (Bd. I S. 615 f.), ist, daß die Gottheit mehr auf reine Gesinnung des Opfernden als auf die Menge des Geopferten sieht. Das Wohlfeile und leicht zu Bekommende ist frommer und gottgefälliger als das Kostbare, schwer zu Bekommende und ist dem Opfernden zur Hand für stete Ausübung seiner Frömmigkeit. Wer wegen seines Verhältnisses zur Gottheit Lob ernten will, muß seine Opferfreudigkeit nicht dadurch zeigen, daß er Vieles opfert, sondern dadurch, daß er häufig die Gottheit ehrt; denn jenes ist nur ein Zeichen des Wohlstandes, dieses aber der Gott-ergebenheit, heißt es in einem anderen Exzerpt.¹

Die Peroratio² ist von einem warmen und echten religiösen Gefühl getragen, in dem vielleicht ein Nachhall der eleusinischen Religion zu spüren ist. „Die größte und erste aller göttlichen Wohltaten besteht in der Verleihung der Feldfrüchte; von diesen allein soll man auch Weihgaben darbringen, sowohl den Göttern als auch der sie hervorbringenden Erde. Denn die Erde ist der den Göttern und Menschen gemeinsame Herd; wir alle, die wir uns an sie wie an eine Amme und Mutter schmiegen, müssen sie preisen und als unsere Gebärerin lieben. Dann dürften wir wohl nach dem Ende unseres Lebens gewürdigt werden, in den Himmel einzugehen, und zu der gesamten Schar der himmlischen Götter, die wir jetzt, wo wir sie erblicken, mit dem verehren, dessen Hervorbringer wir und sie gemeinschaftlich sind, indem wir alle ihnen Weihgaben von allen vorhandenen Früchten bringen, obwohl wir uns nicht sämtlich für völlig wert halten den Göttern zu opfern; denn wie nicht jede Art von Opfer, so ist auch nicht das Opfer von jedermann den Göttern gefällig.“

Diese schönen Grundsätze müssen vor dem Hintergrund der damaligen religiösen Lage gesehen werden. Das Tieropfer war der augenfälligste und charakteristischste Ritus der griechischen Religion. Wenn Theophrast ein religiöser Reformator gewesen wäre, der sein Leben und Streben darauf gerichtet hätte, die griechische Religion auf eine neue, höhere Basis zu heben, wären sie fruchtbar geworden. Er war aber kein religiöser Reformator, sondern ein Philosoph; so trugen seine Ideen nur dazu bei, die alte Religion zu entwerten und zu untergraben, ohne eine höhere Form an ihre Stelle zu setzen. Er baute die alte Religion ab und bereitete einen Baustein für die neue, die sie einmal ersetzen sollte. Das zeigt sich in der Beachtung, welche seine Lehre in der Zeit des Religionskampfes fand, sowohl bei den Neuplatonikern wie bei den Christen, denen sie eine willkommene Waffe in die Hand gab; der Abscheu gegen die *εἰδωλόθυτα* war ein Hauptpunkt im Kampf zwischen ihnen und den Heiden.

¹ Stob. III 3, 42, III p. 207 f. Hense.² Porphy., de abst., II 32.

c) **Die Akademie.** Der zweite Nachfolger Platons, Xenokrates,¹ ein Mann fast mönchischen Wesens mit einer Neigung zur Mystik, die in dieser Zeit pythagoreisierend genannt wird, hat, in den Fußstapfen des Meisters wandelnd, eine Vorstellung zum vollen Austrag gebracht, der für die Zukunft ein schicksalsvoller Einfluß beschieden war.² Es wurde schon (S. 200) erwähnt, daß Platon gelegentlich den Daimon zum Personaldaimon machte, für gewöhnlich aber knüpfte er an die geläufigen Vorstellungen an und führte sie weiter. So spricht er von Göttern, Daimones und Heroen, wenn er die göttlichen Wesen erschöpfend bezeichnen will.³ In der Apologie läßt er Sokrates sagen, daß die Daimones für uneheliche Söhne der Götter mit Nymphen oder einigen anderen gehalten würden;⁴ anderswo läßt er, im Anschluß an die hesiodeische Erzählung, daß die Menschen des goldenen Zeitalters nach ihrem Tod zu Daimones würden, ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι φύλακες θνητῶν,⁵ den Kronos Daimones zu Königen und Herrschern in den Städten einsetzen,⁶ und schreibt vor, den verstorbenen Regenten seines Idealstaates wie Daimones Denkmäler zu errichten und zu opfern.⁷ Eine Erweiterung bedeutet es, wenn er im Zeitalter des Kronos die Daimones wie göttliche Hirten die Lebewesen nach ihren Arten scheiden läßt.⁸ Bedeutsamer und wohlbekannt ist eine Stelle im „Symposion“,⁹ wo er Eros einen Daimon nennt und sagt, daß jedes δαιμόνιον in der Mitte zwischen Gott und Mensch stehe, zwischen Göttern und Menschen vermittelnd, jenen die Bitten und Opfer dieser, diesen die Befehle und Belohnungen jener überbringend; das δαιμόνιον bilde das Bindeglied, so daß alles untereinander zusammenhänge. Durch dieses erfolge die Kunst des Wahrsagens und jene Kunst, die Opfer und Weihungen betreffe. Denn der Gott mische sich nicht mit den Menschen, sondern sein Verkehr mit diesen finde durch das Daimonion statt. Diese Daimones seien viele und vielerlei, einer von ihnen Eros, Sohn der Penia und des Poros. All dies macht durchaus den Eindruck eines recht zufällig erfundenen Mythos, es war ihm aber ein dauernder Erfolg beschieden.

In den „Gesetzen“¹⁰ rangiert Platon die Wesen, denen wir Verehrung schulden: zuerst die olympischen und stadtschützenden Götter, zweitens die unterirdischen, drittens, nach den Göttern, die Daimones, viertens die Heroen, fünftens die von den Vätern ererbten privaten Götter und schließlich die Eltern. Die Daimones vertreten hier offensichtlich die kleinen Götter, die nicht unter die Heroen gerechnet werden. In der „Epinomis“, sei es, daß sie ein Werk des alternden Platon oder eines seiner Schüler ist,¹¹ sind die Daimones in ein die ganze Welt umfassendes System eingeordnet, das

¹ R. Heinze, Xenokrates, 1892, S. 79 ff.

² Vgl. den Übersichtsartikel von Andres, Dämonen in PW. Suppl., III, bes. S. 293 ff., und M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, XII, 1909, S. 131 ff., über die Entwicklung der Lehre von den Dämonen und ihre Verwendung in der christlichen Polemik. Hopfner, Offenbarungszauber, S. 1 ff., legt das Hauptgewicht auf die Spätzeit, ist für die ältere Zeit z. T. fragwürdig.

³ Plat., de rep. III p. 392 A, wo noch τὰ

ἐν Ἀιδου hinzugefügt wird; de leg., V p. 738 D; VII p. 818 C; VIII p. 828 B; Cratyl., p. 397 C f.; Phaedr. p. 246 E; an der letzten und drittletzten Stelle sind die Heroen ausgelassen.

⁴ Plat., apol., p. 27 D.

⁵ Hesiod, Op., v. 121 f.

⁶ De leg. IV p. 713 D f.

⁷ De rep., VII p. 540 B f.

⁸ Polit., p. 271 D.

⁹ Symp. p. 202 D f.

¹⁰ De leg., IV p. 717 A.

¹¹ Epin. p. 984 f.; siehe Bd. I S. 792.

fünf Stufen scheidet, erstens die Götter, zweitens die sichtbaren, aus dem Äther gebildeten Götter, d. h. die Himmelskörper, drittens die Daimones, die aus der Luft gebildet sind, Dolmetscher, die alle unsere Gedanken kennen, den Guten lieben, den Bösen hassen, weil er ihnen Schmerz verursacht – die Götter sind nämlich des Schmerzes und der Lust überhoben –. Der Himmelsraum ist voll von Lebewesen, die einander und den Göttern über alle und alles berichten, weil sie sich leicht zwischen der Erde und dem Himmel bewegen. Die fünfte ist eine Art, die man halbgöttlich (ἡμίθεον) nennen darf, aus Wasser gebildet. Von diesen fünf Klassen der Lebewesen begegnen einige uns in Träumen ἢ κατὰ φήμας τε καὶ μαντείας. Auch hier hat das System, und zwar ein kosmologisches, den Daimones ihren Platz angewiesen, sie haben aber als Mittler zwischen Göttern und Menschen wie im Symposium eine sehr bedeutende Stellung.

Das Wort δαίμων stellte sich dadurch, daß es eine unbestimmte Bezeichnung für eine Gottheit oder eine göttliche Kraft war, leicht ein, wo das Wort θεός zu bestimmt, zu anthropomorphisiert, zu hoch gegriffen schien. So befand es sich auf einer abschüssigen Bahn und begann im Sprachgebrauch rasch entwertet zu werden (vgl. oben S. 200). Den entscheidenden Schritt tat Xenokrates. Seine Theologie stellte eine ganze Stufenleiter dar.¹ Der erste im Himmel herrschende Gott war die Monas, der Vater, den er auch Zeus, das Ungerade und die Vernunft nannte, an zweiter Stelle kam die Dyas, die weiblich war wie die Mutter der Götter. Er nannte auch den Himmel einen Gott, die Gestirne feurige olympische Götter und nahm andere unsichtbare Daimones unter dem Monde an. Außerdem meinte er wie die Stoiker, daß göttliche Kräfte den Elementen innewohnten, z. B. dem Wasser Poseidon usw. Was an dieser Lehre religiös wichtig ist, sind die Daimones. Bei seiner Abneigung gegen die Sinnlichkeit, die ihn zum Vegetarismus führte, und bei seinen strengen sittlichen Forderungen hat er sich offenbar von der Kritik, die gegen gewisse Kultbräuche, welche gegen Sittlichkeit und Humanität verstießen, beeinflussen lassen; Platon hatte sie nur mit leichter Hand berührt.² Xenokrates kannte Unglückstage und Feste, die unter Trauergebräuchen oder mit Fasten, Scheltworten und unzüchtigen Reden gefeiert wurden,³ und da er sich unmöglich vorstellen konnte, daß Götter oder gute Daimones auf diese Weise verehrt würden, fand er den Ausweg, die Lehre Platons von einer doppelten Weltseele, einer guten und einer bösen,⁴ vergrößernd, jene den bösen Daimones aufzubürden, die in der Welt unter dem Monde ihr Wesen treiben. Ihre Natur ist aus Göttlichem, Seelischem und Körperlichem gemischt; sie empfinden Lust und Schmerz, und es gibt bei ihnen Unterschiede an Tugend und Bosheit.⁵

¹ Stob. I, 4, 62, p. 36 Wachsmuth = Diels, Doxographi graeci, S. 304.

² Z. B. Plat., de leg. IV p. 717 A, τοῖς χθονίοις ἂν τι θεοῖς ἄρτια καὶ δεύτερα καὶ ἀριστερὰ νέμων; über das Menschenopfer auf dem Lykaion siehe Bd. I S. 373.

³ Plut., de Is. p. 361 B; es heißt fortsetzungsweise: ἀλλ' εἶναι φύσεις (sic!) ἐν τῷ περιέχοντι (in der die Erde umgebenden Luft) μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυράς, δυστρόπους

δὲ καὶ σκυθρωπάς, αἱ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις, καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐδὲν ἄλλο χεῖρον τρέπονται. Zu beachten ist, daß hier φύσεις, nicht δαίμονες steht; vgl. aber de def. or. p. 419 A, wo er geradeaus φαύλους δαίμονας nennt.

⁴ Plat., de leg. X p. 896 E; 898 C; 904 A f.

⁵ Plut., de def. or. p. 416 D; de Is. p. 360 E; es ist ungewiß, wie weit das Zitat reicht; außerdem wirft es alte Theologen, Platon, Pythagoras, Chrysippos zusammen.

Xenokrates unterschied einen guten und einen bösen Personaldaimon in moralischem Sinne, nicht in bezug auf die Geschieke.¹

Diese Lehre gewann die größte Verbreitung; Plutarchs Schrift über den Verfall der Orakel z. B. handelt weit mehr von ihr als von dem im Titel angegebenen Thema, die Neuplatoniker sind voll davon. Aus ihr ergab sich die Möglichkeit, den Polytheismus mit dem Monotheismus, den ein geläutertes philosophisches und religiöses Bewußtsein forderte, zu vereinigen, indem die alten Götter als die oberste Klasse unter dem höchsten Gott eingereiht wurden. Es ergab sich ferner die Möglichkeit für Riten, die gegen Moral und Humanität verstießen, für Mantik und Zauberwesen eine Erklärung zu finden. Dadurch wurden aber letzten Endes die alten Götter noch mehr entwertet; auch wenn sie die oberste Klasse bildeten, wurden sie den Daimones zugesellt, unter denen es auch bösartige gab. Das Christentum hat diesen Gedankengang dankbar aufgenommen und die letzte Konsequenz daraus gezogen; es dehnte die Bösartigkeit auf alle Daimonen einschließlich der alten Heidengötter aus. Wenn Xenokrates vermeinte, die Religion zu reinigen, hat er der abschüssigen Bewegung erst recht einen kräftigen und entscheidenden Stoß gegeben.

Auf den Skeptizismus, der in dem Schulhaupt der neuen Akademie, Karneades, seinen glänzendsten Vertreter fand, ist es nicht nötig einzugehen; in seinem Kampf gegen die Stoiker hat er die alten Argumente gegen den Glauben an die Götter, die Vorsehung und die Mantik verfeinert und sogar den Gottesbegriff selbst als unhaltbar darzustellen gesucht.² Seine Argumente richteten sich zwar mehr gegen die Sicherheit des Wissens als gegen Glauben und Handlung. Solche Vernunftübungen hatten für die praktische Religion wenig Bedeutung, machten aber einen großen Eindruck auf diejenigen, die schon zu Zweifel oder Lauheit geneigt waren. Das zeigt sich an dem großen Aufsehen, das seine Vorlesungen in Rom im J. 156/55 erregten.

d) Die Stoa³ ist, wie für das tätige Leben überhaupt, so auch für die Religion, ihre Wertung und Ausgestaltung die weitaus wichtigste der philosophischen Schulen gewesen. Es könnte scheinen, als ob sie eigentlich keinen Platz für Religion, persönliche Götter und individuelle Unsterblichkeit gehabt habe. Ihr höchstes Prinzip ist ganz materiell, das Feuer, das zugleich die Vernunft ist, die ganze Welt durchdringt und von dem ein Funken jedem Menschen, Allem und Allen innewohnt. Es bestimmt den Weltlauf, der nach einem vorausbestimmten Plane in sich stets wiederholenden großen Zyklen vor sich geht. Pflicht des Menschen ist, in Übereinstimmung mit diesem Plane zu leben. Tut er dies, so findet er sein Glück darin und alles andere ist irrelevant. Er hat dann die Tyche überwunden. Die Stoa war aber ganz anders dehnbar als das starre epikureische System. Ihr

¹ Aristot., Top. II 6, p. 112 a Z. 37, verglichen mit Stobaios IV, 40, 24, V p. 925 Hense.

² Siehe auch Wendland, Hell.-röm. Kultur, S. 107 ff.

³ Außer den S. 239 A. 1 erwähnten Werken sind hier u. a. noch zu erwähnen: Stoicorum veterum fragmenta von I. de

Arnim I–III, 1903–1905, nach denen im Folgenden zitiert wird, Wilamowitz, G.d.H. II, S. 290 ff. und 395 ff.; P. Barth, Die Stoa, 5. Aufl. von P. Goedeckemeyer, 1941, wo die verschiedenen Stoiker einzeln behandelt werden; M. Pohlenz, Die Stoa, 2 Bände, 1948.

höchstes Prinzip ist pantheistisch und zeigt eine proteusartige Fähigkeit, in sich die verschiedensten Erscheinungen der geschichtlichen Religion aufzunehmen; die alten Mittel, sie zu erklären, werden gebraucht, um sie zu rechtfertigen, nicht um sie als unvereinbar mit den philosophischen Grundsätzen abzuweisen. Darin ging der Stifter der Schule, Zenon, voran; die späteren Lehrer, auch Poseidonios, haben kaum etwas prinzipiell Neues hinzugefügt, sondern nur das schon Vorhandene ausgebaut. Die Stoa hatte auch nicht dieselbe straffe Organisation wie die anderen Schulen; es gab immer Einzelgänger, und es bestand ein fühlbarer Unterschied zwischen den Stoikern hellenischer Geburt und den aus dem Orient stammenden Schulhäuptern.¹

Der Gründer der Schule, Zenon aus Kition auf Zypern, der um das J. 300 seine Lehrtätigkeit in Athen begann, übernahm die Physik des Heraklit, machte aber das höchste Prinzip, das schöpferische Feuer (πῦρ τεχνικόν) oder die samentragende Weltvernunft (λόγος σπερματικός), zu einem Vernünftigen und Göttlichen, das alle und alles durchdringt und sich sogar im Kleinsten und Verächtlichsten findet. Seine Lehre war monistisch, und zwar hylozoistisch, doch barg sie in sich einen Dualismus, indem sie einen Unterschied zwischen dem wirkenden und dem leidenden Moment im Prinzip der Welt anerkannte. Religiös war sie pantheistisch, weil Gott und Welt nicht voneinander getrennt wurden; die Welt selbst wurde als vernünftiges Wesen zum Gott. Die Weltanschauung war nicht mechanistisch, sondern teleologisch, da die Vernunft die Geschehnisse der Welt leitete. Gott, Vernunft, Schicksal war ein und dasselbe (fr. 102). Eine solche philosophische Religion hat in Wirklichkeit nichts mit dem überlieferten Glauben und Kult zu tun, und so hat Zenon auch in seiner Jugendschrift über den Staat gesagt, daß man den Göttern nicht Tempel erbauen, sondern das Göttliche allein in der Vernunft (ἐν τῷ νῷ) sehen und lieber die Vernunft für Gott halten solle, weil sie unsterblich sei (fr. 146, vgl. 264). Da das Göttliche sich in allen Wesen und Dingen findet, ließ der Pantheismus sich mit dem Polytheismus vereinigen; daher fährt das oben angeführte Zitat fort: Zeus wird aber mit vielen anderen Namen genannt.

Die Existenz einer positiven Religion mit allem, was dazu gehörte, Vorstellungen von den Göttern, Kult, Mantik, machte einen so starken Eindruck auf Zenon, daß er sich um ihr Verständnis bemühte, wozu der Weg ihm durch die verschiedenen, schon geläufigen Erklärungsweisen bereitet war, die physikalische, die etymologische, die allegorische, die bei den alten Dichtern verborgene Weisheit suchte. Dabei sagte er, daß Homer τὰ μὲν κατὰ δόξαν (nach der allgemeinen Meinung), τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραπεν (fr. 274). So erklärte er Hera als die Luft, Zeus als den Himmel, Poseidon als das Meer, Hephaistos als das Feuer oder richtiger als die dahinter liegenden Kräfte² und fügte Personifikationen von Eigenschaften hinzu; die Titanen sind die στοιχεῖα der Welt, Kreios τὸ βασιλικόν, Koios ποιότης,

¹ Siehe die zutreffende Charakteristik bei Wilamowitz, G.d. H. II S. 290 ff.; vgl. M. Pohlenz, Stoa und Semitismus, N. Jahrbücher f. Wissenschaft und Jugend-

bildung II, 1926, S. 257 ff.

² Ἀθῆνῶν κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ, κτλ., Diog. La. VII, 147.

Hyperion ἡ ἄνω κίνησις (fr. 100). Er verteidigte die Mantik und den Traumglauben (fr. 173). Zu dieser Einstellung wird es beigetragen haben, daß er die damals verbreitete Ansicht teilte, die Himmelskörper wären göttlich – er nannte sie vernunftbegabt (νοεροὶ καὶ φρόνιμοι, fr. 120) – und daß er seiner Lehre gemäß mehr oder weniger von dem Göttlichen in allen Erscheinungen, Wesen und Dingen finden mußte. Er ist noch weiter gegangen und soll sogar die Existenz der Unterirdischen, die Seligkeit der Frommen und die Strafen der Missetäter gelehrt haben (fr. 147). Die Unsterblichkeit der Seele stellte ihm ein Problem, weil sein System folgerichtig verlangte, daß bei der Auflösung des Körpers auch die Seele sich auflöse und ins Feuer zurückkehre. Er fand einen Ausweg in der Erklärung, die Seele sei langlebig, aber nicht unsterblich (fr. 146). Ähnliches mußte von den Göttern gelten, die auch vergänglich waren. Er hat die Lehre von der ἐκπύρωσις κατὰ τινας εἰμαρμένους χρόνους und als deren Folge diejenige von der genauen Wiederholung der Weltperioden aufgestellt; auch die babylonische Astrologie hat er übernommen.¹ Das Weltall ist der unvergängliche und ungeborene Gott, der Schöpfer der Welt, der periodisch alles in sich aufzehrt und wieder aus sich gebiert.² Die Folgerung, daß Helios, Selene und die übrigen Götter geschaffen und also auch vergänglich seien und nur Zeus ewig sei, die in dieser Form dem Chrysipp beigelegt wird (II fr. 1049), wird schon Zenon haben ziehen müssen. So ist die Lehre eigentlich deterministisch, weil der Weltverlauf sich in vorausbestimmten Perioden bewegt. Da aber das Prinzip, das alles bestimmt und bewirkt, zugleich die Vernunft ist, rechtfertigte er damit seine teleologische Weltanschauung. Die Welt ist zweckmäßig und aufs beste eingerichtet, weil sie vom Prinzip der Vernunft geschaffen ist, und da dieses den Verlauf bestimmt, wird es zur πρόνοια, zur göttlichen Vorsehung. Wie den Monismus mit dem Dualismus, so vereinte die Stoa mit dem Determinismus die Freiheit des Willens, die für ihre Ethik notwendig war.

Als Ergänzung ist der vielschreibende Chrysipp aus Soloi in Kilikien heranzuziehen, unter den großen Stoikern der treueste Schüler Zenons, der seine Lehre ausbaute und gegen inzwischen aufgekommene abweichende Ansichten, u. a. des Kleantes (siehe unten S. 249), verteidigte. Er bemühte sich eifrigst, die Existenz der Götter zu erweisen, wobei er die geläufigen Beweise verwendete und hinzufügte, daß die Welt ein lebendiges, vernünftiges, denkendes Wesen und Gott sei (II fr. 636). Er bildete den stoischen Pantheismus am folgerichtigsten aus; den höchsten Gott stellte er als allwissend und unvergänglich hin und setzte unter ihm eine unübersehbare Menge von vergänglichen Göttern an: die Himmelskörper, die Götter der Volksreligion, die Daimones und die Heroen. So bereitete er der Volksreligion einen Platz

¹ Fr. 98 und 109; Diog. La. VII, 25, οὗ λαμβάνεις – – τὰ δόγματα κλέπτων φοινικῶς μεταμφιεσνύς. Nock faßt dies als eine Anspielung auf Homer o. v. 415 ff., auf: „gleichwie die Leute, die den Eumaios raubten“, und bezweifelt, daß diese babylonische Lehre vor Chrysipp oder gar Diogenes von Babylon in die Stoa ein-

drang. Über die orientalischen Beziehungen der Stoa, besonders des Zenon, vgl. den schönen Aufsatz von J. Bidez, La cité du monde et la cité du Soleil chez les Stoiciens, Bull. acad. de Belgique XVIII, 1932, S. 244 ff., der mir jedoch etwas zu weit zu gehen scheint.

² Diog. Laert. VII, 137.

in seinem System, glich sie ihm aber durch Umdeutungen an, welche Erklärungen des Ursprunges des Götterglaubens ermöglichten. Daß er den Geschlechtsunterschied der Götter leugnete (II fr. 1076), war ein gegen den Anthropomorphismus gerichtetes Zugeständnis an die Philosophie. Die Daimones, meinte er, seien Wesen, die, da sie zerstörenden Affekten unterworfen seien, nicht unvergänglich wären, an Kraft den Göttern nachstünden, aber den Menschen überlegen wären. Die Heroen wären von dem Körper getrennte Seelen, und zwar würden gute Seelen zu guten Heroen, böse zu bösen (II fr. 1101 f.); Menschen, die Unsterblichkeit gewonnen hätten, würden auch zu den Göttern gerechnet (II fr. 1076 f.). Sowohl Daimones wie Heroen hielten sich im Luftraum auf, sie wären im Unterschied zu den Göttern teils gut, teils schlecht.¹ Diese Ansichten machten eine Auseinandersetzung mit dem für den Stoizismus heiklen Problem der Unsterblichkeit der Seele unerläßlich. Chrysipp leugnete die Präexistenz der Seele, die er für ein von der Natur mit dem Leib verbundenes, der Weltseele verwandtes Pneuma hielt, und fand als Ausweg die Erklärung, daß die schwachen Seelen der Toren von den Affekten zersprengt im Tod vergingen, die der Weisen dagegen als kleine Kugeln nach oben strebend unter dem Monde sich aufhielten und erst bei dem Weltbrande ins Urfeuer zurückkehrten.²

Mit dem schwierigen Problem des Schicksals, das ihm als Gesetz, Vernunft und Natur galt, hat er gerungen, ohne es besser als Zenon lösen zu können. Das Schicksal ist also identisch mit Gott, mit der Weltseele, deren Wesen am besten als Vorsehung bezeichnet wird, ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἰμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεὺς ἐστίν,³ der wiederum der Äther ist. Nichts, auch nicht das Geringste, geschieht in der Welt ohne diese.⁴ Die Welt ist um der Götter und der Menschen willen geschaffen und aufs beste eingerichtet.⁵ Der Gott ist der Vater und Heiland der Menschen, der nicht nur für sich selig ist, sondern sich um die Menschen kümmert und ihnen wohl will (III fr. 1116). Gegen die geläufigen Einwände von den Übeln und dem Elend der Welt stellte Chrysipp eine ausführliche Theodizee. Er berief sich u. a. darauf, daß, da gut und schlecht Korrelatbegriffe seien, beides vorhanden sein müsse, daß man nicht auf das Einzelne, sondern auf das Ganze zu sehen habe, daß vieles den Menschen als Strafe oder Warnung zur Erziehung diene.⁶ Mit ähnlichen Argumenten verteidigte er die Mantik: das Wohlwollen der Götter gegen die Menschen und ihr Wissen von der Zukunft verbürgen, daß sie ihnen durch Zeichen die Möglichkeit geben, das Künftige zu erkennen (II fr. 1189, 1192). Er suchte diese Behauptung durch eine Sammlung von Zeugnissen zu belegen. Die Götterlehre war für Chrysipp der letzte und höchste Teil der Naturphilosophie. In Wirklichkeit aber war der Mann von einer mystisch-religiösen Anschauung ergriffen und bezeichnete auch jene Lehre als ein Mysterium, das nur den in die ganze stoische Lehre Eingeweihten mitgeteilt werden durfte, die in ihr eine Stütze für ihre Seele hätten und Uneingeweihten gegenüber zu schweigen wüßten

¹ II fr. 1103 f.; vgl. fr. 1101, 1105, 1014.² II fr. 811, 815; vgl. 810, 876.³ II fr. 937 aus Plut., de stoic. rep., p. 1049 E f.⁴ II fr. 933, 937, 1118, 1140, 1150.⁵ II fr. 1169, 527, 636; 1118, 1150, 1152 f.⁶ II fr. 1169 f., 1181, 1176, 1175, 1163.

(II fr. 42, 1008). Er hatte offenbar ein wohlbegründetes Gefühl, daß seine Lehre in ganz unphilosophischer Weise ausgelegt werden könne.

Vorgänger des Chrysipp und Nachfolger des Zenon als Scholarch war der Grieche Kleantes aus Assos, der in manchem von Zenon abwich und von Chrysipp bekämpft wurde. Er war offenbar eine tief religiöse Natur, der die Götter mystische Formen und heilige Namen (κλήσεις), die Sonne Daduchos, die Welt ein Mysterium und die von Gott Ergriffenen Weihpriester nannte (I fr. 538 f.). Dadurch wurde er zu Abweichungen von der stoischen Theologie in platonisierender Richtung veranlaßt. Am bekanntesten ist sein Hymnus an Zeus,¹ in dem er mit echt religiösem Gefühl Zeus als den vielnamigen Allherrscher und Urheber des Gesetzes feiert, den anzureden Rechtens sei, weil die Menschen allein von den irdischen Lebewesen ein Abbild des Ganzen aus seinem Geschlechte seien; die ganze Welt gehorche ihm, und mit dem ewig lebendigen Blitze richte er die Vernunft (κοινὸν λόγον) aus, die durch alles, Großes und Kleines, dringe. Nichts geschehe in der Welt ohne ihn außer den Taten der Bösen, er wisse aber auch das Ungerade gerade zu machen, er füge alles zu einem zusammen, das Gute mit dem Bösen, so daß alles zu einer ewigen Vernunftordnung werde. Die Menschen strebten aber aus Unvernunft dagegen, von ihren Gelüsten getrieben. Er schließt mit der Bitte an Zeus, die Unvernunft abzuwenden und den Menschen die richtige Meinung zu geben, damit die Sterblichen ihn würdig ehrend seine Werke besängen; denn kein Geschenk sei weder für Menschen noch für Götter größer als die Vernunft gerecht zu preisen.

Für Kleantes war Gott nicht so sehr das alles durchdringende pantheistische Prinzip als der allmächtige Herrscher, der alles, auch das Böse, zum Besten wendet. Ihm kann er daher nicht, wie der Monismus eigentlich forderte, das Böse zuschreiben, sondern er macht die Unwissenheit und Torheit der Menschen dafür verantwortlich. Zenons Seelenlehre mußte er aufgeben und wie Platon einen unvernünftigen Teil der Seele annehmen (I fr. 570 ff.). Vielleicht im Anschluß an eine Stelle des Platon,² wo dieser die Wahrheit mit der Sonne vergleicht und sagt, daß die Sonne Werden und Wachsen bewirke, ohneselbst geworden zu sein,³ hob er hervor, daß die Sonne die Jahreszeiten und den harmonischen Ablauf des Geschehens, d. i. die Weltordnung, hervorbringe, und machte sie zum ἡγεμονικόν der Welt (I fr. 499, 502). Er war jedoch von einer Sonnenreligion weit entfernt; die Erde war ihm der ruhende Herd der Welt, weshalb er Aristarch von Samos der Gotteslästerung zieh, weil er durch sein heliozentrisches Weltsystem den Herd der Welt aus seiner Ruhe gebracht habe (I fr. 500). Bei dieser Einstellung versteht es sich von selbst, daß er dem Problem der Entstehung des Götterglaubens besonderes Interesse zuwandte und auch Musaios und Orpheus in seine Interpretation einbezog.

¹ Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung*, 1924, II S. 257 ff.; Text und philologische Behandlung; E. Neustadt, *Der Zeushymnus des Kleantes*, *Hermes*, LXXVI 1931, S. 387 ff.; M. Pohlenz, *Kleantes' Zeushymnus*, *Hermes*, LXXV, 1940,

S. 117 ff.; Festugière, *Révélation*, II, S. 310 ff.

² Plat., de rep. VI p. 509 B.

³ Über die Sonne als Urheber des Lebens siehe F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937, S. 141.

Kleanthes war auf dem in religiösem Sinne richtigen Wege, Gott als allmächtigen Lenker der Welt hinzustellen und vom Teilhaben am Bösen freizusprechen, er hat sogar durch den Abglanz der alten Vorstellung von Zeus ihm einen Schimmer von Persönlichkeit belassen; es kommt jedoch nicht zu einer wirklichen Durchbrechung des Zwanges des stoischen Schemas. Trotz der Wärme, derentwegen sein Gedicht gepriesen wird, läßt sich in vielem eine Frostigkeit nicht leugnen, welche die stoische Theorie darüber verbreitet. Seine Berühmtheit verdankt es dem Umstand, daß in einigen Zeilen ein wirklich religiöses, am ehesten aus der alten Religion stammendes Gefühl das philosophische Gespinnst zersprengt.

Mit dem Gedicht des Kleanthes verwandt ist die Einleitung zu den *Phainomena* des Aratos – er zitiert jenen mit dem berühmten Wort, *τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμὲν* –, seinem Thema gemäß biegt er aber ab und preist Zeus als denjenigen, der die Gestirne, welche die richtige Zeit für die ländlichen Arbeiten zeigen, auf den Kreis des Jahres verteilt hat, und schließt mit einer Huldigung an Zeus und die *προτερῆ γενεή*, d. h. die Götter.¹

Mit Panaitios, dem Sproß einer vornehmen rhodischen Familie und Freund des jüngeren Scipio, hielt ein echt griechischer Rationalismus seinen Einzug in die Stoa. Dies macht sich besonders in seiner Haltung der Religion gegenüber bemerkbar; er lehnte die allegorische Mythendeutung ab, bezweifelte die Ekpyrosis, den Schicksalsglauben, die Vorsehungslehre und die Mantik, was einer Ablehnung gleichkam; besonders aber bekämpfte er die Astrologie. Die Dreiteilung der Religion (oben S. 180) wird auf ihn zurückgeführt; doch hält es schwer zu glauben, daß er die Religion so niedrig eingeschätzt habe, daß er in ihr nur ein Mittel sah, die unwissende Menge zu gängeln. Es ist nicht nötig, weiter auf die Ansichten des Panaitios von der Religion einzugehen, da sie keinen Einfluß auf die Zeit hatten.

Denn der letzte große Stoiker, Poseidonios, lenkte wieder in die Bahnen des Chrysipp und des Zenon ein. Aus Apamea in Syrien gebürtig, lebte und wirkte er in Rhodos, ein außerordentlich vielseitiger Forscher, der außer philosophischen auch historische, ethnologische, geographische und astronomische Werke verfaßte und weite Forschungsreisen unternahm.² Früher sah man in ihm einen Forscher mit platonisierenden und pythagoreisierenden Neigungen, der die Hinwendung zur Mystik einleitete. Werner Jaeger nennt ihn den ersten Neuplatoniker, den Begründer einer Synthese aus dem Platon des Timaios, dem Dualismus Platons und dem biologischen Einheitsgedanken des Aristoteles.³ Das Urteil eines so kenntnisreichen und besonnenen Forschers wie Wendland lautet, daß in seinem System „tiefer historischer Sinn und religiöses Gefühl wunderbar vereinigt sind. So schafft

¹ Wilamowitz a. a. O. S. 264, nach Hesiod, Op. v. 160.

² Ältere Hauptwerke R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I–III, 1877–1883; A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange, 1892. Die ältere Anschauung zusammengefaßt z. B. von W. Kroll, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Poseidonios,

N. Jahrb. f. klass. Alt. XXXIX, 1917 S. 145 ff.

³ W. Jaeger, Nemesios von Emesa, 1914, besonders S. 68 ff. Nock formuliert seine Ansicht über Poseidonios so: er bringe eine aristotelische Entwicklung von einigen Möglichkeiten, welche der Timaios des Platon einem in seiner Zeit und unter den damaligen Umständen geborenen Stoiker eingeben konnte.

er einen in Philosophie und religiöser Mystik gipfelnden architektonischen Aufbau der Wissenschaften und faßt noch einmal den ganzen Ertrag des griechischen Geisteslebens in einen weiten systematischen Zusammenhang.¹

Eine neue Epoche in der Poseidoniosforschung leitete Reinhardt ein.² Es ist sehr schwierig, in wenigen Zeilen eine Vorstellung von seinen Ansichten zu geben, muß aber in Hinsicht auf ihre Wichtigkeit für unsere Aufgabe versucht werden, womöglich mit Benutzung seiner eigenen Worte: Der Platoniker und Mystiker scheidet aus, da das erste Buch der Tusculanen, das *Somnium Scipionis*³ und Apulejus' „*de genio Socratis*“ nicht auf Poseidonios zurückgehen; der Platonismus bei Cicero „*de divinatione*“ wird ziemlich gewaltsam dem Peripatetiker Kratippos zugeschoben.⁴ Als Hauptquellen werden gewisse Teile von Cicero „*de natura deorum*“ zweites Buch angesehen. Poseidonios erscheint als ein Ätiologe, der nach Ursachen und Kausalzusammenhängen suchte. Aus Material und Methoden der Fachwissenschaft schuf er eine von religiösem Geist durchdrungene, religiös gerichtete Naturphilosophie, die in der Erkenntnis Gottes gipfelte; an die Stelle der orthodoxen stoischen Scholastik trat eine neue Methode, der Ausdruck eines neuen Naturempfindens. Die stoische Physik wurde auf Erfahrungsmaterial neu gegründet, an die Stelle der Syllogistik traten Anschauung und Forschung. Der atomistische Begriff der Natur wurde durch den der organischen, nicht blind, sondern nach festem Gesetz wirkenden ersetzt, und der Organismus-Charakter der Elemente stellte sich nicht nur als Stoff dar, sondern als Kraft, ein Gegensatz, der seiner Beweisführung angehört. Es war ein neuer Naturbegriff, den die orthodoxe Stoa nie erreicht hatte. An die Stelle der Vernunft trat die Kraft, an die Stelle des Intellekts Gefühl und Anschauung. So entstand eine ganz neue Teleologie. Ihre Grundbegriffe waren die Kräfte, die Regeln, die Zwecke. Der Kraftbegriff zumal wurde die Seele der neuen Physik, der Zweckbegriff die der neuen Theologie. Die Auffassung ist vitalistisch. Das Feuer als Weltvernunft wird durch das Feuer als organisch schöpferische und bewegende Kraft ersetzt, die *ζωτική δύναμις*, die seit Philon als ein geläufiger Begriff erscheint, ist poseidonisch,⁵ der *λόγος σπερματικός* des alten Intellektualismus wird zur *δύναμις σπερματική*. Die *natura* ist nicht als Mittel und Vehikel der Vernunft, son-

¹ Wendland, Hell.-röm. Kultur, S. 61.

² K. Reinhardt, Poseidonios 1921; Kosmos und Sympathie, 1926. Ihm folgt P. Schubert, Die Eschatologie des Poseidonios, Diss. Bonn 1927, auch Veröffentlichungen des Instituts für vergleichende Religionsforschung in Leipzig, R. 2: 4, ferner Reinhardt, Zur Gottesdefinition des Poseidonios in dem Buch Poseidonios über Ursprung und Entartung, Orient und Antike, H. 6, 1938. Vgl. die wichtigen Besprechungen von Pohlenz, Gött. gel. Anz., 1922, S. 161 ff. und 1926, S. 273 ff. und den Aufsatz desselben, Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie, Nachrichten Ges. d. Wiss. Göttingen, 1921, S. 163 ff.

³ Das *Somnium Scipionis* ist neuerdings

oft behandelt worden, R. Harder, Über Ciceros *Somnium Scipionis*, Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, VI: 3, 1929; M. van den Bruwaene, *ψυχή et νοῦς* dans le *Somnium Scipionis* de Cicéron, *Antiquité classique*, VIII, 1939, S. 127 ff.; P. Boyancé, Sur le Songe de Scipion, ebd. XI, 1942, S. 5 ff. Dazu M. van den Bruwaene, *Traces de Posidonius dans le premier livre des Tusculanes*, ebd. S. 55 ff. A. J. Festugière, *Les thèmes du songe de Scipion*, *Eranos* XLIV, 1946, S. 340 ff.

⁴ Zweifel bei Wilamowitz, G.d.H. II S. 410 A. 1.

⁵ Der Begriff ist älter, siehe Crönert in *Gnomon* VI, 1930, S. 152 A. 1.

dern als Sinn der Dinge zu verstehen. Die neue Teleologie ist im Gegensatz zur Nützlichkeitslehre der älteren Stoa systematisch und welterklärerisch. Die Zweckmäßigkeit wird in der Anlage zur Selbsterhaltung offenbar. Diese Teleologie, die im Gegensatz zu der begrifflichen des Aristoteles, dynamisch ist, sucht die Welt und die Gesamtheit ihrer Erscheinungen methodisch und umfassend zu erklären. Die Physik forscht nach den Ursachen, Kausalzusammenhängen, die Theologie nach Willen und Zweck; durch den ganzen Kosmos führt ein kunstvolles, zielbewußtes Schaffen hin zum Menschen.

Poseidonios war von dem Parallelismus zwischen Physik und Theologie ergriffen und gelangte von der Astronomie seiner Zeit zu einer neuen Begründung der Theologie. Der Sonne wird der vornehmste Platz zugewiesen sowohl in der Physik wie in der Theologie. Sie ist das reinste Feuer, der *voûs* des Kosmos, spendet Kraft durch den ganzen Kosmos und steht in Wechselbeziehung (*συμφύνη*) mit allem; sie samt den Sternen erhält Nahrung von der Erde und spendet ihrerseits Kraft. Die Sonne bedeutet Einswerden des *voûs* mit dem Gott; in der Sonne hat der Philosoph jenes letzte Ziel gefunden, wo seine Erklärung Mystik wird. Alles Irdische steht in Wechselbeziehung (*συμπάθεια*) zu dem Himmlischen. Unser Denken ist ein Ausfluß (*ἀπόρροια*) des Allgeistes. Der Zusammenhang des Alls, der von außen, von der Physik her, als Sympathie erscheint, erscheint von innen als Fühlen, Denken und Wollen der Gottheit. Gott ist immanent in der Natur, als Wille in jedem Vogelflug, als Kraft in jedem Menschenleben, als Geist strömt er durch das All, als Vorsehung ist er in jedem Wesen, er ist in den Elementen, in der Erde, der Luft, dem Wasser. Die Elemente sind aber verschieden verteilt. Die Sonne ist reines Feuer. Der Mond schwebt zwischen dem Äther und der Luft und ist aus Elementen gemischt, reflektiert das Licht der Sonne, sendet aber auch eigenes Licht aus. Dem Monde wird eine eigentümliche Rolle zugewiesen in einer sowohl kosmologischen wie psychologischen Lehre, die Reinhardt eruieren will.¹ Die Sonne sät den *voûs* aus, der Mond empfängt den Samen und gebiert die Seelen. Umgekehrt verläßt die Seele den Körper im Tode und beim zweiten Tode auf dem Monde verläßt der *voûs* die Seele und kehrt zur Sonne zurück. Die Seele, die den Leib zusammenhält, bleibt nach dem ersten Tode längere Zeit bestehen und weilt in dem Luftraum unter dem Monde.

Reinhardt mag dies einen physischen und psychischen Prozeß, Wissenschaft, nicht Mythos nennen, er mag den Poseidonios von Dualismus freisprechen, er mag einschärfen, daß für ihn die Seele eine Einheit war und ihre Vermögen nicht Teilen, sondern Wachstumsringen vergleichbar seien, daß das Böse aus einer Störung der Ordnung komme. Dennoch, diese Lehre

¹ Reinhardt, Kosmos und Sympathie, S. 313 ff.; der theoretische Teil der sog. Monddämonologie bei Plut., *de facie in orbe lunae*, p. 943 A und Sext. Emp., *adv. phys.* I, 71 ff. So auch P. Capelle, *De luna, stellis, lactea orbe animarum sedibus*, Diss. Berlin 1917, S. 12 ff., der die Dämonologie auf die Orphiker und

Pythagoreer zurückführt. Vgl. Heinze, Xenokrates, 1892, S. 123 ff.; und H. v. Arnim, Plutarch über Dämonen und Mantik, Verhandlungen Akad. Amsterdam, XXII:2, 1921, bes. S. 37 ff., der den Mythos auf einen eklektischen Platoniker aus dem ersten Jhdt. v. oder n. Chr. zurückführt.

kommt dem Dualismus, der Erlösung aus dem Irdischen und der Dämonologie entgegen. Man versteht daher, daß Poseidonios nicht nur *περὶ θεῶν*, sondern auch *περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων* hat schreiben können. Er war der Astrologie ergeben,¹ er gibt eine Lehre von den Temperaturen der Planeten und läßt die Konstellationen nicht nur bei der Geburt, sondern auch fernerhin wirken. Es ist richtig, daß durch die Ausbildung der Lehre von der Sympathie als einem physikalischen Gesetz die Möglichkeit geboten war, allenthalben parallele Reihen des Geschehens im Makrokosmos und im Mikrokosmos als organische Zusammenhänge mit den Mitteln einer physikalischen Erklärung zu fassen, es bedeutete das aber einen Rückschritt gegen die Kritik des Karneades und des Panaitios. Dasselbe Gesetz der Sympathie dient dazu, die Mantik zu erklären. Es mag sein, daß Poseidonios die Mantik als ein Kausalproblem hinstellte,² daß er die tausend Einzelheiten auf die Sympathie zurückführte, daß er an Medizin und Prognostik anknüpfte, daß er Beispiele der Bewahrheitung sammelte, gleichwohl zeigt sich sein kritischer Blick dem der Systematiker unterlegen. Nestle sagt mit Recht, daß nach der Ansicht des Poseidonios das Leben und die sämtlichen Naturvorgänge auf der Erde nicht aus sich allein, sondern nur aus der Einwirkung kosmischer Kräfte zu erklären seien. Der gesamte Kosmos gliedere sich in die Welt über und unter dem Monde. Jene sei die himmlische, göttliche Welt des ewigen, unveränderlichen Seins, diese die Welt des Wechsels, des Entstehens und Vergehens. Aber beide seien nicht geschieden, sondern ständen miteinander in ununterbrochener Verbindung.³ Nach Reinhardt selbst wird die Formel *ἐν τῷ πᾶν* bei Poseidonios zum Ausdruck einer erklärlichen, natürlichen und doch geheimnisvollen Kraft; ein Schritt weiter und die Kräfte werden über den Kosmos Herr, sie werden zu Geistern, Energien, Urformen, Ausflüssen des Unaussprechlichen, des Urgeheimnisses der Existenz.⁴

Ebenso baute Poseidonios die Ansichten vom Ursprung der Religion, den er wie die früheren auf die Bewunderung der Gestirne, die Dankbarkeit für die Gaben der Erde, die Furcht vor Bestrafung des Bösen zurückführte, in ein großes kulturgeschichtliches System ein. In einer Weise, die an die Mödlinger Schule erinnert, setzte er als Anfang eine angeborene Ahnung des Göttlichen,⁵ eine Offenbarung der reinen Religion,⁶ und verwandelte wie Xenokrates das goldene Zeitalter in ein Alter der Dürftigkeit und der Unschuld, in welchem die Menschen den Besten willig gehorchten.⁷ Die drei Arten der Theologie erscheinen in seinem System in der Form, daß die

¹ Cic. de fato, fr. 4.

² Vgl. Cic., de div. I, 125, *primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo ---, deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda.*

³ Nestle, Griech. Religiosität III, S. 119 f.

⁴ Reinhardt a. a. O. S. 249. Das Wort *ἐν τῷ πᾶν* ist alt und geläufig, E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913, S. 247 f.

⁵ Dio Chrys. XII, 39, τῆς μὲν γὰρ περὶ τὸ θεῖον δόξης καὶ ὑπολήψεως πρώτην μὲν

ἀτεχνῶς πηγὴν ἐλέγομεν τὴν ἐμφοτον ἅπασιν ἀνθρώποις ἐπίνοϊαν; M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Abh. Ges. d. Wiss. Göttingen, 3. Folge Nr. 26, 1940, S. 101 ff.

⁶ So nennt es Wilamowitz, G.d.H. II S. 409.

⁷ Vgl. G. Rudberg, *Forschungen zu Poseidonios*, Skrifter utg. av K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala XX: 3, 1918, S. 51 ff.

Dichter, die die Mythen schufen, und die Gesetzgeber, welche Vorschriften für den Kult gaben, auf jenem religiösen Urbewußtsein bauend die tatsächlichen Formen der Religion ausbildeten. Selbstverständlich ist die philosophische und physische Religion die höchste Form. So kann der Volksreligion und den Mythen doch eine gewisse Rechtfertigung zuteil werden; sie sind aber Verfallsformen der reinen Urreligion.¹ Andererseits bekundet Poseidonios Verständnis für die Bedeutung der religiösen Mystik, des Enthusiasmus und des Festlebens.²

Der neue Poseidonios ist letzten Endes dem alten nicht so unähnlich, wie man es gern haben möchte. Er war Ätiologe und Systembauer. Es entsprach der Zeit, daß er seinem System die großen Fortschritte der hellenistischen Naturwissenschaft einverleibte, an welchen man vorübergegangen war, seitdem Sokrates die Philosophie vom Himmel herabgeholt hatte. Es erging ihm aber, wie es oft dem Systematiker ergeht: das System ging voran, und das Suchen nach den Ursachen diente zur nachträglichen Bestätigung des Systems. Daher ist die Kritik zu kurz gekommen; auch nach dem Maßstab seiner Zeit beurteilt scheidet Poseidonios nicht genug zwischen wirklichen Ursachen und kausalmäßigem Zurechtlegen. Zu seinem System ist er nicht von vornherein durch Ursachenforschung gekommen, sondern hat wichtige Voraussetzungen aus ihm geläufigen Vorstellungen entnommen. Reinhardt wirft die Frage auf, ob nicht die überragende Stellung der Sonne dem syrischen Sonnenkult verdankt werde; hier liegt jedoch das Verhältnis umgekehrt; siehe unten S. 260 f. Dagegen kann die Frage gestellt werden, ob dies nicht vom Monde als Aufenthaltsort der Seelen gilt.³ Mit Händen zu greifen ist es in betreff der Mantik und der Astrologie. Man soll sich nicht dadurch täuschen lassen, daß die Kraft, ein Begriff, der so recht die Eigentümlichkeit und Großartigkeit seines Systems auszeichnet, unsere Gedanken auf den Kraftbegriff der modernen Physik führt; die Kraft war damals eine geheimnisvolle, welche der ἐνέργεια der Götter in ihren Offenbarungen, von der man zur gleichen Zeit öfters zu sprechen begann (S. 215), weit mehr verwandt war als einer meßbaren Kraft, die wissenschaftlich zu greifen ist. Das Altertum hat nie zwischen solchen und okkulten Kräften geschieden, und welches Schlages jene Kraft des Poseidonios war, sollte sich in der Zukunft zeigen, als die Kraft immer mehr in den Vordergrund der Religion trat, z. T. unter Namen, die der stoischen Terminologie entliehen waren, wie πνεῦμα; πῦρ ist selten und wurde durch φῶς ersetzt.⁴ Poseidonios schwamm mit dem Strom. Seine große Berühmtheit verdankt er, abgesehen von seiner schriftstellerischen Gewandtheit, seiner Fähigkeit, zeitgemäße Strömungen in sich aufzunehmen und seine mystisch-religiösen

¹ Clem. Alex., Protr. II 25 ff. p. 21 f. P; Aëtius I, 6, bei Diels, Doxographi graeci, S. 295 ff.; Cic., de nat. deorum II 59 ff. P. Wendland, Posidonius' Werk περὶ θεῶν, Archiv f. Geschichte der Philosophie I, 1888, S. 200 ff.

² In dem sehr interessanten Abschnitt über die Kureten bei Strabon, X p. 466 ff., der z. T. auf ihn zurückgeht; Wilamo-

witz, G.d.H. II S. 415 ff.

³ Es bedeutet weniger, daß dies ein recht verbreiteter Volksglaube war, mehr, daß es in der Atharvaveda und den ältesten Upanishads erscheint; siehe T. Sengerstedt, Le monde oriental IV, 1910, S. 60 ff.; P. Capelle a. a. O. S. 1.

⁴ Nilsson, Gött. gel. Anz. 1916, S. 43 f.

Ideen in ein wissenschaftliches Gewand zu kleiden unter Benutzung der Fortschritte der hellenistischen Naturwissenschaft und des noch nicht erloschenen Forschungstriebes.

Die Stoa hat von verschiedenen Seiten Bausteine zur Errichtung ihres Systems geholt, wie schon Polemon bemerkte.¹ Trotz allem aufgewandten Scharfsinn blieb es aber nicht aus, daß dies System in den Fugen klaffte; eine solche Unausgeglichenheit wird besonders in der Stellungnahme zu den religiösen Erscheinungen fühlbar. Der philosophische Pantheismus schloß eigentlich persönliche Götter und die Fortexistenz der Seele aus; mit allegorischen Interpretationskünsten gelang es jedoch, durch Umdeutung ihnen einen Platz im System zu bereiten und durch die *συνπάθεια τῶν ὄλων* die Mantik zu retten. Träume und Vorzeichen waren dabei praktisch wichtiger als die Orakelstätten der Götter, denn während diese gesunken waren, glaubte man fest an jene, und solchem Glauben kam die Stoa entgegen. Ähnlich steht es mit der Lehre von den vom Körper getrennten Seelen – als solche betrachtete die Stoa die Heroen – und der breit ausgeführten Lehre von den Daimones, denn der Gespensterglaube war lebendig. Mit Recht darf man behaupten, daß die Stoa den Aberglauben rettete und den alten Götterglauben untergrub. Denn sie nahm den Göttern ihre Persönlichkeit und menschliche Gestalt, und mit dem Anthropomorphismus fiel die alte Religion. Die Götter wurden zu hinter den Erscheinungen stehenden Kräften. So steht es auch mit dem höchsten göttlichen Prinzip, dem Feuer, selbst wenn es dem Äther, der Sonne oder Zeus gleichgesetzt wurde. Bei Poseidonios ist es ein feuriger und vernünftiger Hauch, der keine Gestalt hat, sich aber beliebig wandelt und allem angleicht. Die Vorsehung, die *πρόνοια*, die mit der *εἰμαρμένη* identifiziert wird und eigentlich der vorausbestimmte Plan des Weltverlaufes ist, dem sich zu fügen als Pflicht des Menschen gilt, vermählte sich mit der Astrologie.

Das philosophische, unpersönliche System war als Religion untauglich, schloß aber Gedanken und Elemente ein, die vom System losgelöst und nach religiösen Bedürfnissen umgestaltet, für die religiöse Entwicklung äußerst wichtig werden mußten. Dazu half es, daß, wie Rudberg bemerkt, die praktische Verkündigung der Stoa von Gott auf weit persönlichere Weise sprach, als die Theorie es gestattete.² Dahin gehört der eine, unvergängliche Gott, die Vorsehung, zur Sorge um den einzelnen umgedeutet, das alles durchdringende *πνεῦμα*, zu der Kraft entwickelt, welche die Magie rechtfertigt, die *συνπάθεια τῶν ὄλων*, die das tragende Prinzip der Astrologie war, und schließlich die in der Überlieferung oft erwähnte Dämonologie sowie die Himmelfahrt der Seele bei Poseidonios.

Wie die Stoa Bausteine von verschiedenen Seiten geholt hatte, so wurde es ihr Schicksal, aus ihrem eigenen Bau losgerissene und umgeformte Steine zu dem künftigen Aufbau der Religion zu liefern. Vom Standpunkt der allgemeinen Religionsgeschichte ist das wirkliche Problem nicht, was die verschiedenen Schulen und Männer über die Religion gelehrt und welche Theologie sie begründet haben, sondern was davon für die Entwicklung

¹ In dem S. 247 A. 1 zitierten Ausspruch.

² G. Rudberg, *Antik världsbild och världsbetraktelse* 1936, S. 25.

der Religion wichtig wurde, sie beeinflusste und in sie eingegliedert ward. Es wäre bequemer gewesen, das System der Schulen als Ganzes und sodann die religiöse Lage am Ende der hellenistischen Zeit darzustellen. Dadurch würde man aber in das gebildete Römertum hineingeführt worden sein, Lucrez, Cicero, Nigidius; damals begann eben die Zeit, in der der Schwerpunkt des geistigen Lebens sich nach Rom verschob. Die Lehren und die Debatten stammen aber aus griechischem Denken, und die Entwicklung des griechischen Denkens ist letzten Endes das Entscheidende.

7. Die Astrologie¹

Der erste Band dieses Buches wurde geschlossen (S. 791 f.) mit einem Hinweis auf die von Platon vorgetragene Ansicht von der Göttlichkeit der Himmelskörper und die Spuren der Astrologie beim alternden Platon.² Das waren die bescheidenen Anfänge einer Lehre, die zwei Jahrtausende hindurch die Menschheit beherrschen sollte. Sie ist in der hellenistischen Zeit ausgebildet worden. Angesichts ihrer überragenden Bedeutung erhebt sich die große Frage, wo und wie dies geschehen ist und welche Kräfte daran beteiligt waren. Gewöhnlich wird gesagt, die Astrologie sei ein babylonisches Erzeugnis, aber so einfach liegt die Sache nicht.

Zuerst die wichtigsten äußeren Daten. Der Astronom Eudoxos von Knidos, der um die Mitte des 4. Jahrhunderts wirkte, lehnte den Glauben an die Voraussagungen der Chaldäer für das Leben jedes einzelnen ab,³ und Theophrast wunderte sich über die Wissenschaft der Chaldäer, welche aus den Himmelserscheinungen nicht nur das Wetter, sondern auch die Schicksale des einzelnen und der Völker erkennen wollten.⁴ Es scheint, daß die Astrologie schon auf die Welterklärung des Zenon eingewirkt hat (oben S. 247). Im Anfang der hellenistischen Zeit vermittelte der babylonische Priester Berossos den Griechen die Weisheit seines Vaterlandes. Die Nach-

¹ A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, 1899, ist für das astrologische System noch sehr brauchbar, der geschichtliche Teil ist veraltet; F. Boll, *Sphaera*, 1903; ders., *Sternglaube und Sterndeutung*, 4. Aufl. besorgt von W. Gundel, 1931, im besten Sinn populär-wissenschaftlich, Nachträge mit erschöpfenden Verweisen auf die neuere Literatur. W. Gundel, *Astralreligion, Astralmythologie und Astrologie*, Darstellung und Literaturbericht, *Bursians Jahresbericht*, Bd. 243, 1934, S. 1 ff. Siehe auch O. Neugebauer, *The History of Ancient Astronomy, Problems and Methods*, *Journal of Near Eastern Studies* IV, 1945, S. 1 ff. Zur Einführung: W. Kroll, *Aus der Geschichte der Astrologie*, *N. Jahrb. f. klass. Alt.* VII, 1901, S. 559 ff.; F. Boll, *Die Erforschung der antiken Astrologie*, ebd. XXI, 1908, S. 103 ff.; H. Gressmann, *Die hellenistische*

Gestirnreligion, Beiheft zum *Alten Orient*, 5, 1925; F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912; ders., *L'Égypte des astrologues*, 1937, introduction S. 13 ff. Die von den bewährtesten Forschern geschriebenen Artikel in *PW.* über die verschiedenen Astrologen sind sehr zu beachten.

² Siehe noch Boll-Gundel a. a. O. S. 91 ff. W. Capelle, *Älteste Spuren der Astrologie bei den Griechen*, *Hermes* LX 1925, S. 373 ff., verlegt dies ans Ende des 5. Jahrhunderts (Ps.-Hippokr. *περὶ διαίτης* IV, c. 89 Littré; Ktesias bei Nikol. von Damaskus *FGrHist.* 90 F 2); es handelt sich um die unten S. 258 erwähnten Omina aus cölesten und atmosphärischen Erscheinungen.

³ Cic., *de div.* II 87.

⁴ Proklos in *Timaeum* p. 285 F f.

richt, daß er eine Astrologenschule auf Kos gegründet habe, wird bezweifelt;¹ in seiner dem Antiochos I. gewidmeten babylonischen Geschichte ist er auf die Astrologie zu sprechen gekommen; es heißt, daß er die Astronomie und Philosophie der Chaldäer bei den Griechen eingeführt habe.² Auch wird ihm die Lehre vom Untergang der Welt im Feuer bzw. im Wasser beim Zusammentreffen der Planeten im Tierkreiszeichen des Krebses bzw. des Steinbocks zugeschrieben.³ Im 2. Jahrhundert war die Astrologie bereits zu einer solchen Macht angewachsen, daß das Für und Wider ein Hauptgegenstand philosophischer Diskussionen bildete. Karneades bekämpfte sie mit wuchtigen Argumenten, Panaitios gab sie auf. Aber der ungefähr gleichaltrige große Astronom Hipparchos von Nikaia⁴ bekannte sich zu ihr. Er war der exakteste Beobachter des Altertums, dessen Streben auf mathematische Genauigkeit gerichtet war. Er entdeckte die Präzession, stellte ein Verzeichnis von etwa 850 Fixsternen auf, das noch heute brauchbar ist, und bearbeitete die Theorie des Mondlaufes, auf babylonisches Material gestützt. Der Versuch, ihn von astrologischem Glauben rein zu waschen, ist mißlungen; er begegnet sich vielmehr darin mit den beiden großen Astronomen der Neuzeit, Tycho Brahe und Kepler. Plinius sagt von ihm, er sei nie genug gepriesen worden, weil er besser als irgend jemand bewiesen habe, daß die Gestirne mit den Menschen verwandt und unsere Seelen Teile des Himmels seien.⁵ Boll bemerkt schlagend,⁶ daß er damit auch in der religiösen Grundstimmung, dem Glauben an die Verwandtschaft der Menschenseele mit den göttlichen Gestirnen, der überall im Gefolge der Astrologie auftritt, als Vorgänger des Poseidonios erscheine. Mathematiker sind keineswegs der Mystik abhold, davon zeugen Pythagoras, Hipparchos und sogar Newton. Die Astrologie behauptete das Feld.

Wo das herrschende System entstand, ist sicher, in Ägypten. Das Grundbuch, aus dem die Folgezeit schöpfte, das Werk, das unter dem Doppelnamen Nechepso-Petosiris geht, ist im ptolemäischen Ägypten etwa 170–150 v. Chr. geschrieben worden.⁷ Daneben gab es ein zweites unter dem Namen des Hermes Trismegistos umlaufendes Buch, das durch eine glückliche Entdeckung Gundels besser bekannt worden ist.⁸ Auch dieses Werk geht auf die Ptolemäerzeit zurück, so daß Cumont darauf fußend sein Buch über die gesellschaftlichen, religiösen und moralischen Zustände im ptolemäischen Ägypten hat entwerfen können. Daneben gibt es zwar einen anderen Zweig der Überlieferung, der direkt aus Asien kommt; er hat aber nur geringe Bedeutung.⁹ Außerdem sind ein paar griechische Astrologen

¹ Vitruv IX, 7; Schwartz in PW. s. v.

² Joseph., c. Ap. I 129.

³ Seneca, Nat. quaest. III 29 f.

⁴ Rehm in PW. s. v.

⁵ Plin., N. H. II 95.

⁶ Boll, N. Jahrb. a. a. O. S. 106.

⁷ Dies ergibt sich aus Beziehungen auf gewisse geschichtliche Ereignisse; Kroll a. a. O. S. 574 ff.; Boll ebd. S. 106 und besonders Cat. cod. astr. VII, 1908, S. 129 ff. vor 150 v. Chr.; Kroll in PW. s. v. Nechepso XVI, S. 2163 f.; möchte

bis auf 125 v. Chr. hinabgehen.

⁸ W. Gundel, Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos, Abh. Akad. München XII, 1936; vgl. Nocks Besprechung, Gnomon XV, 1939, S. 359 ff.,

⁹ Cumont, L'Égypte des astrologues, 1937, S. 14 A. 1, die Dodekaeteriden und Pseudo-Zoroaster; die dürftigen Notizen von diesem sind herausgegeben von Bidez und Cumont, Les mages hellénisés, 1938; vgl. Introduction S. 131 ff.; vgl. unten S. 266 A. 2.

bekannt, die einer recht frühen Periode der hellenistischen Zeit anzugehören scheinen, Epigenes aus Byzanz, der nach eigenem Zeugnis bei den Chaldäern studiert hatte,¹ und Kritodamos,² der ein Buch mit dem Namen *ῥασις* verfaßte, das wie das des Nechepso-Petosiris sich als eine Vision gab. Er schrieb in einem manierierten Stil, liebte mystische Dunkelheit und band seine Leser mit schaudervollen Eiden. Boll nennt ihn einen Vorgänger der astralen Mystik des Poseidonios u. a. Wo diese Männer gewirkt haben, ist unbekannt; die dorische Namensform des Kritodamos hilft nicht weiter. Es ist aber nicht abwegig, mit Kroll³ daran zu erinnern, daß Alexandrien eine Hauptstätte der astronomischen Forschung in hellenistischer Zeit war. Ein Schulbuch unter dem Namen des Eudoxos ist in einem vor dem J. 165 v. Chr. geschriebenen Schulheft auf uns gekommen.⁴

Die Entstehung des großen astrologischen Systems gibt Rätsel auf. Die geläufige Behauptung, die Astrologie stamme aus Babylon und sei von ägyptischen hellenisierten Priestern ausgebildet worden,⁵ dringt nicht bis auf den Grund. Die erste Frage ist die nach der Beschaffenheit der einheimischen babylonischen Astrologie. Darüber unterrichtet eine große Zahl von Keilschrifttafeln, die hauptsächlich aus der Bibliothek des Assurbani-pal stammen.⁶ Diese Wahrsagekunst steht auf einer niedrigen Stufe, und ist nicht viel besser als die Leber- oder Vogelschau. Atmosphärische und cöleste Verfinsterungen werden nicht geschieden; das Aussehen der Himmelskörper, die Hörner und Höfe des Mondes, die „Kronen“ der Planeten spielen eine große Rolle. Als Beispiel mag eine Tafel, die von den Planeten handelt, angeführt werden: „Wenn Jupiter am Anfang des Jahres erscheint, so wird in diesem Jahr das Getreide gedeihen. Merkur ist im Nisan erschienen. Wenn ein Planet sich Li (wohl Name eines Fixsternes) nähert, so wird der König von Elam sterben. Wenn Mars sich auf den Widder zu bewegt, so wird das Volk sich weit verbreiten, das Land wird zufrieden sein. Merkur erschien im Stier, er war bis zu den Plejaden gekommen.“ Der Mond wurde am aufmerksamsten beobachtet, die Sonne trat hinter ihm an Bedeutung zurück. Mondomina sind daher sehr zahlreich, Sonnenomina nicht sonderlich häufig. Die Fixsternbilder, Sternschnuppen und Kometen ergeben ebenfalls Omina, um von den Planeten zu schweigen; daran reihen sich atmosphärische Erscheinungen, Erdbeben, Veränderungen des Wasserstandes usw. Die Wahrsagungen beziehen sich auf Wetter, Wachstum, Dürre, Siechtum, Kriege, auf das Land und den König oder den Kronprinzen; bis vor kurzem war keine einzige bekannt, die einer Privatperson galt. Endlich sind einige wenige Texte aus der Seleukidenzeit aufgetaucht.⁷ Viel älter

¹ Rehm in PW. s. v.

² Boll in PW. s. v.

³ Kroll a. a. O. S. 573.

⁴ Lydi Liber de ostentis², ed. C. Wachsmuth S. 299; F. Blass, Eudoxi ars astronomica, Festschrift der Universität Kiel, 1887.

⁵ Z. B. Boll, Sphaera S. 372; Cumont a. a. O.

⁶ Übersicht von C. Bezold im ersten Kapitel bei Boll-Gundel; Kroll a. a. O.

S. 559 f.; B. Meißner, Babylonien und Assyrien II, 1925, S. 247 ff. die Astrologie, und S. 398 ff. die Astronomie.

⁷ Geburtshoroskop aus dem J. 141 und ein Empfängnis-Geburtshoroskop aus dem J. 258/57 v. Chr., F. X. Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel II: 2, 1912, S. 554 ff.; B. Meißner, Über Genethliologie bei den Babyloniern, Klio XIX, 1925, S. 432 f., Einflüsse des Aufganges der Planeten auf ein Kind, das

und wichtiger aber ist ein hethitischer Text, der die Bedeutung der einzelnen Monate für die Geburt eines Kindes angibt;¹ es handelt sich hier um den aus alter Zeit wohlbekannten Monatsaberglauben, nicht um Sternnglauben; jener ist in den Lunaria mit der Astrologie verquickt worden. Die Genethliologie existierte also in Babylonien, aber jene Texte gehören erst der Zeit der griechischen Herrschaft an, und ihre Seltenheit ist auffällig.

Bei dieser Sachlage meldet sich der Verdacht, daß jenes durchgebildete astrologische System, das einem riesigen Uhrwerk gleich die Bewegungen der Himmelskörper regelt und in Übereinstimmung damit die irdischen Geschehnisse bis in die kleinsten Einzelheiten hinein steuert, kein babylonisches Erzeugnis gewesen, sondern von den Griechen geschaffen sein könnte. Dies läßt sich beweisen. Platon, Eudoxos, Aristoteles, Kallipp, Chrysipp, Eratosthenes u. a. haben die Planetenreihe: Mond, Sonne, Merkur, Venus (diese beiden wechseln mitunter den Platz), Mars, Jupiter, Saturn. In hellenistischer Zeit, aber vor dem 2. Jahrhundert nicht sicher nachweisbar, wird eine nach den Umlaufzeiten geordnete Reihe vorherrschend: Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn, die kurzweg die richtige genannt werden kann und, wenn man die Erde mit ihrem Trabanten, dem Monde, an die Stelle der Sonne setzt, die unsrige ist. Sie unterscheidet sich von der ersten lediglich dadurch, daß die Sonne zwischen Mars und Jupiter gestellt worden ist. Die Babylonier haben eine von diesen beiden ganz abweichende Reihe: altbabylonisch Mond, Sonne, Jupiter, Venus, Saturn, Merkur, neubabylonisch wechseln seit etwa dem 5. Jahrhundert Merkur und Saturn den Platz; die Ordnung wird dadurch nicht besser. Die Babylonier fassen die fünf Planeten zu einer Einheit zusammen und stellen erst spät, aber zu ungewisser Zeit, Mond und Sonne isoliert voran.² Während also die richtige Ordnung den Babyloniern unbekannt war,³ ist auf ihr das astrologische System aufgebaut, das von

geboren wird. Neugebauer a. a. O. S. 16 A. 61 erwähnt ein viertes (an mir unzugänglichem Ort veröffentlicht) und vier unpublizierte, unter diesen das älteste aus dem J. 263 v. Chr. Vgl. Strab. XVI, p. 739, *προσποιούνται δέ τινες (τῶν Χαλδαίων) προσγορευομένων) καὶ γενεθλιαγοεῖν οὐς οὐ μεταδέχονται οἱ ἕτεροι*. Wenn die Genethliologie altüberliefertes babylonisches Gut wäre, würde man kaum erwarten, daß die babylonischen Astronomen sie zurückwiesen. Sie wird griechischem Einfluß zu verdanken sein. Über die babylonische Astronomie vgl. auch den oben S. 87 A. 2 zitierten Aufsatz von Bidez.

¹ J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, *Der alte Orient* 25:2, 1925, S. 29.

² Über die Planetenordnungen siehe Boll s. v. *Hebdomas* in PW. VII S. 2561 ff., und N. Jahrb. a. a. O. S. 116; ders., *Neues zur babylonischen Planetenordnung*, *Zeitschrift f. Assyriologie* XXVIII, 1914, S. 340 ff.; Kugler a. a. O. I, 1907, S. 223, vgl. Immisch, *Sitz.-Ber. Akad. Heidel.*

berg 1919: 7, S. 69 f.; K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, 1926, S. 131 ff. Noch die Mandäer haben die babylonische Planetenordnung.

³ Cumont erklärt, die richtige Planetenordnung sei „expressément qualifiée de chaldéenne“, *Théol. sol.*, S. 471, und hat diese Behauptung öfters wiederholt, z. B. Antiochos d'Athènes et Porphyre, *Mélanges Bidez*, 1934, S. 139 f. Die Quellenstellen, auf die er sich stützt, werden angeführt, *Théol. sol.* S. 451 A. 2. Die wichtigste ist so spät, daß sie für die Ursprungsfrage wenig zeugnishaft ist, Macrobi., *comm. in somn. Scip. I*, 19, 2, der dazu, daß Cicero der Sonne den vierten Platz zuweist, sagt: *Ciceroni Archimedis et Chaldaeorum ratio consentit, Plato Aegyptios --- secutus est, qui ita solem inter lunam et Mercurium locatum volunt etc.* Was hier hervorgehoben wird, ist der Gegensatz zwischen den platonisch-altägyptischen Vorstellungen und der damals von den Astrologen vorgetragenen Lehre. Es liegt kein Anlaß vor, anzunehmen, daß *Chaldaei* sich hier auf die Nationalität

ihr in der Hauptsache beherrscht wird; die Benennung der Wochentage gründet sich auf sie (siehe unten S. 467). Die griechische Planetenordnung der hellenistischen Zeit ist mithin die Voraussetzung des astrologischen Systems. Aber noch mehr: erst aus dieser Ordnung erklärt sich die vorherrschende Stellung der Sonne, die bei den Babyloniern hinter dem Mond zurücktritt; sie steht in der Mitte, auf jeder Seite von drei Himmelslichtern wie Trabanten umgeben und begleitet, deren Bahnen und Bewegungen sie lenkt, wie Cicero sagt: „Die Sonne nimmt den mittleren Platz ein, Führer, Fürst und Lenker der übrigen Himmelslichter, die Vernunft und Ordnung der Welt, so groß, daß sie mit ihrem Licht alles erhellet und erfüllt.“¹ Das ist ein echt griechischer Gedanke; die Sonne ist der Choreg, der die Bewegungen der ihn umgebenden Choreuten lenkt. Diese Sonnentheologie hat Cumont, der sie eindringlich dargestellt hat, richtig als ein gelehrtes Erzeugnis bezeichnet.² Für seine Ansicht, daß sie das gemeinschaftliche Werk der Priester und der Philosophen Mesopotamiens in der Seleukidenzeit sei, wird kein Beweis gegeben.³ Außer ihr gab es noch eine andere Theologie, welche an die Spitze des Universums den Himmelsgott stellte, den die Semiten Baalschamim, die Griechen Zeus Uranios, die Römer Coelus oder

beziehe. Das Wort bezeichnet wie so oft die Astrologen ohne eine solche Beziehung. Noch deutlicher ist dies an einer anderen Stelle, auf die Cumont sich beruft (angeführt a. a. O. S. 454 A. 1), Censorin, de die nat., 8. Die zweite ebendort angeführte Stelle, Cic., de div. II, 89 ff., von der Cumont S. 472 auch § 91 dafür zitiert, daß Diogenes von Babylon „suivait apparemment l'opinion professée dans les écoles des Chaldéens“, ist der Beachtung wert. Die Chaldäer, gegen welche die Polemik mit § 88 beginnt, sind nach dem geläufigen Sprachgebrauch die Astrologen, denen nach § 90 der Stoiker Diogenes etwas zugestanden hätte, nämlich daß die Gestirne die Veranlagung eines Menschen bestimmten. Aber auch dies sei falsch, denn die *ratio mathematicorum*, die jenen (d. h. den Chaldäern) bekannt sein sollte, lehrte, darauf wird die richtige Planetenordnung beschrieben. Cicero sagt demnach, daß die richtige Planetenordnung der Astronomen (wenn man *mathematici* mit Astrologen übersetzen will, muß einschränkend „die nicht-chaldäischen“ hinzugedacht werden), von den Chaldäern ignoriert wurde. Wahrscheinlich beziehen sich diese Worte auf Astrologen, welche die richtige Planetenordnung nicht im Sinne Ciceros berücksichtigten. Noch weniger beweist es, daß die chaldäischen Theuren nach Proklos der Sonne den mittleren Platz zuwiesen und daß Mithras *μειστήρ* genannt wurde.

Wichtig ist eine von Boll, Ztsch. f. Assyrl., a. a. O. S. 342 f. herangezogene Stelle aus Ptolemaios, Tetrabibl. I, 21, welche die *ἑπτὰ* betrifft. Dieser nennt drei Sy-

steme: das chaldäische, das ägyptische und ein unbenanntes, das er einem alten Buch entnommen haben will und bevorzugt. Die Planetenreihe, die dem chaldäischen System zugrunde liegt, ist die oben beschriebene altbabylonische (mit Ausnahme des Mondes und der Sonne), die demnach den Namen chaldäisch, im nationalen Sinn verstanden, behalten dürfte, wie Boll bemerkt S. 344: „es ist erwünscht, daß nun einmal ein von den griechischen Astrologen als ‚chaldäisch‘ bezeichnetes Lehrstück wirklich seine babylonische Grundlage enthüllt – was freilich nur unkritische Voreiligkeit ohne weiteres auf alle anderen Fälle übertragen dürfte, wo der ‚Chaldäer‘ oft nichts weiter als der Astrologe ist“. Übrigens fängt Boll seinen Aufsatz damit an, daß er auf die ungeklärte Frage hinweist, wann in Babylon die sehr selten belegte Siebenzahl der Planeten durch die Hinzufügung des Mondes und der Sonne zu der Reihe der fünf Planeten zustande kam und betont, daß die von den Babyloniern zähe festgehaltene Planetenreihe astrologischen, nicht wissenschaftlichen Ursprunges sei. „In der Hauptsache“ habe ich in den gleich folgenden Worten geschrieben, weil, wofür Bolles Aufsatz ein Beispiel gibt, die tatsächliche chaldäische Planetenordnung in Einzelheiten in der Astrologie nachwirkt.

¹ Cic., *Somnium Scipionis*, 4.

² F. Cumont, *Théol. sol.* S. 447 ff.

³ Diese Frage wird ausführlicher behandelt bei Nilsson, *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, AfRw. XXX, 1933, besonders S. 164 ff.

Juppiter summus exsuperantissimus nannten.¹ Diese Theologie ist sicher orientalisch, da sie mit dem alten syrischen Kulte, dessen Götter erst spät und widerstrebend in Sonnengötter verwandelt wurden, mit der babylonischen Kosmologie, in welcher der Himmelsgott oben an stand, der Sonnengott aber zurücktrat, und schließlich mit der babylonischen Astrologie übereinstimmt, in welcher die Sonne nur einer der Himmelskörper war und der Mond den Vorrang hatte. Diejenige Theologie, die die Sonne an die Spitze stellt, ist dagegen eine griechische Schöpfung,² und die Quellen, die uns über sie belehren, sind so spät, daß nichts der wohlbegründeten Annahme entgegensteht, daß sie durch das Zusammenwirken der Astrologie mit der für diese lebhaft interessierten Stoa, welche seit Kleanthes die Sonne das ἡγεμονικόν der Welt nannte, zustande gekommen ist.

Aus Babylon stammt nur die Grundlage der Astrologie, die nicht so sehr darin bestand, daß Vorzeichen aus den Himmelserscheinungen geholt wurden – dies kannte auch das alte Griechenland; man denke an Mond- und Sonnenfinsternisse, Blitze, διουσημεῖα –, sondern in der Verknüpfung eines jeden der Himmelskörper, besonders der Planeten, mit einem besonderen Gott und in der Übertragung der Eigenschaften dieses Gottes auf den Planeten. Gerade diese Verknüpfung ist die Grundlage der astrologischen Voraussagen. Das wissenschaftliche Gewand aber, das dieser Grundlage übergelegt wurde, mit seinem systematischen Aufbau und seiner mathematischen Exaktheit, das erst die Astrologie zu der Macht, die sie wurde, erhob, ist das Werk griechischer Wissenschaft. Wie die Berührung mit der griechischen Wissenschaft die astronomische Forschung in Babylonien befruchtete, und zwar so sehr, daß einige der babylonischen Sternkundigen vorurteilsfrei genug waren, die Genethliologie abzulehnen (oben S. 37), so befruchtete die Bekanntschaft mit der babylonischen Sternkunde die griechische Astronomie, daß sie ein Bastardkind gebar.

Es bleibt aber das Rätsel, daß dieses System in Ägypten geschaffen wurde. Obgleich man den Anteil des griechischen Einflusses an der Schöpfung nicht verneint, will man sie den ägyptischen Priestern, hellenisierten Leuten vom Schlage des Manethon, zuschreiben. Dies wird als selbstverständlich ohne Anführen von Beweisen hingestellt. Soweit ersichtlich, beruht die Entscheidung zum großen Teil auf dem Alter der Zodiakalreliefs in den ägyptischen Tempeln, die unter astrologischem Einfluß geschaffen wurden. Die bedeutendsten sind die Reliefs im Tempel von Dendera.³ Das viereckige

¹ Cumont, Or. Rel. S. 117 ff.; ders., Jupiter summus exsuperantissimus, AfRw. IX, 1906, S. 323 ff., vgl. Syria, VIII, 1927 S. 164. Zu meinen Bemerkungen a. a. O. ist ein Hinweis hinzuzufügen auf die von Cumont, Syria II, 1921, S. 40 ff. besprochenen Statuetten des Jupiter Helio-politanus, die auf dem den Körper eng umschließenden Gewande angebrachte Köpfe der Wochentagsgötter, der sieben Planeten, zeigen; da Sol unter ihnen erscheint, ist der Gott selbst offenbar der Jupiter summus exsuperantissimus oder Coelus. Die als das älteste Zeugnis für

einen syrischen Sonnenkult angeführte Stelle des Phylarchos bei Athen. XV p. 693 E f. = FGrHist. 81, 25 Jacoby, scheidet aus; Ἐμπεσηνοῖς ist eine Konjekture von Wilamowitz; A hat τοῖς Ἑλλήσιν ὥς. Es ist Voreingenommenheit Ἑλλήσιν als Korruptel zu betrachten; Honigkuchen als Opfer an Helios werden schon erwähnt in einem Sakralgesetz aus dem 4. Jhdt. v. Chr. aus dem Piraeus, SIG.³ 1040 Z. 19 f.

² Die Sonnenverehrung machte sich auch in der Literatur und den Utopien breit, z. B. bei Iambulos, siehe S. 46 u. 487.

³ Boll, Sphaera, S. 232 ff.

Relief befindet sich im Pronaos, der unter der Regierung Neros erbaut wurde, das runde im Inneren wird auf die Zeit des Augustus datiert.¹ Die Decke im Tempel des Chnum in Esne trägt die Kartuschen des Titus und des Commodus, und der Fries in Edfu gehört in die Zeit Ptolemaios' VII. Euergetes II. (145–116 v. Chr.).² Es gibt aber viel ältere Darstellungen, die sich auf den gestirnten Himmel beziehen. Solche begegnen zuerst am Ende des dritten Jahrtausends, voll entwickelt im Ramesseum um 1250, dem Grab Setis I. um 1300 und dem neuentdeckten Grab des Senmut um 1500 v. Chr.³ Sie sind nicht astrologisch, bilden vielmehr Sternbilder, Planeten und die mit ihnen verbundenen Götter ab, im Grab des Senmut dazu in 24 Sektoren eingeteilte Kreise, einen für jeden Monat; sie haben Reihen von sogenannten Dekanen, Sternen, deren Zahl der Zahl der Dekane in der Regel entspricht, und von mit den Dekanen verbundenen Göttern.⁴ Diese Reliefs scheinen dem Interesse für die auf den Bewegungen der Gestirne beruhende Zeitrechnung zu verdanken zu sein. „Von einem durch die Gestirne vorausbestimmten Geschick der Tage, das auf babylonischem Gebiet eine solche Rolle spielt, ist in Ägypten keine Rede; insbesondere nehmen gerade die Planeten, die wohl unter die „Unermüdlichen“ rechnen, im alten Ägypten keine ausgezeichnete Stellung ein. Weiterhin fehlt in Ägypten, bis auf ein vereinzelt Beispiet unter Thutmosis III. auf syrischem Boden, jede Art von Gestirnvoraussagungen – – – Treten im späten Ägypten astrologische Züge, besonders in der Magie, stärker hervor in Form von Horoskopen u. dgl., so sind sie zweifellos ebenso aus Mesopotamien entlehnt, wie es für die Kenntnis des Tierkreises nachweisbar ist. Der Einzug des Hellenismus, und vielleicht vorher schon der Einfluß der Assyryr- und Perserherrschaft, hat auch in Ägypten der Astrologie den Boden bereitet.“⁵

Die Astrologie fehlt also im vorptolemäischen Ägypten bis auf vereinzelte Spuren, die auswärtigen Einfluß verraten. Das astrologische System ist aber in Ägypten unter maßgebendem Einfluß der griechischen astronomischen Wissenschaft entstanden und hat Elemente der ägyptischen Sternkunde, z. B. die Dekane, sich angeeignet. Erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. nach der Zeit des Nechepso-Petosiris, höchstens ungefähr gleichzeitig, sind die Gestirndarstellungen in einem ägyptischen Tempel astrologisch umgebildet worden. Bei dem Konservativismus der ägyptischen Priesterschaft⁶ liegt es nun nahe, anzunehmen,

¹ Ebd. S. 159 f.

² B. Porter and R. Moss, *Topographical Bibliography of ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Painting*, VI, 1939, S. 116, bzw. 133. f.

³ A. Pogo, *The Astronomical Ceiling-decoration in the Tomb of Senmut, Isis*, XIV, 1930, S. 301 ff.; G. Roeder, *Das Weltall*, XXVIII, 1928, S. 1 ff. (mir unzugänglich); abgebildet bei H. Kees, *Ägypten*, in diesem Handbuch, Abb. 59.

⁴ Die Dekane sind Namen wirklicher Sternbilder, Boll, *Sphaera* S. 176; sie sind eine Einteilung des Himmelsäquators in 36 Teile zur Bestimmung der Nacht-

stunden und begegnen zuerst auf Sternlisten der Herakleopolitenzeit am Ende des 3. Jahrtausends; siehe weiter Gundels Artikel in *PW. Suppl. VII*, S. 116 ff.

⁵ Kees a. a. O. S. 305 f. Vgl. Neugebauer a. a. O. S. 4 ff.

⁶ Für diesen ist es sehr bezeichnend, daß, obgleich eine Priestersynode im J. 238 beschloß, einen sechsten Epagomen jedes vierte Jahr hinzuzufügen (oben S. 154), d. h. die später julianisch genannte Jahresform einzuführen, dies nicht zur Ausführung kam; das alte Wandeljahr bestand bis zur Reform des Augustus. Wie traditionsgebunden die ägyptische Astronomie

daß die Ausbildung der babylonischen Sterndeutung durch Heranziehung der griechischen Wissenschaft zu einem großartigen System das Werk der Griechen oder Halbgriechen Ägyptens war, die beide jene Voraussetzungen kannten, und daß dieses System so gewaltig wirkte, daß selbst ägyptische Priester sich ihm anzuschließen für gut fanden, besonders da sie an die astronomischen Reliefs des neuen Reichs anknüpfen konnten. Eine solche Vertiefung in griechische Astronomie und Philosophie, wie das astrologische System sie zeigt, ist ihnen wahrlich nicht zuzutrauen. Der endgültige Beweis läßt sich auch hier der Planetenordnung entnehmen; sie ist auf den ägyptischen Reliefs ganz willkürlich: in Edfu Venus, Merkur, Saturn, Jupiter, Mars; im Pronaos von Dendera Saturn, Mars, Jupiter, Venus, Merkur.¹ So wenig also verstanden die Ägypter das Prinzip des astrologischen Systems.

Die Sonnentheologie war wie die Astrologie ein gelehrtes Erzeugnis. Ihre große Zeit kam, als die Astrologie popularisiert wurde, und schließlich wurde sie gar zur Reichsreligion. Die Popularisierung der Astrologie begann aber erst recht in der Zeit um Christi Geburt; am Ende der hellenistischen Epoche war sie zwar zu einer herrschenden Stellung aufgestiegen, jedoch hauptsächlich unter den Gebildeten und den höheren Ständen verbreitet. Um die für das Horoskopstellen nötigen Berechnungen vorzunehmen, mußte man gelehrte Hilfe beiziehen – bezeichnenderweise werden die Astrologen *mathematici* genannt –, welche die kleinen Leute nicht bezahlen konnten. Außer in der Literatur sind die Spuren der Astrologie in hellenistischer Zeit denn auch spärlich.² Ohne Wirkung auf das Volk, dem die einfacheren Voraussagungen der Chaldäer verständlicher waren als das gelehrte System, konnte die Bewegung gleichwohl nicht bleiben; dafür gibt es ein merkwürdiges Zeugnis, den Prolog des nach Diphilos bearbeiteten „Rudens“ des Plautus, in welchem Arkturus spricht (vgl. oben S. 186). Er sagt, Jupiter sende die Sterne unter die Menschen hernieder, um ihre bösen Taten aufzuzeichnen; deren Namen brächten sie dem Jupiter, der die Guten auf andere Tafeln aufgezeichnet habe. Die Stelle erhält ihre Erklärung durch Diodor (II, 30 f.) in seiner wichtigen, nicht ausgeschöpften Beschreibung der chaldäischen Astrologie, wo er von (sechs und) dreißig Sternen spricht, welche sie βουλαίους θεούς nennen.³ Von diesen überwacht die Hälfte die Orte über der Erde, die andere Hälfte diejenigen unter der Erde, indem sie Aufsicht über die Menschen und das, was am Himmel geschieht, halten. Jeden zehnten Tag wird einer von diesen Sternen als Bote von denjenigen

war, geht auch zur Genüge aus dem hierarchisch-demotischen kosmologischen Text hervor, der herausgegeben ist von H. O. Lange und O. Neugebauer, Papyrus Carlsberg Nr. 1, Danske Videnskabernes Selskab, hist.-filol. Skrifter I: 2, 1940. Obgleich dieser Text nicht älter ist als das erste Jahrhundert n. Chr., folgt er in allen wesentlichen Punkten einem Text aus dem Kenotaph des Seti I. in Abydos; das Hauptstück handelt von den Dekanen.

¹ Boll in PW. s.v. Hebdomas, S. 2564.

² Die Inschrift von Keskinthos, IG. XII: 1, 913 und S. 207, ist ein gelehrtes Erzeugnis aus der Zeit zwischen Eudoxos und Hipparchos; mehr bei Hiller von Gaertringen, Gött. gel. Anz. 1942, S. 165 ff.

³ Sicher die Dekane, also λ' in λς' zu korrigieren, Bouché-Leclercq a. a. O. S. 43 A. 4; die alternativ von Boll, Sphaera S. 336 A. 2, vorgeschlagene Korrektur [δω]δεκα ist wenig wahrscheinlich.

droben an diejenigen drunten geschickt und entsprechend einer derjenigen unter der Erde an diejenigen droben, d. h. ein Dekan geht unter, ein anderer geht auf. Man sieht leicht, wie diese Lehre von der Bewegung der Gestirne mit alten mythischen Vorstellungen (oben S. 186) zu der Schilderung des Diphilos umgeschmolzen worden ist.¹

Es gab für die Astrologie einen wichtigen Anknüpfungspunkt in dem allgemeinen Glauben, daß die Auf- und Untergänge der Gestirne die Ursachen des Witterungswechsels wären. Der Streit, *εἰ τὰ ἄστρα σημαίνει ἢ ποιεῖ*,² verflocht sich mit dem Streit um die Astrologie. Die Auf- und Untergänge der Sterne wurden seit alter Zeit in Kalendarien verzeichnet,³ denen Witterungsangaben beigegeben waren;⁴ der Glaube, daß jene diese verursachten, war sehr alt und der eigentliche Anlaß für das Aufzeichnen der Kalendarien. Der Vorschub, den dieser allgemeine Glaube der Astrologie leistete, kann kaum hoch genug veranschlagt werden.

Die Astronomie war die fortgeschrittenste und exakteste der Naturwissenschaften der hellenistischen Zeit, sie war zugleich eine Modewissenschaft. Davon zeugt einmal die ungeheure Popularität des Gedichtes des Aratos, „Phainomena“; Cicero übersetzte es in seiner Jugend, Germanicus Caesar bearbeitete es, und mehr als irgendein anderes Gedicht wurde es kommentiert und nachgeahmt⁵ (vgl. oben S. 56). Davon zeugt ferner die große Beliebtheit der Sternverwandlungssagen in der hellenistischen Literatur, die damals in großer Zahl entstanden (vgl. oben S. 55 f.). Man tut gut, sich dieser Tatsachen zu erinnern, denn neben dem Glauben an die Göttlichkeit der Himmelskörper, die seit Platon ein fester Glaubenssatz war, und an die Gestirne als die Ursachen des Witterungswechsels bereiteten sie den Boden für die Herrschaft der Astrologie.

Die Astrologie hatte ein Janusgesicht, das eine der Wissenschaft, das andere dem mythischen Denken und der Religion zugewandt. Ihre Grundvoraussetzung war mythisch, die Benennung der Himmelskörper mit Namen der Götter, deren Charakter auf die Gestirne übertragen wurde. Ihre originelle Tat war, daß sie die mythologischen Grundvoraussetzungen mit den exakten Hilfsmitteln der Wissenschaft, insbesondere der Mathematik, behandelte. Alle Polemik in der Antike gegen sie vermochte nicht sie zu erschüttern, weil sie kasuistisch war und nicht die Axt an die Wurzel, nämlich an die Willkürlichkeit jener auf mythischem Weg bestimmten Wirkungsart der Planeten legte. Daß man diesen Grundirrtum nicht entdeckte, ist bezeichnend für die mythisch gerichtete Denkweise des Altertums.⁶ Seitdem man in der Neuzeit inne geworden ist, daß ihr Grund mythisch

¹ Man darf nicht einwenden, daß Arkturus kein Dekan, sondern ein *παρανατέλλων* ist; Diphilos hat ihn gewählt, weil er die Winterstürme sendet.

² E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben, Στοιχεῖα II, 1916.

³ Vgl. Nilsson, Rh. Mus. LX, 1905, S. 180 ff.

⁴ Lydus, liber de ostentis et calendaria graeca², ed. C. Wachsmuth, 1897; F. Boll u. a. haben griechische Kalender heraus-

gegeben, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg, 1910:16; 1911:1; 1913:3; 1914:3. A. Rehm, Kalender und Witterungskunde im Altertum, Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung IV, 1941, S. 225 ff.

⁵ E. Maass, Aratea, Philologische Untersuchungen XII, 1892.

⁶ Im Anfang der hellenistischen Zeit war man aber auf dem Weg zu dieser Erkenntnis; denn dieser Periode gehört die Ersetzung der Benennung der Planeten nach

ist, ist die Astrologie gefallen und so tief in der Achtung gesunken, daß man sie und ihre Macht nicht einmal mehr begreift. Ihre einstige zwingende Macht über die Gemüter beruhte auf ihrer Wissenschaftlichkeit.¹ Sie war der stärkste Ausdruck des in der menschlichen Natur tief verwurzelten Kausalitätsprinzips. Die Stoiker lehrten, ἔστι δὲ εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται,² oder noch eindringlicher in der Fassung Ciceros: *fieri igitur omnia fato ratio cogit fateri; fatum autem illud appello, quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat; ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna.*³ Dieser Forderung zu genügen, maßte sich die Astrologie an: *fata regunt orbem, certa stant omnia lege.*⁴ Von ihrer wissenschaftlichen Seite betrachtet war die Astrologie eine grandiose Hypothese, welche eine erschöpfende, auf der fortgeschrittensten der Naturwissenschaften aufgebaute Weltklärung aufstellte und die Lösung der Weltgleichung zu geben versprach. Daraus erklärt sich ihre Macht über die hellsten und schärfsten Geister. Die kausale Verkettung schließt jeden willkürlichen übernatürlichen Eingriff in den Weltverlauf aus, so daß die Astrologie folgerichtig zum Atheismus führen mußte; sie hat es getan, wie von ihrem überzeugten Anhänger Kaiser Tiberius erzählt wird.⁵

Diese Folgerung wurde aber selten gezogen. Das Mythische, die Götter waren mit der Grundlage der Astrologie unzertrennlich verbunden. Was die Götternamen der Planeten bedeuteten, ist unermesslich; denken wir an den Wochentagsaberglauben. Mathematik und Astronomie haben ihre Mystik. Auch der moderne Mensch empfindet einen leisen Schauer vor der unendlichen Erhabenheit der Sternenwelt, und wenn er in den Bau des Weltalls, sagen wir in das sich erweiternde Universum der modernsten Astronomen, hineinblickt, wird er von Schwindel ergriffen. Oder, auf höherem Plan, es ist dies eines der zwei Dinge, die nach Kant unsere Verehrung erwecken, der gestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in unsrem Inneren. Dieses Gefühl ergriff den antiken Menschen ebenso tief, wie wir es empfinden, aber auf andere Weise. Sein Weltbild war in Rücksicht auf den Raum nicht unendlich, aber in Rücksicht auf die Zeit. Seine Bewunderung richtete sich auf die Gesetzmäßigkeit und Ordnung

den Göttern mit den neutralen Namen Φαίτων, Φαέδων, Πυρόεις, Φωσφόρος, Στίλβων an, die eine wissenschaftliche Terminologie einzuführen sucht, welche den astrologischen Assoziationen ausweichen will, Cumont, *Les noms des planètes chez les Grecs, L'antiquité classique* IV, 1935, S. 5 ff.; kürzer, ders., *Les mages hellénisés*, 1938, I S. 136 f.

¹ Für die Auffassung der Astrologie als der vollendeten Wissenschaft charakteristisch ist die Weise, wie Diodor in den Einleitungsworten zu seiner Geschichtsdarstellung sie als Muster für die Geschichtsschreibung hinstellt. Die Geschichtsschreiber, sagt er, bemühen sich, die örtlich und zeitlich geschiedenen Menschen alle in einen Zusammenhang zu

bringen, als wenn sie Diener der göttlichen Vorsehung wären. Diese (die Vorsehung) vereint die Anordnung der Gestirne und die Naturen der Menschen in einer gemeinsamen Gleichung und läßt den Kreis der ganzen Zeit unaufhaltsam laufen, indem sie, was jedem von der Heimarmene zufällt, ihm zuteilt. Diejenigen, die die umfassenderen Geschehnisse der Welt wie die einer Stadt aufzeichnen, machen ihre Darstellung zu einem Zusammenhang und einem gemeinsamen Clearinghouse der Geschehnisse.

² Diog. La. VII 149.

³ Cic., de div. I 125.

⁴ Manilius IV 14.

⁵ Sueton., Tib. 69; vgl. Seneca, qu. nat., II, 35.

des Weltalls, und diese Gesetzmäßigkeit erhielt einen ethischen, ja, mystischen Wert und wurde mit der Gottheit identifiziert. Die Ergriffenheit eines Manilius legt davon Zeugnis ab. Die Stoiker bewunderten in geradezu religiöser Entzückung, „wie alles sich zum Ganzen webt, eins in dem andern wirkt und lebt, wie Himmelskräfte auf und nieder steigen“ (Goethe, Faust I, 447 ff.). Jenes Gefühl steigerte sich bei ihnen bis zur Selbsthingabe; sie legten ihr Schicksal in die Hände der göttlichen Vorsehung, d. h. der Heimarmene, des Fatum. Der Mensch empfand seine Kleinheit und beugte sich demütig vor der göttlichen Allmacht und Weisheit; für das kindliche Vertrauen zu dem Vater gab es dagegen keinen Platz. Denn jener Gott war in Wirklichkeit nichts als das Kausalgesetz, das Naturgesetz. So gelangte diese Religiosität, obgleich tief empfunden, zuletzt an einen toten Punkt. Die Bedeutung aber jenes tiefen Gefühls für den Glauben an die Astrologie und ihre Aneignung leuchtet ohne weiteres ein.

Von einer anderen Seite betrachtet war die Astrologie eine folgerichtige Erscheinung auf Grund gewisser Voraussetzungen der griechischen Religion. Wenn nämlich eine Naturreligion, wie sie es war, zu einem allumfassenden System, einer Weltreligion ausgebaut werden soll, gipfelt sie notwendigerweise in der Kosmologie. Bei Hesiod ist die Kosmologie mythisch-religiös; später hat die Naturphilosophie, d. h. die Wissenschaft, sich der Kosmologie angenommen unter zunehmender Abstreifung des mythischen Teiles, die Religion ging leer aus. Die Astrologie baute eine grandiose, den Anforderungen der Zeit entsprechende Kosmologie auf, die zugleich Religion war, da ihre Voraussetzungen mythisch-religiös waren, und in der auch die Unterwelt einen Platz finden konnte. Die religiöse Bedeutung der Kosmologie zeigen in späterer Zeit der Mithrazismus, die Gnosis, in der die Kosmologie eine enge Verbindung mit der Heilslehre einging, und erst recht der Manichäismus. Aber noch mehr. Woran es der griechischen Religion in der erweiterten Welt der hellenistischen Zeit gebrach, war ein weltumfassendes System, in welchem den Lokalgöttern ihr entsprechender, für ihre Verehrer wichtiger, im übrigen aber bescheidener Platz angewiesen war, in welchem ein universeller Gott oder universelle Götter die Welt beherrschten, die man überall gleichmäßig verehren konnte und sollte. Die griechischen Götter waren aber Lokalgötter; sogar die großen wie Zeus und Athena mit ihrer altüberlieferten allgemeinen Geltung lebten im Kult nur in ihren lokalen Erscheinungsformen weiter. Wilamowitz bemerkt schlagend, daß diejenigen Griechengötter, die in der hellenistischen Zeit noch verehrt wurden, Schutzgötter von Städten, d. h. Lokalgötter waren.¹ Die so vorhandene Lücke füllte die Astrologie aus. *Caelestes dii catholicorum dominantur, terreni incolunt singula.*² Als Religion betrachtet war keine in gleichem Maße weltumfassend und allgemeingültig wie sie.

Die Astrologie mußte ausführlich erörtert werden wegen ihrer außerordentlichen Bedeutung für die spätere Entwicklung. Der Bau wurde in der hellenistischen Zeit errichtet, zwar auf babylonischer Grundlage, aber in griechischer Ausführung; dem griechischen Geist verdankt sie, daß sie

¹ Wilamowitz, G.d.H. II, S. 357.

² Ps.-Apul., Ascl. 39.

mehr als gemeine Zeichendeutungskunst wurde. Die hellenistische Zeit hat das wissenschaftlich begründete System geschaffen, dem sich auch die Denkenden unterwarfen; Griechen haben sie wissenschaftlich und weltanschaulich ausgebaut, griechisch-ägyptische Mischlinge auf diesem Grunde das für Voraussagungen praktisch verwendbare System konstruiert. Obgleich die Astrologie krudere Elemente aus ihrem babylonischen Ursprung mit-schleppte,¹ die in die Astrologenbibel aufgenommen wurden, obgleich chaldäische Wahrsager sich umhertrieben,² war sie in der hellenistischen Zeit noch kein Volksglaube; das wurde sie erst im Anfang der Kaiserzeit, wodurch ihre Macht sich noch befestigte. Auf die Gründe dafür müssen wir noch zurückkommen (S. 466 ff.).

8. Die Erklärungen des Götterglaubens

a) **Die Philosophie.** Die verschiedenen Weisen, in welchen die Griechen das Entstehen des Glaubens an ihre Götter zu erklären suchten, ist ein weitläufiges Gebiet,³ das hier nur in allgemeinen Zügen behandelt werden kann, z. T. auch schon bei Behandlung der Philosophie berührt wurde. Einzelheiten hatten auch während der hellenistischen Zeit nur geringe Bedeutung für die Religiosität, größer wurde diese erst, als im Religionskampf Argumente von hier geholt wurden. Die Erklärungsversuche, die gewisse Anknüpfungspunkte bei den Vorstellungen der Griechen von ihren Göttern, z. B. im metonymischen Gebrauch ihrer Namen fanden, begannen früh, die allegorische schon mit dem Homerexegeten Theagenes von Rhegion, der zur Zeit des Kambyses lebte; die Sophistenzeit ersann weitere Deutungen (Bd. I S. 727 f.). Die hellenistische Zeit hat das Vorgefundene weiter ausgebaut und zusammengefaßt. Für eine Übersicht scheint es zweckmäßig, einen zusammenhängenden Text zugrunde zu legen; er betrifft die Stoa, doch kehren dieselben Elemente überall in verschiedener Abtönung wieder. Er lautet:⁴ „Darum haben diejenigen, die über die Götter Überlieferungen gemacht haben, die Verehrung in drei Arten dargestellt, erstens der physischen, zweitens der mythischen, drittens derjenigen, die aus den Gesetzen bezeugt ist. Die physische wird von den

¹ Dies ist ersichtlich aus dem Bericht Diodors II 30; Boll-Bezold, *Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern*, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg, 1911: 7, besonders bezüglich des in Wachsmuths Edition abgedruckten Lunariums.

² Der alte Cato verbietet seinem Vilicus, sich von einem Augurn, Haruspex oder Chaldäer beraten zu lassen. Im J. 139 v. Chr. verwies ein Prätor die Juden und die Chaldäer aus Rom, Valer. Max. I 3, 2; Livius Epitome, Oxyrh. Pap. IV, 1904, 668 Z. 192.

³ P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904, aus-

führliche, aber nicht in die Tiefe dringende Darstellung; kurz aber vorzüglich, Wendland, *Hell.-röm. Kultur*, S. 106 ff.; siehe auch W. Schmid, *Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen*, Philol. XCV, 1942, S. 87 f. Für die ältere Zeit siehe jetzt Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947, S. 172 ff.

⁴ Aëtius, *Plac. I* 6 bei Diels, *Doxographi graeci*², 1929, S. 295 f.; vgl. Cicero, *de nat. deorum* II 59 ff.; Plut., *de plac. philos.* p. 879 f ff. Siehe auch z. B. das lange Fragment des Petronius, fr. XXVII Bücheler.

Philosophen gelehrt, die mythische von den Dichtern, die gesetzliche von einer jeden Stadt. Die ganze Lehre wird in sieben Arten geteilt: Die erste ist den Gestirnen und atmosphärischen Erscheinungen entnommen. Die Menschen erhielten nämlich die Vorstellung von einem Gott aus den erscheinenden Gestirnen, da sie erkannten, daß diese die *Ursache der großen Übereinstimmung* wären, und nach einer Ordnung Tag und Nacht, Winter und Sommer, Auf- und Untergänge und die von der Erde hervorgebrachten Früchte sahen. Daher schien ihnen der Himmel Vater und die Erde Mutter zu sein, der Vater, weil das Ausgießen des Wassers die Samen vertritt, die Mutter, weil sie diese empfängt und gebiert. Da sie bemerkten, daß die Gestirne sich immer bewegten (θεόντας) und daß die Sonne und der Mond die Ursachen unseres Betrachtens (θεωρεῖν) wären, nannten sie sie Götter. An den zweiten und dritten Platz verteilten sie die Götter, je nachdem sie nützlich oder schädlich sind. Die nützlichen sind Zeus, Hera, Hermes, Demeter, die schädlichen die Poinai, Erinyen, Ares, welche sie versöhnen wollten, weil sie schwierig und gewaltsam sind. Den vierten und fünften Platz erteilten sie den Zuständen und Leidenschaften, unter diesen Eros, Aphrodite, Pothos, unter jenen Elpis, Dike, Eunomia. Den sechsten Platz erhielt das von den Dichtern Erfundene. Als Hesiod den geborenen Göttern Väter geben wollte, führte er solche Väter für sie ein: Koios, Kreios, Hyperion, Iapetos. Deswegen wird diese Art mythisch genannt. Die siebente und letzte Art sind diejenigen, die zwar als Menschen geboren, wie Herakles, die Dioskuren, Dionysos, aber wegen ihrer Wohltaten für das gemeinschaftliche Leben geehrt worden sind. Sie sagten, daß die Götter menschengestaltig seien, weil das Göttliche das höchste von allem, der Mensch aber das schönste und vornehmste Lebewesen sei, vor allen anderen geschmückt mit Tugend, weil die Vernunft sich bei ihm findet.“

Der Text fängt mit den drei Arten der Theologie an (siehe S. 180) und teilt darauf die Deutungen in sieben Klassen auf. Besonders ausführlich verweilt er bei der seit Platon herrschenden Lehre, die der stoischen nahe stand, daß die Gestirne Götter seien. Dazu wird die von den Tragikern beliebte Vorstellung vom Vater Himmel und Mutter Erde (Bd. I S. 431 f.) genommen; die Etymologie des Wortes θεός stammt aus Platon (Bd. I S. 792 A. 1). Die zweite und dritte Gruppe (εἰς τὸ βλάπτον καὶ ὠφελοῦν) ist aus den Lehren des Demokrit, der den Götterglauben aus der Furcht, welche Blitze, Verfinsterungen usw. hervorrufen, herleitete,¹ und des Prodikos, der zuerst nützliche Dinge für Götter hielt,² kombiniert, die erstere aber insofern umgewandelt, als die atmosphärischen Erscheinungen durch strafende und gewaltige Götter ersetzt sind; vielleicht geht aber diese Scheidung auf Demokrit selbst zurück.³ Die vierte Klasse, die Personifikationen der

¹ Demokr., A 75 Diels.

² Prodikos fr. 5 Diels = Persaios fr. 448 v. Arnim, bei Nestle, Philol. LXVII, 1908, S. 557, „Es ist klar, daß Persaios die Gottheit zunichte macht oder auf jede Erkenntnis von ihr verzichtet, wenn er in seinem Buch über die Götter sagt: nicht unglaublich erscheine die Darstellung des Prodikos, daß zuerst die zur Nahrung die-

nenden und nützlichen Dinge als Götter angesehen und verehrt worden seien, danach aber die Erfinder von Nahrungs- und Schutzmitteln oder Kunstfertigkeiten, wie Demeter, Dionysos und“

³ Plin., N. H. II 14, innumeros quidem credere (sc. deos) — — — aut, ut Democrito placuit, duos omnino, Poenam et Beneficium.

menschlichen Leidenschaften, ergab sich aus alten Vorstellungen und dem Sprachgebrauch, die fünfte umfaßt andere durchsichtige Personifikationen. Für die sechste Klasse, die von den Dichtern erfundenen Götter, werden recht auffällige Namen angeführt, was wohl daran liegt, daß Zenon gerade diese Titanennamen gedeutet hatte (oben S. 246 f.). Die siebente Klasse endlich enthält solche Heroen, die zu Göttern erhoben wurden, zu welchen auch der von einer sterblichen Frau geborene Dionysos folgerichtig gerechnet wird.

Wir pflegen, methodisch vorgehend, eine andere Einteilung zu machen und von der physikalischen, allegorischen, etymologischen, psychologischen und historischen Deutung zu sprechen. Von diesen diente die etymologische den anderen als Stütze; die physikalische wurde, wie die Alten bemerkten, von den Philosophen gelehrt und leistete, indem sie die Göttlichkeit der Himmelskörper anerkannte, der Astrologie Vorschub; die wissenschaftlich wichtige psychologische erschöpfte sich nach der allgemeinen Meinung in dem Satz, daß die Furcht die Götter geschaffen habe, und förderte dadurch den Abbau der Religionen. Für die religiöse Entwicklung besonders wichtig waren die allegorische und historische Deutung. Die allegorische diente der Verteidigung der herkömmlichen Mythen, indem sie ihnen einen tieferen, verborgenen Sinn unterlegte, Anstößiges nicht scheuend,¹ z. B. die Entmannung des Uranos, die man auf das Aufhören des ungehemmten Zeugungstriebes im Kosmos deutete. Sie wurde besonders von der Stoa gepflegt und zu einer weitschichtigen Theologie ausgebaut, die in dem Schulbüchlein des Cornutus, ἐπιδρομή τῶν κατὰ τὴν ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων, in Neros Zeit zusammengefaßt wurde, besser jedoch in den „Homerischen Problemen“ des wohl etwas älteren Herakleitos und sonst an vielen Stellen vorliegt. Diese Deutungsart, die dazu diente, die alten Mythen mit den fortgeschrittenen und philosophischen Anschauungen, wenn auch manchmal gewaltsam, in Einklang zu bringen, wurde von Juden und Christen übernommen und auf ihre heiligen Schriften angewandt. Den Gipfelpunkt erreichte sie bei den Neuplatonikern.

b) Der Euhemerismus. Die historische Erklärungsweise wird, um Mißverständnissen vorzubeugen, Euhemerismus genannt, denn sie ist quasisgeschichtlich, nicht religionsgeschichtlich, indem sie die Götter für Menschen erklärt, die durch ihre Taten göttliche Verehrung erlangt haben. Das Wort Euhemerismus ist in moderner Zeit oft unscharf gebraucht worden, besonders früher von der naturmythologischen Schule, welche die Gestalten der Heldensage für alte Götter hielt und den Gedanken verabscheute, daß geschichtliche Erinnerungen umgestaltet in der Heldensage stecken könnten. Diese Ansicht geht uns hier nichts an, sondern nur was das Altertum davon hielt. Ihm war es selbstverständlich, daß die Helden der Mythologie Menschen gewesen waren, die einmal gelebt hatten und gestorben waren. Die Heldensage war ihm seine älteste Geschichte und seit Hekataios von Milet bemühte man sich, sie durch Herausschälen des Glaubwürdigen aus der Hülle der Dichtung in Geschichte umzusetzen, wobei auch einzelne

¹ Bezeichnend ist die Einleitung zu Herakleitos Ὅμηρικά προβλήματα.

Mythen rationalistisch gedeutet wurden.¹ Wahrer Euhemerismus ist jedoch allein die Übertragung dieser Anschauung auf die Götter, so daß also auch die Götter als Menschen angesprochen werden, die einmal gelebt haben und gestorben sind. Anklänge an diese Vorstellung gibt es in der Mythologie: Helden, die gestorben und in den Olymp aufgestiegen sind, wie Herakles, Kastor, Asklepios, denen Dionysos zugesellt wird.

Auch auf einer anderen Seite ist ein Anklang erkennbar. Die Mythologie kannte Kulturheroen, denen Kulturfortschritte und Erfindungen verdankt wurden wie Prometheus und Palamedes; mit ihnen wetteiferten aber die Götter. Als Erfinder des Ackerbaues und des Weinbaus werden nicht nur Triptolemos und Ikarios, sondern auch Demeter und Dionysos angesprochen, Demeter außerdem als Erfinderin der Gesetze. Bei Euripides hat ein Gott die Menschen aus dem tierischen Leben erhoben, ihnen nicht nur Sprache und Verstand gegeben, sondern sie auch Ackerbau, Kleidung, Schifffahrt, Opfer- und Vogelschau gelehrt.² Prodikos, nach dem zuerst nützliche Dinge für Götter gehalten wurden, hat den weiteren Schritt getan zu behaupten, daß in zweiter Linie die Erfinder von Nahrungs- und Schutzmitteln und Kunstfertigkeiten für Götter gehalten und verehrt worden seien (o. S. 268 A. 2). Die Griechen waren auf das Aufstöbern von Erfindern versessen;³ es gibt lange Verzeichnisse von *πρῶτοι εὐρηταί*,⁴ in denen neben Menschen und Heroen Götter auftreten und auch Staatseinrichtungen als Erfindungen mitgezählt werden. Diese Neigung mußte sich mit den Anschauungen von der Entwicklung der menschlichen Kultur verquicken,⁵ in der auch die Entstehung der Religion ihren Platz hatte, obgleich die Weisen der Urzeit anonym blieben. Hierhin gehört die Erklärung des Kritias vom Entstehen des Götterglaubens (Bd. I S. 727 f.). In recht gezwungener Weise suchte man den Kulturpessimismus des Hesiod mit dem Kulturoptimismus des 6. und beginnenden 5. Jahrhunderts auszugleichen, die Vorstellung von dem goldenen Zeitalter mit der von der Wissenschaft geforderten Dürftigkeit der Anfangsstufe der Menschheit zu vereinigen, bis am Ende der hellenistischen Zeit der Pessimismus unter dem Druck der Not um sich griff. Ergreifend spricht er aus den Dichtungen des Aratos, Lukrez, Horaz und Ovid.⁶

Die grundlegenden Erfindungen, einschließlich des Errichtens von Staaten, Gesetzen, Religion, gehören der Anfangsstufe der Menschheit an, sie werden in der Mythologie Göttern und Heroen, bei Kritias, Poseidonios u. a. weisen Männern der Urzeit zugewiesen. Auch wenn solche Vorstellungen an die Götter geknüpft werden, handelt es sich nur um Annäherungen an ein geschichtliches Bild. Um ein solches in Vollständigkeit zu geben, fehlt etwas Wesentliches, Kriege und Herrschergestalten, die es nach der ge-

¹ C. A. Lobeck, *Aglaophamus*, 1829, II S. 987 ff.

² Eurip., *Hik.* v. 201 ff.

³ Die letzte Arbeit A. Kleingünther, *Πρῶτος εὐρητής*, *Philol. Suppl.* XXVI: 1, 1933, führt die Darstellung nur bis auf die Sophisten einschließlich hinab.

⁴ Die älteste und umfangreichste bei Plin., *N. H.*, VII, 191 ff.; M. Kremmer, *De*

catalogis heurematum, Diss. Leipzig 1890.

⁵ W. Uxkull-Gyllenband, *Griechische Kultur-Entstehungslehren*, Bibliothek für Philosophie, XXVI, 1924, behandelt die hellenistische Zeit nur kurz; Wendland, *Hell.-röm. Kultur*, S. 40.

⁶ Aratos v. 96 ff.; *Lucr.* II v. 1140 ff.; *Hor.*, *Carm.* I 3; *Ovid.*, *Metam.* I v. 89 ff.; über Poseidonios oben S. 253.

läufigen Anschauung in dem goldenen Zeitalter nicht gab. Der Mythos kannte Kriegszüge der Heroen, aber nicht der Götter. In der Alexanderzeit kehrte man unter dem Eindruck der Eroberungszüge des großen Königs den Zug des Dionysos um und ließ ihn als Eroberer bis nach Indien ziehen (Bd. I S. 545); Dionysos wurde aber damals den Heroen zugesellt. Megasthenes, ein Zeitgenosse Seleukos' I., schilderte Dionysos als Stifter des Gottesdienstes, Städtegründer, Verbreiter der Kultur und ließ ihn zum Dank für seine Wohltaten göttliche Ehren erlangen; ebenso ließ er Herakles viele Städte gründen und göttliche Ehren erhalten.¹ Der entscheidende Anstoß, die vorhandenen Elemente zu sammeln und zu einem geschichtlichen Bild zu vereinen, kam von Ägypten, das schon Herodot als die Wiege der griechischen Religion angesprochen hatte und dessen Religion in der hellenistischen Zeit von vielen Schriftstellern behandelt wurde.² Die ägyptische Überlieferung setzte an den Anfang der Geschichte Götterkönige; der vornehmste der ägyptischen Götter, Osiris, war ja König gewesen und gestorben. Leon von Pella³ verfaßte ein Werk über die ägyptischen Götter in der Form eines Briefes Alexanders an seine Mutter, in dem er angebliche Offenbarungen der ägyptischen Priester über das menschliche Wesen ihrer Götter mitteilte, die als Erfinder aller menschlichen Nahrung und Notdurft dargestellt und nach dem Vorbilde der ägyptischen Königsgeschichte zu Dynastien vereint waren. Schon diese Schrift machte einen starken Eindruck. Ihm folgte Hekataios von Abdera,⁴ ein Schüler des Skeptikers Pyrrhon, der unter Ptolemaios I. in Ägypten lebte und über die Hyperboreer und Ägypter schrieb, für welches letzteres Werk er sich auf ägyptische Priester und heilige Schriften berief; er teilt den ägyptischen Kulte den Vorrang zu, projiziert politisch-philosophische Gedanken der eigenen Zeit in die ägyptische Vorzeit zurück, z. B. die aufgeklärte Alleinherrschaft. Hekataios scheidet zwei Klassen von Göttern, die ursprünglichen und ewigen, Sonne, Mond und Elemente, und die irdischen (ἐπίγειοι), die z. T. dieselben Namen wie jene tragen und Sterbliche sind, die wegen ihrer Weisheit und Verdienste um die Menschen Unsterblichkeit erlangt haben. Sie erscheinen z. T. als die ältesten Könige Ägyptens. Die Reihe beginnt mit Helios, auf ihn folgen Kronos und Rhea, Zeus und Hera. Ihre Kinder sind Osiris und Isis, die mit Dionysos und Demeter identifiziert werden, Typhon und Apollon; Isis gibt den Menschen Gesetze, Osiris gründet Theben und vergöttet seine Eltern, Zeus und Hera, er fördert Erfindungen, Künste und Ackerbau. Die Ägypter und ihre Weisheit läßt er nach Babylonien und Griechenland sich verbreiten. Die aus Herodot, Platon u. a. wohlbekannte Meinung, daß die Ägypter das älteste und ursprünglichste Kulturvolk gewesen seien, weiterspinnend, schuf er in der Zeit, als die griechische Herrschaft in Ägypten errichtet wurde, ein zeitgemäßes Werk, in dem religiös-rationalistische Theorien sich mit pragmatischen Geschichtskonstruktionen

¹ Diodor. II 38 f.; Arrian, Ind. 7; siehe PW. s. v.

² Aufgezählt von Otto, Priester II S. 217 f.

³ FHG. II S. 331 f.; Artikel von Geffcken in PW. mit Literaturverweisen.

⁴ FGGrHist. III 264, 25; hauptsächlich bekannt durch die Auszüge im II. Buch des Diodor; Schwartz in PW. V S. 670 ff.; Artikel von Jacoby in PW.; FHG. II S. 384 ff.

verbanden. Der Einfluß der Philosophie zeigt sich in der Anerkennung der Himmelskörper und Elemente, aus denen die Welt zusammengesetzt ist, als Götter; Zeus ist ihm das Pneuma, Hephaistos das Feuer, Demeter die Erde, Okeanos das Wasser, Athena die Luft. Durch die geläufige Identifizierung der griechischen Götter mit den ägyptischen wurden gelegentlich auch jene zu vergötterten Menschen gemacht. Ob aktuell politische Tendenzen und Beziehungen auf die Segnungen der Monarchie mitspielten, ist in dieser frühen Zeit nicht gewiß, sicher dagegen die Tendenz, Ägypten als Musterbeispiel hinzustellen.

Diese Voraussetzungen lagen vor, als Euemeros seine „heilige Schrift“¹ verfaßte, welche er in die damals beliebte Form eines Reiseromans und *utopischen Staatsromans* kleidete,² der in der Erfindung einer goldenen Stele gipfelt, auf welcher die Herrscher der Vorzeit ihre Taten aufgezeichnet hätten, wie orientalische Könige es taten. Den Schauplatz verlegte er nicht wie Megasthenes nach dem Wunderland Indien noch wie Hekataios nach dem Fabelland der Hyperboreer, sondern auf drei Inseln im Indischen Ozean, wohin der Versuch Alexanders, Arabien zu umschiffen, die Aufmerksamkeit gelenkt hatte. Die wichtigste der Inseln hieß Panchaia, die als sehr fruchtbar, üppig und reich geschildert wird. Märchenhaftes ist aber ferngehalten, wie denn Euemeros auch in der Schilderung des Lebens und der Staatseinrichtungen sich auf das Mögliche beschränkte; er wollte Glauben finden und hat ihn bei Leichtgläubigen wie Diodor, der seine Beschreibung für bare Münze nimmt, gefunden, während Scharfsichtigere ihn als einen „Münchhausen“³ bezeichneten. Die Insel wurde angeblich von Eingeborenen und eingewanderten Kretern, Okeaniten, Indern und Skythen bewohnt. Das Volk war in Kasten eingeteilt und lebte in kollektivistischer Wirtschaftsordnung, beides war aber nicht streng durchgeführt. Die Leitung lag in Händen der aus Kreta eingewanderten Priester. Neben dem Bette des Zeus in dem prachtvollen Tempel des Zeus Triphylios, der von ihm während seiner Regierungszeit gegründet war, stand jene goldene Stele mit ihrer Inschrift. Der erste König war Uranos, ein ansehnlicher und wohlthätiger Mann, der sich auf die Bewegungen der Gestirne verstand und Uranos genannt wurde, weil er zuerst die himmlischen Götter mit Opfern verehrte – die Göttlichkeit der Himmelskörper wird also von Euemeros wie von Hekataios anerkannt. Sein Enkel Zeus richtete ihm auf Panchaia einen Kult ein. Von seiner Gemahlin Hestia hatte Uranos die Söhne Titan und Kronos, die Töchter Rhea und Demeter. Sein Nachfolger wurde Kronos, der mit Rhea Zeus, Hera und Poseidon zeugte, ihm folgte Zeus, der mit Hera die Kureten, mit Demeter Persephone, mit Themis Athena zeugte. Die Kämpfe der Götter und der Mythos, daß Kronos seine Kinder verschlang, werden als Palast-

¹ FGrHist. I 63, hauptsächlich aus Diod., VI 1, und den Fragmenten der lateinischen Übersetzung des Ennius bekannt. Ausführlicher Artikel in PW. von Jacoby.

² Von jener Seite angefaßt durch Rohde, Griech. Roman S. 194 ff., die Vorstufen S. 220 ff., von dieser durch R. Pöhlmann,

Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt³, 1925, II S. 293 ff., etwas übertrieben.

³ Βεργαζιος, d. h. der Schwindler Antiphanes von Berge, nennt ihn Eratosthenes bei Strabon II p. 104 und I p. 47; vgl. p. 102 und VII p. 299.

intrigen und dynastische Streitigkeiten geschildert. Zeus zog fünfmal durch die Länder, verteilte Reiche an Verwandte und Freunde, richtete Sitten, Gesetze und Ackerbau ein, verbot die Anthropophagie und wirkte viel Gutes. Er kam auch nach Babylon, wo er Freundschaft mit Bel schloß – wieder eine Anspielung auf die Astrologie. Wohin er kam, befahl er sich Tempel zu errichten, die nach seinen Gastfreunden zubenannt wurden, z. B. des Zeus Atabyrios, Labryandios, Kasios (in Syrien) u. a. Er lebte meistens auf dem Berge Olympos und zog am Ende seines Lebens nach Kreta, wo sein Grab sich bei Knossos befindet.

Euemerios hatte die Elemente seiner Darstellung von allen Seiten zusammengesucht, die Astrologie erkennt er an, flicht Kulturgeschichte nach dem üblichen Schema ein, läßt seinen Zeus wie Alexander den Großen die Welt durchziehen und Satrapen einsetzen, ihn als εὐερέης oder einen hellenistischen εὐεργέτης walten und vergöttlicht werden. Mehr als alles andere treten Beziehungen zu Ägypten hervor, während Versuche, indische Vorbilder zu finden, gescheitert sind; auf Ägypten weisen Kleidung, Stellung und Beschäftigungen der Priester und die Schilderung des großen Tempels samt seiner Umgebung. Die Übereinstimmungen mit den Theologumena des Hekataios sind zahlreich und auffällig.¹

Euemerios' entscheidende Tat war, daß er die ägyptische Anschauung, die Götter seien Menschen gewesen, nicht wie Hekataios auf die mit den griechischen identifizierten ägyptischen Götter beschränkte, sondern auf die eigenen Götter der Griechen übertrug. Er fand bereiteten Boden vor, denn es gab Anklänge in der griechischen Mythologie (oben S. 270 f.), und bei den Griechen war es jetzt üblich, Gewalthaber zu vergöttlichen. Wenn in der damaligen Zeit Menschen zu Göttern wurden, warum sollte es nicht ebenso in der Vorzeit gewesen sein?² Daß die Priester auf Panchaia Kreter sind und Zeus schließlich nach Kreta zieht und dort stirbt, ist nicht zufällig; denn die eigentümlichen kretischen Mythen von der Kindheit des Zeus, den Gesetzen, die er Minos mitteilte, und vor allem von seinem Grab (Bd. I S. 298 mit A. 8) kamen dem Zweck des Euemerios aufs beste entgegen. Das trug den Kretern die entrüstete Bemerkung des Kallimachos ein (I v. 8), Κρήτες ἀεὶ ψευσταί. Der Erfolg des Werkes war durchschlagend. Die Darstellung des Euemerios leuchtete den für Urgeschichte und Philosophie interessierten Zeitgenossen der frühhellenistischen Zeit durchaus ein.

Euemerios rangierte im Altertum als erster unter den Atheisten. Er hat den Ruf verdient. Es hilft nichts, ihn mit einem Verweis auf den Herrscherkult zu entschuldigen; dann verfällt er demselben Urteil wie dieser (S. 171 f.). Sein Geist war frivol, wovon ein paar der spärlichen Notizen zeugen, die aus Teilen seiner Darstellung gerettet sind, die nicht gerade von Zeus handeln,

¹ Konkordanz bei Jacoby in PW. VI S. 969.

² Jacoby a. a. O. S. 964 f. hält die Selbstvergötterung für den wesentlichen Zug bei Euemerios und lehnt einen Einfluß des hellenistischen Herrscherkults ab, muß aber erkennen, daß die Quellen oft auch von Vergötterung durch die Untertanen sprechen. Dabei vergißt er, daß der Herr-

scherkult meist früher anfang, als die Epigonoι ihn in ihre Politik aufnehmen; die Griechenstädte drängten ihn dem jeweiligen Gewalthaber auf, und es gibt einen wichtigen Präzedenzfall, die göttliche Verehrung, die Alexander von den griechischen Städten verlangte; oben S. 139 f. Der Anschluß an Kritias ist gar nicht so nahe liegend.

welcher die Exzerptoren besonders interessierte. Kadmos war ein Koch des Königs von Sidon, der mit der Flötenbläserin Harmonia entlief, Aphrodite die Erfinderin der Bordellwirtschaft.¹ Das ist eine unverzeihliche Verdrehung, wenn Euemeros sich auch auf die orientalische Tempelprostitution berufen mochte. Seine Lehre, daß die Götter Menschen gewesen seien, die durch Gewalt und Schlaueit göttliche Verehrung erlangt und sich selbst eingesetzt hätten, war gefährlicher als die philosophischen Deutungen, die für das breite Publikum zu hoch gegriffen waren. Sie war leichtverständlich, rational oder – mit Polybios zu sprechen – pragmatisch; sie knüpfte an Tendenzen in der Mythologie und im Zeitgeist an, nämlich die aufkommende Verehrung der Gewalthaber und den pragmatischen Geschichtsrationalismus, sie entsprach dem Zeitgeschmack, der sich für Welteroberungen und das Exotische begeisterte. Euemeros hat ganze Arbeit geleistet; Nachfolger wie Dionysios Skythobrachion im 2. Jahrhundert v. Chr. konnten nur noch Teile der Mythologie behandeln und das Romanhafte ins Phantastische steigern. Das gebildete Publikum war für eine so zeitgemäße Lehre empfänglich, deren wahre Bedeutung sich später im Religionskampf zeigte, als sie den Feinden des Heidentums bequeme Waffen in die Hände gab.

Um nun auch die anderen Erklärungsarten heranzuziehen, so stimmt der Euhemerismus mit einer von diesen überein: die Gestirne seien wirkliche Götter. Die anderen Götter wurden durch jene zu physikalischen Potenzen, Elementen, nützlichen Dingen, Gemütszuständen, Leidenschaften, Personifikationen, Dichtererfindungen umgedeutet und verflüchtigt; ihre Persönlichkeit ward ihnen genommen oder sie wurden zu sterblichen Erfindern und Herrschern gemacht, die göttliche Verehrung verlangt und erhalten hatten. Eins springt sogleich in die Augen: diese Lehren mußten den Glauben an die Gestirngötter und ihre Macht fördern, blieben sie doch allein von den Umdeutungen unberührt. Der Glaube an die alten Götter aber wurde untergraben, denn die Religion braucht Götter, an die der Mensch in seinen Sorgen und Nöten sich wenden kann, denen er vertraut und die er fürchtet. Die Götterverehrung des gemeinen Mannes wurde freilich wohl noch wenig von diesen Spekulationen berührt; er brauchte Götter, und wenn die alten fielen, suchte er neue auf.

Die Lehre der Philosophie konnte aber, wenn man Glauben hatte, auch so gewendet werden, daß ein Gott als Urheber der Welt und der Gestirne, der Sitten und Gesetze, der menschlichen Kultur überhaupt betrachtet wurde. Es ist nicht zufällig, daß gerade eine ägyptische Göttin, Isis, diesen Anspruch in hellenistischer Zeit schon erhob.²

Eins fehlt in dieser Übersicht, die Daimones, die Xenokrates u. a. zwischen die Götter und die Menschen einschoben; man sprach von ihnen im allgemeinen wie Homer von seinen Daimones. Sie waren geeignet, die Lücke auszufüllen, welche die Wegdeutung der Götter gerissen hatte. Ihre Zeit sollte kommen. Die hellenistische Epoche legte die Samen, aus denen im Kampf der Religionen die Saat kräftig aufsprießen und üppig fortwuchern sollte.

¹ FGrHist. 63, 1 bzw. 25.

² Die Isisaretalogie aus Kyme, unten S. 601.

9. Die religiöse Moral

Die Moral, die die philosophischen Schulen lehrten, war losgelöst von der Religion, oder, richtiger gesagt, sie hatte von Anfang an kein Verhältnis zur Religion. Sie drang in breite Kreise durch die Propaganda der Bettelphilosophen und Wanderredner, unter denen Diogenes der Hund der Heros war; er wurde zum Sammelpunkt der umlaufenden Anekdoten und Witzworte. Man predigte Selbstgenügsamkeit, die Nichtigkeit des menschlichen Strebens, die Unvernünftigkeit des menschlichen Wünschens und Handelns, und um dies zu Gemüt zu führen, nahm man Beispiele auch von den religiösen Betätigungen (siehe oben S. 182); die Religion an sich war diesen Leuten kein Problem. Ihre Verkündigung fand ihre Fortsetzung in der vielgenannten Diatribe,¹ einem volkstümlichen, prickelnden, witzigen Vortrag, dessen erster Vertreter Bion der Borysthenite war. Die Diatribe, der eine lange dauernde Entwicklung beschieden war, mündet schließlich in die Reden des Dion Chrysostomos, der Sophisten der zweiten Sophistik und schließlich in die christliche Predigt aus; andererseits zeigt sie Verwandtschaft mit der menippeischen Satire und ihren Fortsetzern (oben S. 182). Diese Erscheinung hatte direkte Bedeutung nur für die Kritik der Religion, ihr indirekter Einfluß aber war sehr weitreichend, indem sie dem Volk einen Geschmack für moralisierende und aufklärerische Reden einpflanzte, der zur Empfänglichkeit für neue religiöse Ideen beitragen konnte.

Selbstverständlich merkten und wußten die Philosophen, daß die Moral des Volkes von der Religion, von den Geboten der Götter und der Furcht vor ihrer Strafe abhängig war. Was sie aber von diesem Grund der Moral dachten, wird grell beleuchtet durch die Ansicht, die Religion sei ein Mittel, das unwissende Volk zu gängeln (oben S. 180 f.); aufgeklärte Geister wußten um ihre Hohlheit, hielten sie aber um des Staatsnutzens willen aufrecht. Jene Philosophen waren die Opfer eines moralischen Optimismus, der an denjenigen Rousseaus erinnern kann, wenn man für angeborene Natur philosophische Aufklärung setzt. Sie gaben sich einer Täuschung hin. Im großen und ganzen hat die Philosophie die hellenistischen Menschen nicht besser gemacht als die Religion ihre weniger aufgeklärten Vorfahren. In ihrem Vernunfthochmut sahen die Philosophen nicht ein, daß eine nur im Inneren des Menschen verankerte Moral in demselben Maße einen brüchigen Ankergrund hat, wie die menschliche Natur brüchig ist.²

Die Philosophie hat aber den großen und bleibenden Verdienst, die Moral vertieft zu haben. Auf das religiöse Gebiet übertragen bedeutet diese

¹ A. D. Nock, *Sallustius concerning the Gods and the Universe*, 1926, S. xxvii mit reichen Literaturverweisen. R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die Diatribe*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 13, 1910, behandelt ausführlich den Stil der Diatribe. Wendland, *Hell.-röm. Kultur* S. 75 ff. Die schwungvollen Sätze, die der junge Wilamowitz, Antigonos von Karystos (*Philologische Untersuchun-*

gen IV, 1881, S. 292 ff.), von Teles ausgehend, geschrieben hat, sind, obgleich mit einigen Abstrichen, sehr beachtenswert.

² Den nicht befestigten Charakter der griechischen Moralegebote, die in den umfangreichen Sammlungen der sogenannten delphischen Sprüche zusammengestellt und erweitert wurden, beleuchtet gut die lehrreiche Einleitung von Diels zu der Inschrift des 3. Jahrhunderts v. Chr. aus dem Gymnasium zu Miletopolis, SIG.³ 1268.

Vertiefung den Fortschritt von Werkheiligkeit zu einem frommen Sinn; gerade die Werkheiligkeit, die Reinigung mit Weihwasser, die Einweihung in die Mysterien, war eine Zielscheibe für die abfälligen Bemerkungen der Wanderphilosophen (o. S. 182 A. 7). Daß die Vertiefung sich auf die Ritualvorschriften auswirkte, so daß diese nicht nur Reinheit der Hände, sondern auch des Sinnes verlangten, haben wir schon (S. 71 f.) gesehen. Im griechischen Kult ist man weiter nicht gekommen, wenigstens nach dem zu urteilen, was die Zeugnisse aussagen.

Moralische Forderungen, welche die ganze Lebensführung betreffen, finden sich in einem Kult, in dem man wegen seiner bekanntesten Züge etwas überrascht ist, solche zu finden, nämlich dem der Großen Mutter. Oben (S. 119) wurde eine merkwürdige Inschrift aus Phaistos kurz erwähnt. Sie hat keine mystischen Beziehungen, wie Dieterich und Kern meinten, sondern ist mit de Sanctis folgendermaßen zu verstehen: „Die Mutter zeigt unter allen Menschen ein großes Wunder denjenigen, die sie fromm findet, und sie haben ihr Geschlecht unter sich (d. h. Nachkommen-schaft); denjenigen, welche sich gegen das Geschlecht der Götter versündigen, setzt sie sich entgegen. Alle sollen fromm und mit frommen Worten heilig in den gotterfüllten Tempel der Großen Mutter eintreten. Dort sollen sie die gotterfüllten Werke der Unsterblichen, dieses Tempels würdig, lernen.“¹

Noch merkwürdiger ist das Gesetz eines privaten Kultes aus Philadelphia in Lydien, das der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts zugeschrieben wird.² Der Mann, der das Gesetz hat aufzeichnen lassen, Dionysios, besaß ein Kulthaus (οἶκος), das wohl ursprünglich der Agdistis gehörte; denn es heißt (Z. 50 ff.), daß die Gebote bei Agdistis, der hochheiligen Wächterin und Herrin des Hauses, aufgestellt wurden, welche bei freien Männern und Frauen und Sklaven gute Gedanken bewirkt, so daß sie die Satzungen befolgen. Die Gebote waren dem Dionysios in einem Traum von Zeus selbst (Z. 12) mitgeteilt worden. Im Hause befanden sich Altäre des Zeus Eumenes, der Hestia und der anderen Rettenden Götter (θεοὶ σωτηρίας), der (Eudai)monia, des Plutos, der Arete, (der Hygieia, nach Weinreichs Ergänzung), der Agathe Tyche, des Agathos Daimon, der (Mne)me, der Chariten und der Nike; das ist ein Kreis von Göttern und Personifikationen, welche das Haus und das Leben der Menschen schützen. Diejenigen, die das Haus besuchen, sollen bei den Göttern schwören, ohne Hinterlist gegen jemanden nicht Gift darzureichen, nicht Zaubersprüche zu gebrauchen, nicht Zauberkraut, nicht Mittel zur Vernichtung der Leibesfrucht oder Ver-

¹ Inscr. cret., I: XXIII, 3, wo die Literatur zu finden ist, = SGDI. 5112 = Orph. fragm., 32 b IV; über die Fundumstände Nilsson, *The Minoan-Myce-naean Religion*, 1927, S. 397; 1950, S. 464; öfters besprochen. Die mystischen Ausdeutungen bei A. Dieterich, *Mutter Erde* S. 112 ff., und O. Kern, *Hermes* LI, 1916, S. 557 ff., sind mit Recht zurückgewiesen von G. de Sanctis, *Rivista di filologia* LX, 1932, S. 222 f. Die Worte, οἱ γονεῖν ὑπέχον-

ται, deutet E. Maass, *Orpheus*, 1895, S. 209 ff., als „die ihre Kinder durchhalten“, d. h. nicht aussetzen.

² Herausgegeben von J. Keil und A. v. Premmerstein, 3. Reise in Lydien, *Denkschriften Akad. Wien*, LVII: 1, 1914, S. 18 ff. = SIG.³ 985. O. Weinreich, *Stiftungen und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien*, *Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg*, 1919: 16, mit sehr reichem Kommentar.

hinderung der Konzeption zu geben, nicht (Raub oder) Mord zu begehen. Ein Mann darf nicht Umgang mit einer anderen freien Frau als seiner eigenen oder mit einer verheirateten Sklavin pflegen oder einen Knaben oder eine Jungfrau verführen; eine Frau soll keusch sein und nur mit ihrem Mann verkehren, widrigenfalls werden sie von dem Hause ausgeschlossen. Die Gläubigen sollen nicht zu solchen Handlungen raten oder dabei mitwissend sein, sondern es anzeigen und abwehren. Die Götter, die dort wohnen, dulden Übertretungen nicht, sondern strafen sie; den Gehorsamen geben sie alles Gute. Um die Gebote einzuschärfen, wird zuletzt (Z. 55 ff.) vorgeschrieben, daß die Gläubigen bei den monatlichen und jährlichen Opfern den Inschriftstein berühren sollen.

Diese Gebote sind nichts anderes als gute griechische Moral. Die Päderastie wurde nicht überall verziehen; Epikur und, was besonders zu beachten ist, die Kyniker wandten sich gegen sie. Wenn man auf die übliche Kinder- aussetzung als Gegenargument hinweist, soll man sich dagegen sowohl des hippokratischen Eides erinnern, der auch sonst bemerkenswerte Ähnlichkeiten bietet,¹ wie der gleichen Haltung der späteren Stoiker.² Zu beachten ist ferner, daß der Umgang mit einem unverheirateten Weibe, das ihre Keuschheit verloren hat, nicht verboten wird. Es ist nicht nötig, nach pythagoreischem Einfluß zu fahnden, und daß dieselben Gebote verschärft bei den Christen, z. B. in der Apostellehre, um von den Juden zu schweigen, wiederkehren, zeigt nur, wie sie sich im Volksbewußtsein durchgesetzt hatten. Das merkwürdigste ist, daß eine solche strengere Moral hier zuerst in der griechischen Welt als Wille der Götter verkündet wird; darin darf man sicher den Einfluß der lydisch-phrygischen Mentalität erkennen, die sich später in den Beicht- und Sühneinschriften (unten S. 553) zeigt. Daß die Moral aber griechisch ist, bekundet die Inschrift selbst, indem sie sie als eine Offenbarung des Zeus hinstellt, dem sie griechische Götter, die ein glückliches und tugendhaftes Leben gewähren, hinzufügt.

10. Rückblick und Ausblick³

Die hellenistische Zeit war eine Übergangszeit. Das hat die Schätzung ihrer schöpferischen Kräfte geschädigt, indem sie entweder als Auflösung und Verfall der klassischen oder als ein Vorspiel der spätantiken Kultur

¹ Hippokrates ed. Littré, IV S. 630, οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰδητεῖς θανάσιμον οὐδὲ ὑπηγήσεται ζυμβουλὴν τοι- ᾗδε, ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον δώσω. ἀγῶς δὲ καὶ δόσις διατηρήσω βίον τὸν ἐμὸν καὶ τέχνην τὴν ἐμήν. Vgl. auch die nach einer Fehlgeburt besonders langen Unreinheitsfristen (oben S. 123). Siehe auch F. J. Dölger, Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Frucht- abtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike, Antike und Christentum IV, 1934, S. 1 ff.

² Weinreich a. a. O. S. 57 weist auf

beides hin; ebd. weitere Literatur.

³ Mein Aufsatz, Problems of the History of Greek Religion in the Hellenistic and Roman Age, HThR. XXXVI, 1943, S. 251 ff., ist eine Veröffentlichung dieses Abschnittes. Hier sind einige Zeilen über den höchsten Gott in der Schrift περὶ κόσμου hinzugefügt, und in einem Punkt eine wesentliche Änderung vorgenommen, da fortgesetzte Arbeit mich gelehrt hat, daß meine Vermutung, daß die Mysterien von der Hermetik beeinflußt wurde, vor- schnell war; vgl. a. a. O. S. 270 f. mit S. 290 ff. unten.

hingestellt wurde. Sie hat, wie die veränderte und erweiterte Weltlage das Leben, tatsächlich die griechische Kultur, Wissenschaft und Religion auf eine neue Grundlage gestellt durch Schöpfung von neuen Ideen und unter Heranziehen fremden Gutes. Damit hat sie das Fundament geschaffen, auf dem die Spätantike ihren Bau errichtete. Auf religiösem Gebiete vor allem hat man ihre Bedeutung niedrig eingeschätzt. Das ist sehr unberechtigt, wenn auch das Ergebnis in religiöser Beziehung hauptsächlich negativ zu sein scheint. In allen Zeiten gibt es religiösen Glauben und Unglauben oder Gleichgültigkeit, religiöse und nichtreligiöse Menschen, Menschen, die ihre Befriedigung in der Religion oder im menschlichen Leben suchen, aber die einen oder die anderen treten in den Vordergrund und drücken der Zeit ihr Gepräge auf. Die hellenistische Zeit war in ihrem Anfang nicht religiös, sondern wissenschaftlich und technisch eingestellt, worin sie dem ausgehenden 19. Jahrhundert ähnlich ist. An die Stelle der Religion trat für sie der Glaube an das Schicksal in der Form des Zufalls oder der Kausalität und die wissenschaftliche Erklärung des Entstehens und Verlaufes der Welt. Der sogenannte höchste Gott der Philosophie war, auch wenn er Gott und Zeus genannt wurde, ein wissenschaftliches Prinzip, kein wirklicher Gott. Daraus erklärt sich der Erfolg der Astrologie, die jedoch, als die Zeit sich wieder zur Religion wandte, die Fähigkeit besaß, diese Wendung mitzumachen. Die Bedeutung der hellenistischen Zeit in religiöser Hinsicht liegt darin, daß sie auf die alten Ideen und Formen, welche die politische, soziale und geistige Entwicklung unzeitgemäß gemacht hatte, zersetzend und auflösend wirkte, zugleich aber Ideen und Formen schuf, aus denen die Religion wieder aufgebaut werden konnte, als das Vertrauen in Wissenschaft, Technik und Philosophie, in die eigene Kraft des Menschen wieder dem religiösen Bedürfnis wich. Um das zu veranschaulichen, möge ein zusammenfassender Rückblick unter Hinzufügung von einigem, was in der Darstellung bisher noch nicht Platz finden konnte, und ein Ausblick auf die Entwicklung, die von dem in hellenistischer Zeit gelegten Grund aus erfolgte, dienen.

a) Die Religion in soziologischer und philosophischer Hinsicht. Gegen die bisherigen Richtungen der Erforschung der Religion des Hellenismus und der Römerzeit darf eine Bemerkung vorgebracht werden. Sie sprechen viel von Ideen und Lehren, Riten und Zauber, kümmern sich aber wenig um die soziale Schichtung der Bevölkerung. Wenn sie diese wichtige Voraussetzung aber wirklich einmal berühren, so wird das Problem nicht in seiner ganzen Weite und Tiefe erfaßt; Kaerst z. B. spricht hauptsächlich nur von dem Einfluß der machtvollen Persönlichkeiten der hellenistischen Zeit.¹ Das Geschick der Religion beruht jedoch letzten Endes auf der breiten Masse der Bevölkerung, die in ihr die über das Materielle hinausgehenden Bedürfnisse zu befriedigen sucht und sich auf die Dauer doch zur Geltung bringt, auch wenn Gebildete und Herrschende sich dagegen stemmen. Dieser Hintergrund ist dunkel und daher schwierig zu erfassen; ihn

¹ J. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters, II: 1, 1909, S. 202 ff.

zu übersehen oder beiseite zu schieben hieße aber sich das Verständnis der religiösen Bewegungen, des Religionskampfes und seines schließlichen Ausgangs zu verbauen.

Es wird immer sehr richtig gesagt, daß der Verfall des altgriechischen Staates, der Polis, den Verfall der Religion nach sich gezogen habe. Die Polis hatte sich der Götter bemächtigt und sie zu Beschützern und zum Ausdruck ihrer Existenz und ihres Sonderlebens gemacht; nur in dieser Form konnte ihr Patriotismus einen angemessenen Ausdruck finden. Als die Stadtstaaten sich unter stärkere Mächte beugen mußten, wurden auch Macht und Anziehungskraft ihrer Götter geschwächt; darüber darf ihr Fortleben aus alter Gewohnheit, lokalpatriotischen und antiquarischen Bestrebungen nicht täuschen. Noch richtiger wäre es zu sagen, daß die Religion des Stadtstaates sich einer Religion hätte unterordnen und weichen müssen, welche der Erweiterung der Welt und des Gesichtskreises der Menschen entsprach. Denn die Verknöcherung der Polisreligion ist nur die negative Seite der religionsgeschichtlichen Entwicklung, die durch die Welteroberung Alexanders des Großen eingeleitet wurde, die positive ist, daß die Welt Herrschaft, d. h. die Herrschaft der Griechen über große Reiche und ihre Betätigung in aller Herren Ländern, eine den neuen Zeitumständen entsprechende Gesamtreligion verlangte, denn das religiöse Bedürfnis bestand, wenn auch zeitweilig zurückgedrängt, fort und wollte in zeitgemäßen Formen befriedigt werden.

Auf diesem Boden entstand der Kosmopolitismus, der von den Philosophen gepredigt wurde, welche lehrten, daß der Mensch Weltbürger sei und daß seine Bedeutung nicht auf Rasse, Geburt oder Stand beruhe. Wichtiger aber als die Erörterungen der Philosophen und für die Verbreitung des Kosmopolitismus grundlegend ist Auswanderung und Umsiedelung der Griechen gewesen. Wenn der Mensch früher zu seinen Göttern geboren wurde, die ihm durch Geschlecht und Stadt bestimmt waren, so wurde er jetzt von diesen losgerissen. In der Ferne verblichen sie und schienen ihm weniger kräftig, weniger lebensnah. Zwar lernte er neue Götter kennen, denen er nach griechischer Sitte huldigte, aber auch diese waren lokale Götter einer Stadt oder eines Landes. Instinktiv brauchte er einen Gott, der über alle und alles waltete, einen Gott der Oikumene.

Diesen Gott suchte man auf zwei verschiedenen Wegen, von der Gesamtheit oder vom Individuum ausgehend. Den Vorfahren war der Stadtstaat, die Polis die Gesamtheit gewesen. Seine Grenzen waren nun gesprengt und die Gesamtheit auf die ganze Oikumene erweitert worden. Es gab aber keine Götter der Oikumene. So versuchte man wenigstens die Götter der verschiedenen Völker gleichzustellen, ein Vorgang, der althergebracht war und in der unbewußten Meinung wurzelte, daß der Name eines Gottes wie jedes andere Wort der Sprache übersetzt werden könne. Diese Theokrasie ist ein allbekannter Zug und tritt in verschiedenen Formen auf. Zu einem befriedigenden Ergebnis konnte sie nicht führen. Es gab in ihr eine Spannung zwischen Elementen verschiedener Herkunft, von denen je nach den Umständen die einen oder die anderen überwogen, bei den Gebildeten die griechischen. Im Kulte des Volkes aber, das sich mit der Zeit wegen der

fremden Umgebung und durch Mischehen den Orientalen, unter denen die Griechen lebten, immer mehr anziehlich, gewannen schließlich die ungrischen Elemente die Oberhand, wie man in Ägypten und Dura-Europos sieht; der Zeus, den die Seleukiden verehrten, war für ihre Untertanen der lokale Baal.

Eine zweite Möglichkeit, die gewissermaßen das Endergebnis einer durchgeführten Theokratie genannt werden könnte, war, einen Gott zur Allgöttheit zu erheben. Für Sarapis hat man es getan, für Isis in volltönenden Worten gepredigt;¹ sogar den alten struppigen Hirtengott Pan befähigte sein Name zu dieser Ehre.² Die Toleranz des Heidentums, die die verschiedenen Götter nebeneinander bestehen ließ, versperrte aber diesen Weg; das Ergebnis war höchstens der blasse Deismus des ausgehenden Altertums. Auf anderem Wege war die Philosophie, besonders die Stoa, zu einem ähnlichen Ziele gelangt. Ihre Lehre war aber ein Pantheismus, auch wenn der Gott mit dem Namen des Zeus genannt und – wie von Kleantes – mit Wärme gefeiert wurde; er war viel zu wenig konkret für die große Masse und ohne Bedeutung für sie.

Das Weltreich Alexanders des Großen zerbrach bald und damit der politische Hintergrund einer Weltreligion. Das Problem war damals noch kaum gestellt worden, das Streben nach einer die Welt umfassenden Religion war jedoch bereits zu tief verankert, theoretisch in der Philosophie, praktisch in der Völkermischung und dem Kosmopolitismus, um zurückgedrängt werden zu können. Im Gegenteil, es erstarkte immer mehr. Aus dem großen Reiche entstanden Teilherrschaften, die hellenistischen Königreiche. Die Ordnung der Götterwelt ist von der staatlichen Welt abhängig. Der griechische Götterstaat war einmal in der Vorzeit nach dem Vorbild des mykenischen Großkönigtums geschaffen. Der Freistaat hatte den Götterkönig nicht abgesetzt, wohl aber seine Vorherrschaft untergraben, im Kult standen die Götter selbständig neben ihm. Die politische Ordnung wurde nun aufs neue durch das Aufkommen des hellenistischen Königtums verändert. Gleichwie der Stadtstaat es einmal getan hatte, konnten und mußten auch die neuen, größeren Staaten die Religion zur Sicherung ihres Bestandes benutzen. Die griechischen und andererseits die einheimischen Götter gehörten eigentlich nur dem einen oder dem anderen Teile der Bevölkerung des Reiches an; man brauchte aber etwas für alle Gemeinsames, und dies fand man im Kult des Königs, der über beide Gruppen herrschte. Er ist oben (S. 146 ff.) behandelt worden, hier sollte nur das staatliche Bedürfnis, dem er entgegenkam, bemerkt werden. Dies erklärt seine Berechtigung und daraus hat man ihn denn auch rechtfertigen wollen. Er litt jedoch an demselben Mangel wie die Polisreligion, der Dienstbarkeit für einen politischen Zweck. Daß der Euhemerismus die Götter entwertete, ist sicher; seine Götter waren von Anfang an Menschen; den Unterschied zwischen einem Menschen und einem wirklichen Gott kannte und fühlte man aber noch instinktiv und unbewußt (oben S. 173).

So geriet man in eine Sackgasse hinein. Die alte Religion hatte keinen Weltgott, nur gleichsam Ressortchefs, die über verschiedene Gebiete der

¹ Die Aretalogie aus Kyme unten S. 601, ² Der Hymnus aus Epidauros S. 58 A. 8. vgl. S. 124 mit A. 5.

Natur und des Menschenlebens walteten; die Kosmologie war mythisch, die Welt bestand von Anfang an und hatte sich ohne Zutun der Kultgötter entwickelt. Die Naturphilosophie aber entstand aus der Kosmologie und wirtschaftete lange mit mythischen Namen. So hatte die alte Religion keinen Schöpfer noch Lenker der Welt. Zeus war König der Götter, bevor er Weltregent wurde, zu welcher Würde er als Monarch der Götter gelangte. Viele Götter walteten über ihre besonderen Gebiete der Natur, d. h. man erkannte göttliche Kräfte in der Natur, ein Gefühl, das immer und bei allen Völkern gegenwärtig ist. Weil Naturgötter, hatten diese Götter keine innerliche Beziehung zur Moral, und die Mythologie hatte ihnen viel Schlimmes angehängt. Das ist die Stelle, wo die Kritik früh einsetzte, jene Naturbedeutung war der Punkt, von dem die Erklärung der Entstehung des Götterglaubens ausging. Diese Deutungen, sei es die physikalische oder die oftmals damit verbundene allegorische, verflüchtigten die Götter, nahmen ihnen ihre Persönlichkeit, Konkretheit und Menschennähe, während die euhemeristische ihnen gar die Göttlichkeit nahm, indem sie sie zu sterblichen Menschen machte. Sie griffen die höheren Götter an, wogegen die kleinen bei der einfältigen Landbevölkerung, die von den modischen Strömungen unberührt blieb, fortlebten. Das Ergebnis war, daß von der alten Religion der Oberbau abgetragen wurde, in dem höhere religiöse Bedürfnisse ihre Befriedigung finden konnten.

Denn es ist durchaus anzunehmen, daß ein Nachhall dieser philosophischen Diskussion zu den Massen hinabdrang. Ihre Spuren finden sich in der neuen Komödie; man denke auch an die Kyniker und die Diatribe. Das Publikum muß für die Ausführungen der Philosophen über die Götter empfänglich gewesen sein. Die Volksredner wußten freilich auch andere Saiten anzuschlagen und einfache Sätze von der Größe oder dem Walten des Gottes oder aus der Moral einzuschärfen.

Die physikalische Deutung der Götter wurde von der Stoa aufgenommen, in ihr System eingebaut und in dem Maße, als sie sich der Religion zuwendete, benutzt, um eine Weiterklärung aufzubauen, in der auch die Götter und die Religionsübung Platz fanden. Schon früher, bei Platon, hatte sich die Naturauffassung geändert, so daß man die Hand Gottes nicht in den gewöhnlichen irdischen Naturerscheinungen oder in unerwarteten Katastrophen sah, sondern in dem erhabenen und regelmäßigen Reigen der Gestirne, die zu sichtbaren Göttern wurden. Der Stoa war die Astrologie nicht fremd, sie ging aber einen etwas anderen Weg, der durch ihren Pantheismus vorgezeichnet war. Die Weltvernunft verdichtete sich bei religiös fühlenden Stoikern wie Kleanthes unter dem Namen des Zeus zu einem wenigstens halb persönlichen Gott. Dies zeigt den Entwicklungsgang, welcher der griechischen Naturreligion gemäß war. Auf polytheistischem Boden ist die Krönung, die eine allumfassende Gottheit, aufgesetzt nicht aus religiöser Begeisterung, sondern aus geistiger Nötigung von Denkern, welche es unternahmen, die Welt in vernunftgemäßer Weise zu erklären.¹ Der Gott der Stoa litt an einem entscheidenden Mangel, dem Mangel an Persönlichkeit und Menschennähe.

¹ E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultus*, 1904, S. 4.

Die Stoa baute auf der Basis einer schon veralteten Physik. Auf der fortgeschrittensten und exaktesten der damaligen Naturwissenschaften, der Astronomie, errichtete ihr System die Astrologie, deren Zugkraft durch ihre zeitgemäße, wissenschaftliche Einkleidung erhöht wurde. Man mag aus moderner Zeit den Einfluß der Entwicklungslehre auf die Religionsauffassung vergleichen. Ein großartiges theologisches System wurde aufgebaut, an dessen Spitze der Himmelsgott stand, nicht aber der griechische, sondern der orientalische. Er war den Griechen zu abstrakt und wurde durch den Sonnengott ersetzt, nicht ohne Mitwirkung der Stoa. Populär wurde er erst, nachdem der julianische Kalender allen Leuten ein bequemes Mittel zu astrologischen Prognosen in die Hände gegeben hatte. Das gab den Ausschlag für die Astrologie und die Sonnenreligion, die sich sogar anschickte, Reichsreligion zu werden.

Ein bedeutsames Ergebnis hat die philosophische Diskussion gezeitigt, sie hat den Zug zum Monotheismus verstärkt, der sich in der Vorliebe für abstrakte Bezeichnungen des Göttlichen regte. „Wohl äußert sich in jenen abstrakten Fassungen (Tyche, Heimarmene, unpersönliche und unbestimmte Bezeichnungen, personifizierte abstrakte Begriffe) der monotheistische Trieb oder richtiger die Entwicklung zum unpersönlichen Göttlichen. Die monotheistische Richtung des Hellenismus ist schließlich doch nur das Produkt einer Auflösung und Entleerung der Religion. Ihre geschichtliche Bedeutung liegt darin, daß sie die Formen geschaffen hat, in die das Christentum Eingang finden und einen neuen religiösen Gehalt gründen konnte“.¹

Die philosophische Diskussion hat diesem Zug die bestimmte Fassung gegeben, daß es einen Gott gibt, der über allen und allem steht und dem alle anderen absolut untergeordnet sind, wenn er auch ein philosophisches Prinzip ist.² Ein solcher Gott war die *πρώτη ἀρχή* des Aristoteles, die seine Theologie zu ergründen sucht, von der die Bewegung stammt, die die Entelechie dessen ist, was der Möglichkeit nach vorhanden ist. Ein solcher war auch der mit dem Feuer identische Nus der Stoa, der alles in der Welt durchdringt und planmäßig ordnet. Dieser Gott war ein philosophischer, abstrakter Begriff. Wie stark er nach Persönlichkeit drängte, zeigt sich darin, daß er Zeus benannt wurde, und in der Wärme, mit der Kleantes diesen Zeus preist. Zeus war aber viel zu sehr mit alten Vorstellungen, Lokalkulten und Mythologie belastet, um sich zu einer solchen Stellung erheben zu können. Daß man gleichwohl von dem Streben nicht abließ, den höchsten Gott der Philosophie zu einem persönlichen zu machen, zeigt in interessanter Weise die pseudo-aristotelische Schrift von der Welt, die erst im ersten nachchristlichen Jahrhundert verfaßt ist, hier aber herangezogen

¹ Wendland, Hell.-röm. Kultur S. 105.

² Die Entwicklung der Vorstellung von dem einzigen Gott als dem Schöpfer und Lenker des Universums wird ausführlich dargelegt von Festugière, *Révélation, II, Le Dieu cosmique*. F. zeigt, daß bei Platon sowohl der absolut transzendente Gott wie in seinem Alter (Timaeus, de leg.) Gott als Schöpfer und Ordner der Welt sich findet. Von der Epinomis an

(S. 196 ff.) läßt die allgemeine Tendenz in der kosmischen Religion das Intelligible beiseite, der Himmel wird zum wirklichen Gott. Seit den letzten vorchristlichen Jahrhunderten war diese Religion Allgemeinut, in dieser Hinsicht verband sich ein religiöser Dogmatismus mit dem philosophischen Eklektizismus. Über die Schrift *περί κόσμου* S. 460 ff.

werden darf, weil sie ältere Schriften und Gedanken verarbeitet, die sie aus der Stoa, Aristoteles u. a. geholt hat.¹ Alles kommt von Gott, lehrt sie, und besteht durch ihn, nichts ist selbstgenügend. Wenn die alten Philosophen sagen, daß alles voll Götter sei, paßt diese Äußerung wohl zu der göttlichen Kraft, nicht aber zu dem Wesen Gottes. Gott ist der Erhalter und Erzeuger von allem, der nicht mit eigenen Händen und Mühen wie denjenigen eines Lebewesens wirkt, sondern durch seine unerschöpfliche Kraft (δύναμις), mit der er auch über das, was fern zu sein scheint, waltet. Er hat den höchsten und ersten Platz inne und wird deswegen der Höchste (ὑπατος) genannt, er thront im Himmel. Es ist besser und Gott am meisten geziemend anzunehmen, daß die im Himmel wohnende Kraft der Grund für die Erhaltung von allem, auch dem Entferntesten sei, besser als zu sagen, sie erstrecke sich und gehe dahin, wo das Unschöne und Unwürdige ist, und führe selbst alles auf der Erde aus. Das ist gegen die ältere Stoa gerichtet und wird durch einen Vergleich mit dem Perserkönig veranschaulicht, der selbst nicht Hand anlegte, sondern alles durch seine zahlreichen Diener bewirkte. Der Vergleich sei aber zu schwach, heißt es, denn Gott brauche nicht die Kunstfertigkeit oder die Hilfe anderer, sondern leicht und mit einer einfachen Bewegung bringe er alles zustande, gleich einem Marionettenspieler die Bewegung bis zum Entferntesten fortpflanzend. Darauf folgt die Beschreibung der Bewegungen der Himmelskörper usw. Gott ist der mächtigste und schönste, er ist unsterblich, an Tugend der größte, er kann nicht von der sterblichen Natur, sondern nur in seinen Werken geschaut werden. Der Bestand und die Harmonie der Welt beruhen auf Gott, er steht aber nicht mitten in der Welt, wo die Erde und dieser schmutzige Ort sind, sondern er weilt im Reinen, im Himmel. Gott ist uns das Gesetz, das alles im Gleichgewicht hält; von seiner unverrückbaren und harmonischen Leitung werden Himmel und Erde mit ihren verschiedenen Lebewesen geregelt.

„Die Religion, die hier zu Worte kommt, ist der entschiedenste und erhabenste Monotheismus, der auf der Einheit und Gesetzmäßigkeit alles Lebens und Geschehens begründet ist“, obgleich er „den konventionellen

¹ Περὶ κόσμου, übersetzt von Apulejus, De mundo. Auszüge, u. a. das hier einschlägige Kap. 6 bei Wilamowitz, Griechisches Lesebuch, 1902, II S. 192 ff. Grundlegend Zeller III: 1 S. 631 ff.; W. Capelle, Die Schrift von der Welt, N. Jahrb. f. klass. Alt. XV, 1905, S. 529 ff. mit ausführlichem Referat. G. Rudberg, Antik världsbild och världsbetraktelse, 1936; Bemerkungen bei E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, 1935, S. 16 ff.; J. P. Maguire, The Sources of the Pseudo-Aristotelian De mundo, Yale Classical Studies VI, 1939, S. 109 ff. Die Quellenfrage ist lebhaft und in verschiedenem Sinn erörtert worden. Der Verfasser wurde von Zeller für einen Peripatetiker gehalten, der mit dieser Lehre alles aus der stoischen vereinte, was

nicht zu sehr widersprechend war, und dessen hauptsächliches Interesse religiöser Art war. Jetzt wird oft, z. B. von Capelle, Poseidonios einseitig als Hauptquelle angesprochen. Maguire findet nichts von Poseidonios und meint sieben Quellen aufspüren zu können, die besonders stoisch und in dem hier wichtigen 6. Kapitel peripatetisch-pythagoreisch seien. M. Pohlenz, Philon von Alexandrien, Nachrichten Akad. Göttingen, 1942: 5, S. 480 ff., hat die Vermutung Bernays wieder aufgenommen, daß der Adressat Tib. Julius Alexander, der Neffe Philons, war, und hebt die Übereinstimmungen mit den Gedanken Philons hervor. Der Verfasser müsse in derselben Zeit und in der gleichen geistigen Atmosphäre wie Philon gelebt haben.

Staatskulten nicht im geringsten Abbruch tun will“. „Gleichwohl ist für die mystische Innerlichkeit des Glaubens, die gerade Poseidonios auf diese Schrift hat überströmen lassen, das Entscheidende der Monotheismus“.¹ „Wenn nun dieser Theologie zu gleicher Zeit die aristotelische Lehre von der Jenseitigkeit Gottes und die stoische Idee seiner allgegenwärtigen Wirkung in der Welt zu Grunde gelegt wurde, so ergab sich für sie von selbst eine Weltansicht, bei welcher der peripatetische Dualismus und der substantielle Pantheismus der stoischen Schule sich in einem System des dynamischen Pantheismus ausglich.“² Dieser Eklektizismus vermittelt, wie Zeller bemerkt, den Übergang von der Philosophie zu den religiösen Spekulationen der Neuplatoniker und ihrer Vorgänger.

Am wichtigsten ist uns das Streben, Gott Persönlichkeit zu verleihen. Etwas freilich fehlt diesem Gott: wie der Perserkönig ist er nicht menschen-nah, und er ist nicht Schöpfer der Welt. Den Griechen war die Materie von allem Anfang an da, auch der Demiurg Platons³ arbeitet mit einer Materie, die er vorfindet, und bringt sie aus Chaos in Ordnung, Kosmos. Er blieb vergessen, bis er bei den Neuplatonikern eigenartig auflebte.

Die Bestrebungen, eine Religion zu schaffen, die den Bedürfnissen der Zeit entsprach, sind nicht zu unterschätzen. Man empfand, daß was Not tat ein allumfassender, alles hervorbringender Gott war, der die Welt und das Weltgeschehen lenkte; dazu muß man hinzufügen, was die Philosophie weniger beherzigte: ein Gott, der die Moral schützte, das Böse strafte, dem die Menschen Liebe, Ergebenheit, Gehorsam und ein moralisches Leben schuldeten, dem sie vertrauen und an dem sie sich trösten konnten. Jener Gott war aber durch philosophische Spekulation, nicht durch Glauben gewonnen. Es mangelte ihm die Persönlichkeit, gerade dasjenige also, was den Menschen Liebe und Hoffnung einflößt. Wie sehr man sich danach sehnte, zeigt rührend Epiktet. Im besonderen waren nur die Gebildeten für diesen Gott empfänglich, das Volk aber brauchte etwas konkret Persönliches, etwas Bindendes. Doch auch dieser philosophische oder wenigstens halbphilosophische Gott drang in die Volkstiefe, zur Halbbildung, welche die Gnosis und die Hermetik, unter Heranziehung der Dämonologie auch Magie und Zaubерwesen daraus schuf.

Um das Verständnis der Wandlung tiefer zu begründen, muß der Blick auf den Unterschied zwischen den altgriechischen Städten, den Poleis, und den neuen Weltstädten der hellenistischen Zeit gelenkt werden. Die neuen Religionsformen der hellenistischen und römischen Zeit entstanden auf dem Boden der Großstädte. Diese Stadtbevölkerung war politisch und soziologisch von ganz anderer Art als diejenige der alten Griechenstädte – ich spreche nicht von der Oberschicht, die die offiziellen und alten Kulte sowie Erinnerungen pflegte, sondern von dem Gros der kleinen Leute. Am politischen Leben hatten sie keinen Teil, irgendeinen Patriotismus kannten sie nicht, sie waren entwurzelt, in die Fremde gezogen oder in der Fremde

¹ Wilamowitz a. a. O. S. 187.

² Zeller III: 1 S. 642.

³ Plat., Tim. p. 29 D f.; Platon nennt ihn hier ὁ θεός, δημιουργός, de rep. X p. 596 C.

Siehe F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937, S. 34 ff.; Wilamowitz, *Platon*, 1919, I S. 596 ff., faßt ihn anders als Schöpfungsmythus.

geboren, sie verkehrten mit der einheimischen Bevölkerung und in den Großstädten mit Leuten aus den verschiedensten Ländern; viele heirateten dorthin. Die Bande, mit denen ehemals Geschlecht und Stadtstaat die Menschen gefesselt hatten, hatten sie abgestreift; sie waren auf sich gestellt. Ihren Umgangskreis konnten sie sowohl unter den Menschen als auch unter den Göttern wählen, wie es ihnen beliebte. Sie wandten sich dorthin, wo sie Trost und Zuflucht zu finden glaubten. Die gleiche Gesinnung, die gleichen Interessen, nicht Staat und Geschlecht bestimmten den Kreis. Auf diesem Nährboden sind die neuen Religionen der hellenistischen und römischen Zeit erwachsen. Die Landbevölkerung bedeutete nichts oder sehr wenig. In Griechenland verödete das Land immer mehr, in Kleinasien, Syrien und Ägypten verharrte die Landbevölkerung in den alten Zuständen; eine gegenseitige Beeinflussung der verschiedenen Bevölkerungselemente fand nur in den großen Städten statt. Die Religion wurde urbanisiert, das ist eine Tatsache von grundlegender Wichtigkeit, weil der allgemeine Charakter dieser städtischen Bevölkerung, ihre Zerfahrenheit, leichte Erregbarkeit, ihre bis zu einem gewissen Grade intellektualistischen Neigungen und ihre Entfernung von der Natur und deren Geschehnissen auf die Entwicklung bestimmend einwirkten.

Das städtische Leben und die übersättigte Kultur erzeugten andererseits ein idyllisches Verlangen nach dem Frieden des Landes und der Natur, die man in Wirklichkeit nicht kannte und die nicht wie ehemals Lebensbedingung waren, sondern ein Wunschtraum. Wie die von der Natur entfremdete Lebeweise der Großstädte als Gegengewicht die sentimentale Liebe zum Lande schuf, so schuf sie auch die sentimentale Liebe zum kleinen Kinde.¹ Die hellenistische Kunst zeugt von beidem, erst sie hat die Landschaft und das Kind entdeckt. Sie läßt die Erregtheit erkennen, die dieser Zeit eigen war, von einem Extrem zum anderen, von der orchestralen Fuge des pergamenischen Gigantenkampfes bis zu den alexandrinischen Karikaturen. Es ist ihr etwas Theatralisches eigen, ein Aufsehn-Erregen-Wollen. Wie weit entfernt ist der Zeus von Otricoli von der schlichten Höheit des phidiasischen Zeus! Beinahe symbolisch wirkt es, daß die hellenistische Kunst in der Zeit ihrer strotzenden Kraft die triumphierend vorwärtsstürmende Nike von Samothrake schafft und mit dem Laokoon endet, der mit übermenschlicher Anstrengung die Windungen der Schlangen zu sprengen sucht, von denen er und seine Söhne erstickt werden.

Die hellenistische Zeit entfesselte das Individuum wie in der Geschichte so in der Kunst; erst sie schuf wirklich individuelle Porträts, sie schuf auch Bilder von durch Mühen, harte Arbeit und Alter gebeugten Menschen, unschöne, aber lebenswahre Gestalten. Sie hat das Charakteristische, das Einzelne bis zur Übertreibung gesucht. Das Individuum war auch praktisch entfesselt, der kleine Mann galt aber nichts. Wenn er seine Interessen

¹ Vgl. C. Schneider, Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte, AfRw. XXXVI, 1939, S. 300 ff.; die Abschnitte: Das Gesetz der Bukolisierung, S. 321 ff., und Der Blick für das

Kleine, Verweiblichung und Verkindlichung, S. 317 ff. H. Herter, Das Kind im Zeitalter des Hellenismus, Bonner Jahrbücher 132, 1927, S. 250 ff.

pflegen, seine Hoffnungen und Wünsche fördern wollte, konnte er dies nur als ein Glied der Masse tun. So wurde, seitdem die alten Bande der heimischen Überlieferungen gelöst waren, der Boden bereitet für neue Massenbewegungen, die von der leichten Erregbarkeit der städtischen Bevölkerung geschürt wurden. Die Frau trat aus der Abgeschlossenheit hervor, zu der sie in Ionien und Athen verurteilt gewesen war, und nahm hervorragenden Anteil an dem politischen Treiben der hellenistischen Zeit, die wie kaum eine andere große Frauengestalten hervorgebracht hat. Nicht anders sah es im Dasein der kleinen Leute aus; das war für die Religion sehr wichtig. Die Urbanisierung des Lebens und der Religion ist eine grundlegende Tatsache. Auch das Christentum war eine städtische Religion und hat sich erst spät unter vielen Schwierigkeiten und Konzessionen bei der Landbevölkerung durchgesetzt. Lateinisch heißt der Heide Dörfler, Dorfbewohner, *paganus*.¹

b) Der Glaube. Das Individuum war enturzelt, in einen fremden Boden umgepflanzt, wo es ihm schwer war, feste Wurzeln zu schlagen. Die Bande, durch welche Geschlecht und Staat es festgehalten, aber auch gestützt hatten, waren abgerissen. In seinen kleinen und großen Sorgen suchte es göttliche Hilfe, Schutz und Trost für sich; das Problem war, wo es sie finden konnte. Man hatte den Glauben an das Eingreifen höherer Mächte in die Geschehnisse der Menschen nicht verloren. Der Anfang der hellenistischen Zeit war eine Zeit der ungestümen Kraftentwicklung, in der starke und herrscherliche Persönlichkeiten Macht und Herrschaft, Ehre und Reichtümer gewannen, zugleich auch eine Zeit jäher Wechsel der Geschehnisse. Kraftnaturen vertrauen auf ihr Geschick, ihr Glück. Ähnlich wie in der mykenischen Heldenzeit gewann auch jetzt der Schicksalsglaube die Oberhand über den Götterglauben, aber in einer anderen Abtönung als die homerische Moira. Die Tyche, welche die Signatur des beginnenden Hellenismus ist, hebt das Zufällige des Schicksals hervor; man verehrte geradezu die Automatia, das von selbst Kommende. Tyche hat zwar eine Doppelbedeutung – das Wort kann sich auch auf das Unglück beziehen –, was der Tatsache des Wechsels des Schicksals entspricht, im Kulte aber bedeutete die Tyche das Glück. Man schwor bei der Tyche des Königs, die Tyche wurde zur Schutzgöttin der Städte, zur Beschützerin ihres Gedeihens, sogar zum Ortsgenius.

Die meisten Leute waren aber nicht solche Kraftnaturen wie diejenigen, von denen die Geschichtsbücher vornehmlich berichten. Sie mußten sich mit einem bescheideneren, oft sehr bescheidenen Lebenslos begnügen, besonders nachdem die Verhältnisse sich einigermaßen stabilisiert hatten, und oft wurden sie von den Launen des Schicksals in Mitleidenschaft gezogen. Die Gebildeten wehrten sich dagegen mit dem Rüstzeug der Philo-

¹ Der erste Beleg für diese Bedeutung ist Cod. Theod. XVI 2, 18 aus dem J. 370. Mit derselben Verachtung bezeichneten die Soldaten die Zivilisten als ‚Dörfler‘, *pagani*. Seit Gothofredus in seinem Kommentar zu Cod. Theod. XVI 10 den christlichen Gebrauch des Wortes auf den militärischen zurückführte, wird diese An-

sicht oft vorgetragen, u. a. scharf von A. Harnack, *Militia Christi*, 1905, S. 68 f., und H. J. Rose, *Gnomon* X, 1934, S. 55 A. 1. Warum soll die Frage als ein glattes Entweder-oder gestellt werden? Das Christentum war eine städtische Religion, die auch an der Verachtung der Soldaten und der Städter für die Bauern teilnahm.

sophie; viele lebten nach dem epikureischen Grundsatz $\lambda\acute{\alpha}\theta\epsilon\ \beta\iota\omicron\varsigma\alpha\varsigma$. Von dem Glauben, daß das Schicksal von höheren Mächten bestimmt werde, ließen sie deshalb nicht ab, vielmehr offenbart sich die ganze Stärke dieses Glaubens in der Verbreitung der Astrologie. Die Tyche war ihnen zu unpersönlich, zu wenig konkret, zudem trat in ihr das Zufällige, der Wechsel besonders hervor, wie wir in der Komödie hören; sie brauchten etwas Konkreteres, etwas, das mit dem Menschen verbunden war, nicht nur wie eine taube und stumpfe Last auf ihn drückte. Hier kam der nie ausgestorbene Glaube an den Daimon zu Hilfe. Das Wort bedeutet mitunter nicht mehr als Schicksal, aber das Schicksal eines einzelnen Menschen.

So entstand die Vorstellung, daß der Mensch von seinem Daimon, der nordischen Fylgja vergleichbar, begleitet werde, und man sprach sogar zuweilen von zwei Daimones eines Menschen, einem guten und einem bösen. Jedoch war auch der Daimon in diesem Sinne zu farblos, zu abstrakt. Tyche wurde mitunter zur Kultgottheit, der Daimon dagegen nie, selbst der anders geartete Agathos Daimon erhielt nur selten Weihungen. Die ihm entsprechende Form des Schicksalsglaubens aber im Kleinen wie im Großen fand das Volk in der Scheinwissenschaft der Astrologie.

Die Lehre von den Daimones erhielt in einem anderen Sinne eine weitwirkende Ausdeutung. Ein beiläufig hingeworfenes Wort Platons fortspinnend trug Xenokrates die Lehre von den Daimones als Mittelwesen zwischen Menschen und Göttern vor. Ihnen wurde alles in der Religion, was einem entwickelten moralischen Bewußtsein zuwider lief, zugeschrieben: düstere Riten, Menschenopfer, Unanständigkeiten. Die Daimones wurden in verschiedene Klassen eingeteilt; es gab gute und böse und solche, die eine Zwischenstellung einnahmen. Diese Lehre wurde von der Folgezeit eifrig aufgenommen und ausgebaut; aus ihr ergab sich nämlich die Möglichkeit, den Polytheismus mit dem Monotheismus, den das philosophische und höhere religiöse Bewußtsein der Zeit forderte, zu vereinigen. Die alten Götter wurden als die höchste Klasse der Götterhierarchie unter den höchsten Gott eingeordnet. Ferner gestattete die Daimonenlehre, für Zauberwesen und Mantik eine Begründung zu finden. Dadurch wurden die alten Götter noch mehr entwertet. Auch wenn sie die höchste Klasse bildeten, waren sie den Daimones zugesellt, unter denen sich auch bösartige befanden. Das Christentum hat diesen Gedankengang aufgenommen und weiter geführt; es hat die Bösartigkeit auf alle Daimones ausgedehnt und als Mittler die Botschafter Gottes, die Engel, eingeführt. Der Versuch des Heidentums, zwischen dem Polytheismus und dem Monotheismus zu vermitteln, endete mit der vollen Entwertung der alten Götter, ohne dem höchsten Gott wirklich religiöse Bedeutung verleihen zu können. Dafür war ein persönlicher Gott, der den Menschen nahe stand, nötig; das Christentum gab die Antwort. Gegen die Schwäche, welche dem Anthropomorphismus der heidnischen Götter anhaftete, war es dadurch gefeit, daß sein Gott, Christus, im Fleisch auf Erden gelebt hatte; Gott-Vater hatte Bedeutung nur für die Theologie, nicht für den Kult und das tägliche religiöse Leben.

Die Dämonenlehre ging von der Philosophie aus, wirkte aber in weiteren Kreisen; die Religion wurde immer mehr dämonisiert. Unter dem Volk

gewannen die Dämonen an Bedeutung durch ihre Verbindung mit dem Zauberesen, in das auch die Götter hineingezogen wurden. Die Lehre von den übernatürlichen Kräften, *δυνάμεις*, die das alte Griechenland kaum gekannt hatte, gelangte zu größter Geltung, von Wissenschaft und Philosophie unterstützt; denn okkulte und physikalische Kräfte wurden nie getrennt, und jene waren die wichtigeren. Das kam dem Zauberglauben zugute. Auch das Opfer wurde in Mitleidenschaft gezogen. Das Speiseopfer war zu einer leeren Form geworden und wurde von frommen Heiden mit schwerwiegenden Argumenten bekämpft. Es wurde bald mystisch aufgefaßt, im Spätaltertum dämonisiert.

In allen Religionen gibt es einen Zusammenhang zwischen den Göttern und der Moral, wenn er auch oft ein lockerer ist. Schon bei primitiven Völkern halten die Götter Sitten und Einrichtungen des Stammes aufrecht. So war es auch bei den alten Griechen, obgleich der Charakter der Götter als Naturgötter und die Mythologie ihr Verhältnis zur Moral trüben mußten. Gerade an diesem Punkte setzte die Kritik ein. Schon im vierten Jahrhundert sprach man mehr von „dem Göttlichen“ als den Göttern, und wenn man sich auf die göttliche Gerechtigkeit berief, war das kaum mehr als eine Redensart. Bald nahm die Philosophie den Platz ein, den die Religion leer gelassen hatte. Sie versprach, den Menschen zu einem glücklichen Leben anzuleiten, ihn über die Stürme des Schicksals zu erheben, forderte aber dafür die Tugend, ein Leben nach den moralischen Grundsätzen der Philosophie. Die wenigsten, kaum einer konnte ihren hoch gespannten Anforderungen genügen. Die Philosophie wußte aber auch Trost zu geben; sie wurde zu einer Heilstätte für kranke Seelen, sie forderte sie auf zu bereuen und sich zu bekehren, sie hatte ihre Heiligen und Märtyrer, die mit gutem Beispiel vorangingen. Reue kannte die altgriechische Religion nicht, und Bekehrung war den heidnischen Religionen, in welchen die Götter, woher immer sie kamen, sich miteinander vertrugen, überhaupt fremd.¹ Die Idee der Bekehrung stammt aus der Philosophie, die damit eine Vorarbeit für das Christentum geleistet hat. Die Ähnlichkeit zwischen beiden wuchs mit der Zeit. Die Philosophie rief den Menschen zu: „glaube“ und versprach Erlösung, aber eine Erlösung, die der Mensch durch eigene Kraft bewirken sollte.² Die meisten Menschen sind aber schwach und krank und brauchen Hilfe zu dem, was sie aus eigener Kraft nicht leisten können, göttliche Hilfe, der sie vertrauen können. Nicht umsonst wurde das Christentum eine Philosophie genannt, und die christlichen Sekten, die einander befehlten wie die Philosophenschulen, mit demselben Namen wie diese, *αἱρέσεις*, belegt.

All dies entwickelte sich erst allmählich. Man darf nicht vergessen, daß unter der Stadtbevölkerung auch ein gewisser Intellektualismus entstand, wenn er auch in Autoritätsglauben und Meinungsstreitigkeiten Befriedigung suchte. Diesen Zug des Zeitgeistes, dem das Christentum mehr als die anderen Religionen entgegenkam, sollten die Religionshistoriker beherzigen. In der Frage der Moral sind wir der Entwicklung vorangeeilt

¹ A. D. Nock, *Conversion*, 1933, S. 164 ff.

² A. J. Festugière, *L'idéal rel. grec* S. 40 f.

und müssen noch einen Blick zurückwerfen. Es ist sicher, daß die moralischen Anforderungen seit Beginn der hellenistischen Zeit gesteigert wurden, wiewohl es in der Wirklichkeit ebenso schlimm wie früher oder noch schlimmer zugeht. Die Moral, welche die Philosophie lehrte, ging zunächst die Gebildeten, die Oberschicht, an. Ein Gegner der Christen in früherer Zeit entrüstet sich daher, daß solche Banausen über so hohe Fragen wie die moralischen sich anmaßen zu urteilen.¹ Diese Neigung der Christen reicht sicher in ältere Zeit hinauf, denn die Berufung auf Moral, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist die Wehr der kleinen Leute gegen Übergriffe der Mächtigen. Sie hofften auf einen Soter, einen Retter aus der Not der Zeit. Sie mußten die Moral hochhalten, auch wenn sie in ihrem eigenen Leben sie nicht genau befolgten. Es gibt Sprüche aus hellenistischer Zeit wie diesen: „Tritt in das Heiligtum mit reinem Sinn hinein, nachdem du dich mit einem Tropfen Wasser benetzt hast. Wenig genügt für den Guten, den Schlechten kann der ganze Ozean nicht rein waschen.“² Merkwürdig sind auch die Satzungen des Kultvereins in Philadelphia, die den Mitgliedern eine Moral aufliegen, die fast ebenso streng wie die christliche ist. Ohne Zweifel sind sie mit den kleinasiatischen Bußinschriften verwandt, in welchen der Sünder seinen Fehltritt bekennt, die göttliche Strafe erwähnt und seine Reue bekennt; auch die augusteischen Dichter schildern Sündenbewußtsein und Buße in den orientalischen Religionen (unten S. 554).

Die Sehnsucht nach einer stärkeren, strengeren Moral war offensichtlich lebendig, ihre Kraft darf nicht unterschätzt werden. Für gewöhnliche, schwache Menschen bedarf die Moral der Verankerung in einer gebietenden Autorität, nicht in Vernunftgründen, wie die Philosophie sie gab. Sie muß in konkreten Geboten vorgeschrieben werden, denn eine Moral, die in allgemeinen Sätzen spricht, wird leicht verwässert. Ganz anders steht diejenige da, die dem Menschen ein Joch auferlegt, das er tragen muß. Orientalische Religionsformen machten sich diese Wahrheit zu eigen. Dem verdankte z. B. das Judentum seine Anziehungskraft, und die Kasteiungen und Bußübungen, die Isis auferlegte, fesselten die Gemüter an die Göttin. Zu voller Auswirkung kam diese Tendenz erst in der römischen Zeit.

Das Gefühl der Sündhaftigkeit erstarkte also, wohl unter dem Einfluß orientalischer Religionen, es hatte aber auch Wurzeln im Griechentum selbst, in der Anschauung von der Bösartigkeit des Körperlichen und der Gefangenschaft der Seele im Körper, die Platon von den Orphikern übernommen hatte und der er durch seine Lehre von der ewigen Welt der Ideen und der vergänglichen Welt der körperlichen Erscheinungen einen tieferen Gehalt gegeben hatte. Diese Lehre wirkte sich in der Spätantike immer mehr aus; sie wurde der gemeinsame Grundton aller Religionen. Man hat sie auf den iranischen Dualismus zurückführen wollen, ohne zu bedenken, daß dieser ein Dualismus zwischen Gutem und Bösem, nicht aber zwischen Körper und Geist war und daß er sich durchaus nicht wie der spätantike weltfeindlich und asketisch zeigte (siehe unten S. 577).

¹ Minucius Felix, Octavius 5, 4.

² Anthol. pal. XIV 71; Cramer, Anecdota Paris. IV, 1841, S. 378; nach Wilamowitz,

Hermes LIV, 1919, S. 63 f., hellenistisch, wie Verskunst und Inhalt zeigen.

Noch ein anderes hatte Platon von den Orphikern übernommen, was in Zukunft einen maßgebenden Einfluß ausüben sollte, die Lehre von Strafen für böse Taten im anderen Leben nach dem Tode. Es wird gemeiniglich behauptet, daß sie in der griechischen Zeit nicht von großer Bedeutung gewesen sei. Das ist nicht richtig, nur kam sie wie jene nicht an die Oberfläche, sondern wirkte im Verborgenen fort; ihr Einfluß auf die Gemüter wuchs und sollte sich mit aller Stärke in der Spätantike zeigen. Es gab einen Zusammenhang zwischen ihr und den moralischen Anforderungen sowie dem zunehmenden Sündenbewußtsein. Abfällige Äußerungen der Schriftsteller, die phantastischen Schilderungen der Unterwelt bei Plutarch und die groteske Ausmalung der Strafen bei Lukian dürfen uns nicht darüber täuschen, daß sie einen sehr ernsten Hintergrund hatte. Auch diese Lehre wurde vom Christentum aufgenommen.

Bisher ist wenig von den orientalischen Religionen gesprochen worden, denen von vielen der überragende Anteil an der Religionsentwicklung der hellenistischen und römischen Zeit zugeschrieben wird. Wenn ihr Einfluß auch nicht zu unterschätzen ist, so war es doch notwendig, zuerst darzulegen, wie der Boden bereitet ward, in den sie umgepflanzt wurden und wo sie gediehen, nicht ohne sich den veränderten Umständen unter den neuen Völkern anzupassen. Selbst Reitzenstein hat gesagt, daß jede Religion in der Propaganda und der Diaspora anders werden müsse, viel persönlicher als innerhalb eines geschlossenen Volkstums, in dem die Teilnahme an ihr selbstverständlich ist und dem einzelnen keine eigene Entscheidung auferlegt, andererseits aber auch universeller, für die ganze Menschheit, nicht bloß für ein Volk bestimmt.¹

Die orientalischen Götter verdankten ihre Anziehungskraft dem Umstand, daß sie nicht wie die griechischen verbraucht waren. In die physikalischen Erklärungen der Philosophie waren sie nicht oder wenig einbezogen worden, und selbst wenn dies geschah, boten sie etwas Neues. Ein einleuchtendes Beispiel bietet die willige Aufnahme des halbägyptischen Sarapis. Die fremden Götter wurden nicht selten in den öffentlichen Kult aufgenommen, wobei sie sich den griechischen Gepflogenheiten und Anschauungen anpassen mußten. Es wird oft zu wenig daran gedacht, daß die orientalischen Religionen überhaupt sich anpassen mußten, um Eingang in die Griechenwelt zu finden. „Insoweit die orientalischen Religionen sich an Menschen wandten, die nicht von ihrem Heimatland kamen, geschah dies in Formen, die, wenigstens in bezug auf die grundlegenden Gedanken und besonders in den Vorstellungen von dem anderen Leben, voll hellenisiert waren. Dies ist wahr trotz der exotischen Erscheinung, die sie hatten und mitunter zum Zweck der Wirkung künstlich annahmen.“²

Wichtig sind vor allem die vielberufenen Mysterien. Sie haben so große Aufmerksamkeit auf sich gezogen und die Forschung hat sich so eifrig mit ihnen beschäftigt, daß ein bloßer Hinweis genügt, an den ein paar kurze Bemerkungen geknüpft werden sollen; unten ist ausführlich auf sie zurückzukommen. Alle orientalischen Religionen sind mit Mysterienkulten ver-

¹ R. Reitzenstein, *Hell. Mysterienrel.* ² A. D. Nock, *Conversion*, 1933, S. 268. S. 17.

sehen, derjenige der *dea Syria* ist neuerdings bekannt geworden. Mithras hat die griechische Welt fast übersprungen; auch die Große Mutter hat größere Bedeutung in der lateinischen als in der griechischen Reichshälfte gewonnen. Dort war Isis die beliebteste Mysteriengöttin. Was war aber die ägyptische Isis, bevor die Griechen sie übernahmen und wandelten? Die Beantwortung dieser und damit verbundener Fragen ist eine notwendige, aber vernachlässigte Voraussetzung, will man den Synkretismus richtig erfassen und beurteilen. Man muß dafür die Ägyptologen und andere Spezialforscher zu Rate ziehen. Mir will scheinen, daß die Griechen zwei Hauptelemente zur Isisreligion beigesteuert haben, erstens ihre Angleichung an Demeter, wodurch ihre Mütterlichkeit betont und sie zur Urheberin der Kultur, des Rechts und der Mysterien erhoben wurde, zweitens ihre Erhebung zu einer allumfassenden Gottheit, einer Panthea, die mehr einer kosmopolitischen Welt als einer nationalen entsprach. Jedenfalls sind ihre Mysterien nicht rein ägyptischen Ursprungs; der ägyptische Kult des Osiris war kein Mysterienkult und das Wiederaufleben in der anderen Welt beruhte für die Ägypter nicht auf einer Einweihung, sondern auf dem Ausrichten der Begräbnisriten.

Wie Mysterien innerhalb der orientalischen Religionen entstanden sind, ist eine nicht genügend geklärte Frage. Man weist darauf hin, daß die orientalischen Kulte von einer Berufspriesterschaft geleitet wurden, die sich ausschließlich dem Kulte und der Propaganda widmete, und daß die Gläubigen sich in einem fremden Lande zu Kultvereinen zusammenschlossen. Das genügt nicht ganz zur Erklärung; denn jene Religionen kannten in ihrer Heimat keine Mysterien;¹ auch in der griechisch-römischen Welt hatten sie einen allen zugänglichen Kult und veranstalteten öffentliche Aufzüge. Es muß also etwas hinzugekommen sein, was sie zu Mysterien machte und den Auserwählten vorbehielt.

Man scheint zu vergessen, daß die griechische Religion seit alters Mysterien kannte, die gerade in der hellenistischen Zeit besonders eifrig gepflegt und entwickelt wurden. Seit dem Anfang dieser Epoche hatten die griechischen Mysterien auch heilige Bücher. Sogar der Kaiserkult eignete sich später die Formen der Mysterien an. Die griechischen Mysterien wurden früh nach Ägypten verpflanzt; die weite Verbreitung der Dionysosmysterien ist durch das Dekret Ptolemaios' IV. bekannt. Es scheint daher näher zu liegen, den Antrieb und Ausgangspunkt für die Bildung von Mysterien in den althergebrachten griechischen Mysterien als in den Vereinen der Verehrer einer Gottheit in fremdem Lande zu suchen.²

¹ E. Briem, *Zur Frage nach dem Ursprung der hellenistischen Mysterien*, *Lunds universitets årsskrift*, N. F. Avd. I, Bd. 24 Nr. 5. Daß der Kult des Osiris in Ägypten kein Mysterienkult war, zeigt wiederum G. Nagel, *Les mystères d'Osiris dans l'ancienne Égypte*, *Eranos Jahrbuch* XI, 1944, S. 145 ff.

² Rostovtzeff, *The Mentality of the Hellenistic World and the After-Life*, *The Ingersoll Lecture*, 1937–38, Harvard Uni-

versity, S. 23 f., scheint mir die Frage richtig beurteilt zu haben; er meint, daß die orientalischen Religionen durch Griechen oder Halbgriechen, nicht durch Orientalen in Mysterienreligionen umgeschaffen wurden nach dem Muster der eleusinischen und orphischen Mysterien, und zwar für kleine Kreise von Gläubigen, eine Schöpfung der großen geistigen, moralischen und religiösen Krise des 2. und 1. vorchristlichen Jahrhunderts.

Die Mysterien waren Weiterbildungen und Umbildungen von verschiedenen Kulturen fremder Götter, welche die Griechen übernommen und unter dem Einfluß der herrschenden religiösen Ideen umgewandelt hatten. Der Versuch, eine ihnen allen gemeinsame Mysteriertheologie nachzuweisen (unten S. 651 ff.), rechnet zu wenig mit der Verschiedenartigkeit, die ihnen von ihrem Ursprung an anhaftete, und berücksichtigt zu wenig die herrschenden Anschauungen über Kulte und Mythen, besonders die allegorische Deutung und die kosmologischen Ideen. Wie die Fremdreligionen von allgemein verbreiteten Ideen beeinflußt wurden, zeigt sich u. a. in ihrer Durchdringung mit astrologischen Elementen. Ein Hauptpunkt war die Zusage eines glücklichen zweiten Lebens. Schließlich ist die emotionelle Wirkung nachdrücklich zu betonen; durch den starken Eindruck, den die Riten machten, gewannen die Mysterien Anhänger und fesselten die Gemüter an sich.

In der Kaiserzeit entwickelte sich ein Mystizismus, der die Vereinigung mit dem höchsten Wesen suchte, die Gnosis, die besonders klar in der Hermetik hervortritt; es gibt aber keine Anzeichen dafür, daß die Mysterien sich diese höchste Form der Mystik angeeignet haben. Die Hermetik gehört Ägypten an. Neuerdings sucht man dagegen die Quellen der Mysterienreligionen im asiatischen Orient. Wie sich die Isismysterien zu dieser Behauptung verhalten, mag hier dahingestellt bleiben. Es scheint, daß die griechische Bildung und mit ihr der griechische Einfluß auf Geistesleben und Religion in dem engbegrenzten Ägypten tiefere Wurzeln als in den weiten Ländern des semitischen Orients geschlagen und daß die Beimischung griechischen Blutes dort nachhaltiger gewirkt hat. Daraus ließe sich die überragende Bedeutung Ägyptens in der Geistesgeschichte der Römerzeit besser verstehen. So scheint es, daß Ägypten eine größere Bedeutung für die Religionsentwicklung der Spätantike beizumessen ist, als jetzt oft behauptet wird. Dieses Land war der Schmelztiegel, in dem griechische, orientalische und einheimische Vorstellungen sich begegneten, umgeschmolzen und umgeformt wurden. Die Astrologie, der große und spezifische Beitrag Babyloniens, wurde in Ägypten zu dem gangbaren System ausgebaut, das überall verbreitet wurde.

Die entscheidenden neuen Ideen sucht aber Reitzenstein in noch weiterer Ferne, in der iranischen Religion. Ihr Einfluß war groß und fing schon früh an. Es mag richtig sein, was Nock in seiner gehaltvollen Besprechung der Ausgabe der Schriften der hellenisierten Mager sagt, daß diese Bücher von der literarischen und philosophischen Welt mehr beachtet wurden als diejenigen der hellenisierten Ägypter.¹ Wieweit sie hinunter in die Kreise des Volkes drangen, ist eine andere, für die religiösen Bewegungen entscheidende Frage. In dieser Hinsicht hatte Ägypten einen großen Vorsprung durch die nahe und enge Berührung zwischen den verschiedenen Völkerelementen im Nillande. Die Einflüsse wirkten sich nicht nur oder nicht hauptsächlich literarisch, sondern in weitem Umfang persönlich aus.

¹ Nock, Besprechung von Bidez et Cumont, *Les mages hellénisés*, JRS. XXX, 1940, S. 191 ff.

c) **Die völkische Umlagerung als Grund des Religionswandels.** Im Vorhergehenden wurde der Versuch gemacht, die mächtigen geistigen Kräfte ins Licht zu rücken, von denen die religiöse Neuorientierung getragen war. Ein Same geht aber nicht auf und gedeiht nicht, wenn er nicht in einen fruchtbaren Boden gelegt wird. Ein solcher aber wurde bereitet durch die Verlegung des Schwerpunkts des Griechentums vom alten Mutterlande nach den Außenländern mit ihrer gemischten Bevölkerung und durch die soziale Umlagerung, welche die alte Religion dem niederen Volk entfremdete. In der hellenistischen Zeit ruhte die alte griechische Religion auf zwei Stützpfeilern, beide von der Oberklasse gestellt, der Literatur und der städtischen Pflege des Kultes. Von diesen stand die erstere die Kaiserzeit hindurch und länger aufrecht, die große Menge des Volkes ging aber die hohe Literatur wenig an. Die Polisreligion wurde ebenfalls von der Oberklasse aufrechterhalten, zugleich jedoch säkularisiert durch die eingehende Fürsorge, die ihrer Regelung in geschäftlicher und polizeilicher Hinsicht gewidmet wurde, und durch die Rolle, die sie bei Befriedigung des sozialen Ehrgeizes spielte. Das Volk nahm an Kulte, Festen und Schmäusen teil, war aber den großen offiziellen und literarischen Göttern mehr oder weniger entfremdet. Was es leisten konnte, wenn ein Gott seinen Bedürfnissen entsprach, zeigt die Liebe, die es dem Krankenheiler Asklepios entgegenbrachte. In alter Zeit hatte es eifrig die kleinen Götter und die Heroen verehrt, Kulte, die zwar nicht aufhörten, aber lokal gebunden waren und durch die Verödung des Mutterlandes viel an Bedeutung verloren. Nach den Außenländern, wohin das Schwergewicht verlegt wurde, konnten die Griechen die kleinen Götter und Heroen nicht mitnehmen; an ihre Stelle rückten nun die Landesgötter, d. h. nicht-griechische Gottheiten.

In den Außenländern war die Lage eine solche, daß die griechische Religion hauptsächlich vom Literaturunterricht und durch die offiziellen Kulte der neugegründeten Städte aufrechterhalten wurde, was wiederum in erster Linie die Oberklasse anging. Die antiken Götter, auch die orientalischen, waren lokal gebunden, und man empfand immer das Bedürfnis, den Göttern des Landes, wo man wohnte, zu huldigen. Das niedere Griechenvolk, das in großer Zahl in den Außenländern lebte, wandte sich daher immer mehr den einheimischen Göttern zu, wenn sie auch oft verkleidet unter griechischen Namen erschienen, und zwar desto stärker, je mehr Mischehen und Ausgleich mit der Eingeborenenbevölkerung sich einstellten. Diese Griechen und noch mehr die Halbgriechen waren von dem heimischen Boden, in dem die alten Überlieferungen wurzelten, abgeschnitten und in den Traditionen des Landes, in dem sie lebten, nicht verwurzelt. Den religiösen Rohstoff, den sie von den nicht-griechischen Religionen übernahmen, bildeten sie nach ihren Ideen um. Sie hatten an der griechischen Bildung oder wenigstens Halbbildung teil. Sie und mit ihnen ihre Religion waren urbanisiert und dem Naturgrund des Lebens entfremdet. Es gab unter ihnen, besonders in den Großstädten, einen gewissen Intellektualismus; man berauschte sich an den schönen Reden der Sophisten, deren Fortsetzung später die christliche Predigt bildete. Von Philosophie und Wissenschaft las man Brocken auf; es sei nur an die einfachen moralischen und religiösen Leit-

sätze der Diatribe, an die Lehre von der Korrespondenz des Mikrokosmos und des Makrokosmos und von der Kraft erinnert, in welcher urtümliche, fast geschwundene Vorstellungen wieder auflebten. Die Lage dieser entwurzelten und nicht wieder verwurzelten Leute machte sie zu Kosmopoliten, und ihr Ausgeschlossensein von politischer Tätigkeit wendete ihre geistige Kraft der Religion zu. Unbewußt drängte es sie nach einer allgemeingültigen, kosmopolitischen Religion, zugleich aber nach einem menschnahen Gott, der sich sowohl um die Sorgen und Nöte des Einzelnen kümmerte, wie ihm seine Kraft und seinen Ernst durch moralische Forderungen bewies. Die religiöse Entwicklung wurde von dem neuen Horizont bestimmt, der durch die Ausschaltung des Mutterlandes und das Leben in einem fremden Milieu entstand, aber auch diese neue Atmosphäre war griechisch, obgleich mit orientalischen Elementen durchsetzt. Das Griechentum ist nicht in der Umarmung des Orients erstickt, wohl aber wurde es gründlich umgewandelt, nicht nur von außen, sondern noch mehr von innen her. Der Hauptgrund dafür liegt darin, daß die literarisch und offiziell gewordene altgriechische Religion, auf die Oberklasse zurückgeworfen, erstarrt und innerlich ausgehöhlt war, und die Unterklasse der Bevölkerung neue religiöse Ideen und Formen, die ihren Bedürfnissen und Lebensumständen entsprachen, unter dem Einfluß von Anregungen ausbildete, die sie ihrer Umgebung und aufgelesenen Stücken zeitgemäßer Ideen entnahm.

ZWEITER ABSCHNITT

DIE RÖMISCHE ZEIT

I

DIE GRIECHEN IN DER RÖMISCHEN WELT

1. Geschichtlicher Überblick

a) Die Länder. Verblutet, verödet lag das alte Griechenland nach den Verheerungen und Erpressungen der römischen Bürgerkriege da. Als Ciceros Freund Sulpicius im Saronischen Meerbusen segelte, sah er rings um sich nur Leichen von Städten, und das war noch vor den Kämpfen der Triumvirn. Die Bevölkerung schmolz zusammen. Plutarch sagt, daß zu seiner Zeit ganz Griechenland nicht die dreitausend Hopliten hätte aufstellen können, die einmal eine Stadt, und zwar nicht eine der größten, Megara, zur Schlacht bei Plataiai geschickt hatte.¹ Pausanias bemerkt von vielen der kleinen, ehemals blühenden Städte, daß sie zu seiner Zeit in Ruinen lagen; von den Städten des eleutherolakonischen Bundes z. B., die unter Augustus 24 zählten, waren sechs verschwunden. Dion von Prusa führt uns eine euböische Stadt seiner Zeit vor Augen. Viele Häuser waren unbewohnt. Der Turnplatz war in ein Ackerfeld verwandelt, wo die Statuen des Herakles und anderer Götter und Heroen von der Saat verdeckt waren, täglich sah man Schafe zum Markt getrieben, um rings um das Rathaus und die Archivgebäude geweidet zu werden. Die Äcker außerhalb des Stadttors lagen verwahrlost. Zwei Drittel des Gebietes der Stadt war unbebaut aus Gleichgültigkeit und Mangel an Arbeitskräften. Ein Bürger versprach dem, der seine Äcker bebauen wolle, sie nicht nur unentgeltlich zu überlassen, sondern ihm noch dazu Geld zu geben.² Theben war verödet, nur die Burg bewohnt. An anderer Stelle sagt Dion, Thessalien sei verödet, Arkadien verheert und viele Völker, die einmal die Ehre Griechenlands gewesen wären, seien nun zerstört und vernichtet.³ Strabon gibt das gleiche Bild; Theben ist nicht einmal mehr ein ansehnliches Dorf und die übrigen böotischen Städte außer Tanagra und Thespiiai ebenso unbedeutend. Lakonien, das früher das Land der hundert Städte genannt wurde, hat jetzt außer Sparta nur etwa dreißig kleine Städte; Arkadien ist menschenleer, und ἐρημία μεγάλη ὅτιν ἡ Μεγάλη πόλις.⁴ Das Land war also entvölkert und verarmt; über die allgemeine Armut erhoben sich einzelne Nabobs wie der Spartaner C. Julius Eurykles, der Freund des Kaisers Augustus und des Judenkönigs Herodes, und im zweiten Jahrhundert

¹ Plut., de def. orac. p. 414 A.

³ Ders. XXXIII 25 und XXXI 157 f.

² Dio Chrys., Euboic. VII bes. 34 ff.;
50; 121 f.

⁴ Strab. IX p. 403; VIII p. 362; p. 388.

Herodes Atticus. Die Römer hatten ein paar Kolonien gegründet, Caesar das wiedererstehende Korinth und Kaiser Augustus Patrai; wie viele der dort angesiedelten Veteranen Italiker waren, ist zweifelhaft, da die Heere der Bürgerkriege bunt zusammengewürfelt waren; sie wurden jedenfalls bald gräzisiert. Diese beiden Städte waren die einzigen von einiger Bedeutung, Patrai durch seine Industrie, Korinth wegen seines Handels, den die günstige Lage anzog; irgendeine Bedeutung für das Geistesleben hatte diese Stadt aber ebensowenig wie früher. Sie wurde die Hauptstadt der Provinz Achaia.

Athen war eine Touristen- und Studentenstadt geworden, wo die philosophischen Schulen fortbestanden, und zwar achtbare Gelehrte, aber keine geistigen Führer mehr an ihrer Spitze hatten. Griechenland wurde von den Gebildeten wegen der großen Erinnerungen und Denkmäler aus seiner alten, stolzen Zeit besucht. Das Land lebte in der Vergangenheit, so daß Pausanias in seiner Beschreibung Griechenlands, die er zu Hadrians Zeit verfaßte, kaum etwas aus seiner eigenen Zeit erwähnt. So betrachteten die Fremden Hellas, und so betrachteten die Griechen selbst ihr Land. Die alten Verfassungen wurden wieder hergestellt, freilich den Wünschen der römischen Regierung angepaßt. Athen wurde von den neun Archonten regiert; die tatsächliche Macht jedoch lag bei dem altherwürdigen Rate vom Areopag. Das spartanische Königtum konnte nicht wiederbelebt werden, die Ephoren und die Gerusie leiteten die Angelegenheiten der Stadt, die lykurgische Erziehung wurde wiederhergestellt und verschärft; die Knaben hielten ihre Wettkämpfe ab, für die sie Siegesinschriften in attakonischem, nicht mehr fehlerfreiem Dialekt setzten, und wurden am Altar der Orthia blutig gezeißelt. Für die Zeit bezeichnend ist, daß ein kleines Theater um den Altar erbaut wurde, damit die Zuschauer das blutige Schauspiel besser sähen; es war den Gladiatorenkämpfen vergleichbar, von denen man zu Ehren der Griechen sagen muß, daß sie bei ihnen nicht so beliebt wie bei den Römern waren. Beides, sowohl das Zehren von der großen Vergangenheit wie die Armut der Zeit, kommt zu ergreifendem Ausdruck in den Schlußworten von Dions olympischer Rede, die er dem Zeus des Phidias in den Mund legt: „Dieses richtest du aus, ganz Hellas, schön und in gebührender Weise, du bringst großartige Opfer aus dem, was vorhanden ist, und pflegst die hochberühmten Wettkämpfe in guter Haltung, Stärke und Schnelligkeit wie vormals, du bewahrst die Überlieferungen der Feste und Mysterien, die du übernommen hast. Das aber sehe ich mit Kummer, daß Verwahrlosung dich ergriffen hat und zugleich ein jammervolles Alter, daß du arg verdorrt und schmachlich gekleidet bist.“¹

Die große Vergangenheit wendete dem Lande Interesse und Vergünstigungen der Machthaber zu. Während das Senatsregiment aus Furcht vor politischen Umtrieben die griechischen Staatenbünde, auch die ehrwürdige delphische Amphiktyonie aufgelöst oder eingeschränkt hatte, reorganisierte Kaiser Augustus diese letztere und ließ in sie die Stadt Nikopolis aufnehmen, die er am Ambrakischen Meerbusen zum Andenken seines Sieges bei Actium

¹ Dio Chrys. XII 85, αὐτὴν σ' οὐκ ἀγαθὴ κομιδὴ ἔχει, ἀλλ' ἅμα γῆρας λυγρὸν ἔχεις αὐχμεῖς τε κακῶς καὶ ἀεικέα ἔσσαι.

gegründet hatte und wo die aktischen Spiele gefeiert wurden, welche den olympischen gleichgestellt wurden. Zu diesen zog noch das Sportinteresse große Menschenmengen hin. Der größte Philhellene war Kaiser Hadrian, unter dessen Regierung ein panhellenischer Bund geschaffen wurde. Er ließ sich zum Archonten in Athen und Delphi wählen und baute viel, besonders in Athen, aber auch an anderen Orten. Mit ihm wetteiferte der schwerkreiche Herodes Atticus. Solche Vergünstigungen konnten jedoch den Verfall nicht aufhalten. Bezeichnend ist, daß unter den vielen griechischen Schriftstellern der römischen Zeit sich außer Plutarch kaum einer findet, der in Griechenland geboren war; die allermeisten waren Griechen, die den Außenländern entstammten. Das Herz des Griechentums hatte aufgehört zu schlagen.

Die Griechenstädte Kleinasiens waren auch von den Folgen des Mithradatischen Krieges, den Verheerungen und Erpressungen der Bürgerkriege hart mitgenommen, im Süden des Landes einige von den Einfällen der Parther im Kriege des Antonius betroffen worden. Kleinasien hatte aber ganz andere Hilfsquellen als das Mutterland, weit ausgedehnte, fruchtbare Landstriche, ein weites Hinterland, das eine Fülle von Rohstoffen hervorbrachte, so daß die Voraussetzungen für eine bedeutende Industrie und einen lebhaften Handelsverkehr gegeben waren. Sobald die bösen Zeiten vorüber waren und eine gute Verwaltung durch Kaiser Augustus hergestellt worden war, erhoben sich die Städte aufs neue und blühten. Ephesos lief den anderen den Rang ab, es war die Hauptstadt der Provinz, daneben stand die alte Königstadt Pergamon, „das zweite Auge Asiens“. Die vielen anderen bedeutenden Städte erübrigt es sich zu nennen; Asien wurde die Provinz der fünfhundert Städte genannt. Die Hellenisierung, die schon in der vorhergehenden Zeit kräftig betrieben worden war, drang unaufhaltsam ins Innere des Landes hervor. Kaum ein Land ist mit antiken Ruinen und Denkmälern so übersät wie Kleinasien. Da sind z. B. die zahllosen Sarkophage bei Hierapolis in Phrygien; Städteruinen, die besonders in den Wildnissen des Berglandes im Süden gut erhalten sind, zeugen von der Blüte des städtischen Lebens. Aus Kleinasien stammen die meisten Griechen, die sich einen Namen in der Geschichte und der Literatur der römischen Zeit gemacht haben. Einige traten in den römischen Staatsdienst ein, wie Tib. Julius Celsus Polemaeanus, Konsul im J. 92 n. Chr., der die Bibliothek von Ephesos gestiftet hat, Arrianus, consul suffectus im J. 130 und Statthalter von Kappadokien, der Historiker Cassius Dio, der zweimal Konsul gewesen ist, u. a. Die Bedeutung der kleinasiatischen Griechen im Geistesleben mögen einige Namen veranschaulichen. Aus Bithynien stammte außer den beiden genannten noch Dion von Prusa, aus Hadrianoi Aristides Rhetor, aus Lesbos die Philostratoi, Apollonios aus Tyana in Kappadokien; von den berühmten Sophisten des vierten Jahrhunderts war zwar Libanios im syrischen Antiochia, aber Himerios in Prusias in Bithynien zuhause, Themistios in Paphlagonien, der einflußreiche Prohaeresios und der hochgefeierte Julianus in Kappadokien, das zudem der Kirche die drei großen kappadokischen Väter schenkte, Basileios den Großen, Gregorios von Nyssa und Gregorios von Nazianz; der berühmte Ketzer Markion war aus Pontos gebürtig.

Es war eine stattliche Fassade, aber auch nur eine Fassade; die Hellenisierung blieb auf die Oberschicht beschränkt. Nicht nur auf dem Lande, auch in den Städten wurden weiter die Landessprachen gesprochen, obgleich das bunte Völker- und Sprachgemisch Kleinasien dem Griechischen als einem allgemeinen Verständnismittel den Weg bereitete. Beim Besuch des Apostels Paulus in Lystra sprach man dort lykaonisch.¹ Die Hauptmasse der Inschriften in phrygischer Sprache stammt aus römischer Zeit; diese Sprache lebte wenigstens bis ins fünfte Jahrhundert fort. Der hl. Hieronymos, der sowohl Gallien wie Galatien kannte, bemerkt, daß dieselbe Sprache, wenn auch verdorben, in Ankyra wie in Trier gesprochen werde. Im vierten Jahrhundert war in Kappadokien die heimische Sprache lebendig, im Anfang des fünften sprachen die Mysier noch ihre eigene Sprache, am Ende des sechsten die Isaurier und Lykaonier.² Trotz der Buntheit des Völkergemisches, das die Einwanderungen seit der vorgeschichtlichen Zeit in Kleinasien bewirkt hatten, Hethiter, Phryger, Perser, Galater u. a., scheinen besondere Züge den Kleinasiaten eigentümlich gewesen zu sein, in der Literatur eine ausgesprochene Neigung zur schönen Form, in der Religion eine noch stärkere Vorliebe für ekstatische Formen, die in dem so recht kleinasiatischen Kult der Großen Mutter, aber auch in den christlichen Sekten, z. B. der Montanisten, zum Vorschein kommt, ferner, damit verwandt, ein starkes Gefühl der Reue, das aus den Beicht- und Bußinschriften spricht, schließlich auch Neigung zum Asketentum. Die Bedeutung Kleinasien für die Geistes- und Religionsgeschichte der römischen Zeit ist außerordentlich groß, obgleich sie schwer zu fassen ist, da sie nicht so einheitlich und gesammelt erscheint wie die des semitischen Orients oder Ägyptens.

Syrien galt als die erste Provinz des römischen Reiches, wobei freilich Ägypten wegen seiner Sonderstellung nicht mitzählte; sein Prokonsul stand an Rang den anderen voran. Es umfaßte aber nur den westlichen Teil des alten Seleukidenreiches, der östliche, das Zweistromland, war an die Parther gefallen und ging von ihnen an das neupersische Reich über. Durch die Feindschaft mit diesen Reichen wurden die Verbindungen mit dem fernen Osten wohl erschwert, aber keineswegs abgebrochen. Syrien war das vornehmste Handelszentrum des Reiches und hatte zudem eine lebhafte Industrie, die auch mit importierten Rohstoffen arbeitete. Die Syrer waren geborene Kaufleute, die in der Antike dieselbe Rolle wie in späterer Zeit die Juden spielten und überall im römischen Reich angetroffen wurden. Das Land war viel intensiver bebaut als heute; überall in Nordsyrien findet man in der Wüste Ölpresen, die von einer alten Ölkultur zeugen, ferner verlassene Äcker und verfallene Wasserleitungen in Hauran und in der Wüste nach Palmyra hin; die Märsche des Kaisers Aurelian gegen Palmyra wären unter den jetzigen Verhältnissen unmöglich gewesen. Als stumme Zeugen des einstigen Reichtums heute wenig kultivierter Gegenden stehen noch die Ruinen von in der Römerzeit blühenden Städten, Bostra, Gerasa, Ka-

¹ Ap. gesch. 14, 11.

² K. Holl, Das Fortleben der Volksspra-

chen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit, Hermes XLIII, 1908, S. 240 ff.

natha in Hauran, um von Petra und Palmyra zu schweigen.¹ Der Tempel in Baalbek stellt das großartigste Werk der römischen Tempelbaukunst dar. Die Ausgrabung des römischen Antiochia ist eine Riesenaufgabe, die gerade in Angriff genommen worden ist und viel verspricht. Dura-Europos hat äußerst wichtige Funde ergeben, die uns die eigentümliche Mischkultur am Ostrande des Reiches kennen lehren. Für die Geisteskultur war der semitische Orient äußerst wichtig, wo nicht gar verhängnisvoll; er hat aber kaum so viele große Namen aufzuweisen wie Ägypten und Kleinasien. Das Journalistengenie Lukian stammte aus Samosata, der Redner Maximus aus Tyros, der Sophist Libanios und sein Schüler, der größte christliche Redner, Johannes Chrysostomos, waren geborene Antiochener. Porphyrios aus Tyros und Iamblichos aus Chalkis in Coelesyrien haben die neuplatonische Philosophie im Sinn der Zeit weitergebildet. Auch die bedeutende Juristenschule in Beyruth darf nicht vergessen werden. In dem severischen Kaiserhaus haben die syrischen Frauen eine sehr bedeutende Rolle gespielt.

Ägypten nahm in jeder Hinsicht eine Sonderstellung ein, was am eindringlichsten seine überragende Bedeutung kennzeichnet. Es war von Anfang an Privateigentum des Kaisers und in Personalunion mit dem Reiche verbunden; der Senat hatte nichts mit dem Lande zu tun, ja es war den Senatoren verboten, seinen Boden zu betreten; der Statthalter dieser wohl wichtigsten Provinz des Reiches war ein Mann von Ritterrang. Ägypten entbehrte der städtischen Organisation, abgesehen von Alexandrien, Ptolemais und Antinoopolis, und als sie im J. 202 n. Chr. aus Besteuerungsrücksichten eingeführt wurde, hatte sie ihre Bedeutung für die Selbstverwaltung schon eingebüßt. Der Ausgleich zwischen den Bevölkerungsschichten, der unter den späteren Ptolemäern begann, wurde von den Römern rückgängig gemacht, der Unterschied vielmehr noch verschärft. Die Ägypter waren von der Verwaltung ihres Landes ausgeschlossen, Griechen wurden bevorzugt und mit den meisten Aufträgen betraut, über alle aber erhoben sich die wenigen Römer. Daß der römische Kaiser Tempel in der alten Weise baute und sich auf den Reliefs der Tempelwände als Pharao darstellen ließ, war mehr als je eine leere und hohle Form, zumal er außerhalb des Landes weilte. Die Organisation der ägyptischen Kirche bestand fort und wurde spätestens seit Hadrian einem besonderen Oberhaupt unterstellt, das, obgleich es den Titel ἀρχιερεὺς Ἀλεξανδρείας καὶ Αἰγύπτου πάσης oder ἀρχιερεὺς καὶ ἐπὶ τῶν ἱερῶν führte, ein durchaus weltlicher römischer Beamter war, dessen Aufgaben hauptsächlich die Finanzen betrafen; bezeichnenderweise war er mit einem der höchsten Finanzbeamten, dem vielgenannten ἑδῖος λόγος, identisch.² Die römische Regierung bemühte sich so viel wie möglich aus Ägypten herauszuschlagen. Es war noch immer ein reiches Land, Alexandrien eine Großstadt mit sehr lebhaftem Handel und Industrie; der bedeutendste Gewinn wurde aber aus der Bodenkultur gezogen und Ägypten mußte zum großen Teil die Bevölkerung Roms versorgen. Man hat behauptet, daß die Römer Ägypten ausgesaugt hätten.

¹ O. Eissfeldt, Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer

Zeit, Der alte Orient 40, 1941.

² Otto, Priester I S. 58 ff.

Sicher haben sie nichts für die Hebung seines Wohlstandes getan, eine Politik, die auf die Dauer ihre Wirkung auf die Bevölkerung nicht verfehlen konnte. In religiöser Hinsicht darf man fragen, ob nicht die Verknöcherung der offiziellen Religion, die sich im Priesterkultus erschöpfte und deren fiskalische Bevormundung für die staatliche Gewalt die Hauptsache war, sie dem Volk entfremdet und den Boden für den Sieg des Christentums bereitet hat. Die Übertreibungen des Tierkultes, die besonders in römischer Zeit grell hervortreten, sind wohl so zu verstehen, daß, als das Volk von der Tempelreligion nicht mehr befriedigt wurde, es sich demjenigen Teile der alten Religion um so stärker zuwandte, der ihm offen stand und verständlich war. In der damals gepflegten Art, in der jedes Tier einer Gattung heilig war, Giftschlangen, Katzen usw., aber nur jeweils in einem Gau, so daß es zu blutigen Schlägereien zwischen den einzelnen Gauen kam, weil der eine das Tier verfolgte, das der andere verehrte, war der Tierkult eine sehr niedrige und wertlose Religionsform, die auf die Dauer nicht befriedigen konnte. Die große Masse der Bevölkerung war nicht mehr so stumpf, wie man oft glaubt, sonst wären die massenhaften Papyrusfunde und die weite und schnelle Verbreitung des Christentums unverständlich. Die Beimischung griechischen Blutes machte sich immer mehr geltend und die Bekanntschaft mit der griechischen Bildung und Halbbildung drang in die Weite und Tiefe.¹ Die Voraussetzungen hierfür, die oben (S. 34 f.) dargelegt wurden, bestanden in römischer Zeit weiter. Daß die nationalen Erhebungen, die die letzte Ptolemäerzeit so stark beunruhigten, in der römischen Epoche fast fehlen, beruht nicht nur auf den stärkeren Machtmitteln der Römer, sondern mehr noch darauf, daß die heimische Führung von den nationalen Kreisen auf diejenigen übergegangen war, deren Haltung von ihrem Anteil an griechischem Blut und griechischer Bildung bestimmt war, und dies wirkte sich unter dem Volk auf dem Gebiete, das ihm übrigblieb, dem religiösen, aus.² Es mangelte in Ägypten nicht an geistigen Anregungen noch an geistigen Führern; dieses Land hat in der Kaiserzeit mehr bedeutende Männer als irgendein anderes im griechischen Teile des Reiches gestellt, so um einige Namen zu nennen, den Begründer des Neuplatonismus, Ammonios Sakkas, der um sich viele Schüler sammelte, deren bedeutendster Plotinos, der letzte große Philosoph des Altertums, und Origenes, der größte christliche Theologe, der das Christentum mit der griechischen Philosophie zu verschmelzen suchte, waren, ferner den maßgebenden Astronomen Claudius Ptolemaeus, den berühmten Mathematiker Diophantos, den letzten großen Epiker Nonnos, den letzten bedeutenden lateinischen Dichter Claudianus, den Kirchenfürsten Athanasios und viele andere. Die Astrologie, die Hermetik, die Gnosis, die christliche Theologie sind in Ägypten geschaffen worden. Das Land hatte für die Religionsentwicklung des Späaltertums die hervorragendste Bedeutung, obgleich die herrschende römische Klasse die Ägypter verachtete.

¹ Was eine Privatbibliothek auf dem Lande enthalten konnte, zeigt das Verzeichnis bei Mitteis-Wilcken, I: 2, S. 183 f.

² Vgl. hierzu A. D. Nock, *Later Egyptian Piety, Coptic-Egypt, published by the Brooklyn Museum, 1944, S. 21 ff.*

Wenn man vom griechischen Geistesleben und der griechischen Religion in der Römerzeit spricht, ist es durchaus notwendig, sich die Folgen der dargelegten Umstände klarzumachen, damit man nicht das Griechentum dieser Zeit unrichtig beurteilt. Schon Isokrates hatte gesagt, daß das Griechentum nicht mehr auf Geburt, sondern auf der Gesinnung zu beruhen müsse und daß eher diejenigen, die der griechischen Bildung teilhaftig wären, als diejenigen, die an einer gemeinsamen Natur Anteil hätten, Hellenen zu nennen seien;¹ dabei dachte er besonders an die Philosophie und die Rhetorik. In hellenistischer Zeit begann man diesen Satz in die Praxis umzusetzen und für die Kaiserzeit hat er unbeschränkte Gültigkeit gewonnen. Die Brennpunkte des griechischen Geisteslebens waren seit Anfang jener Zeit in Länder mit fremder Bevölkerung verlegt worden, vor allem nach Alexandrien, welche Stadt in der Literaturgeschichte der Epoche den Namen gegeben hat. Die hellenistische Zeit hat noch viele Griechen mit berühmten Namen aufzuweisen, aber auch viele Fremde, die auf das griechische Geistesleben entscheidend eingewirkt haben, z. B. einige Stoiker. In der römischen Epoche sank das alte Griechenland zu einer der unbedeutendsten Provinzen des großen Reiches herab; es gibt kaum einen bedeutenden Schriftsteller von griechischer Geburt außer dem einzigen Plutarch. Die griechische Bildung wurde nicht mehr von gebürtigen Griechen getragen, sondern von Nicht-Griechen. Dieser Zustand war nicht ohne gewisse Gefahren. Zwar eigneten sich die Fremden, hauptsächlich Orientalen, die griechische Bildung an, sie konnten aber nicht anders als einiges, und zwar recht vieles von ihren angeborenen oder in ihrem Geburtsland angeeigneten Überlieferungen dem Griechentum vermitteln. Der Untergrund blieb bestehen, obgleich mit einer griechischen Hülle überdeckt. Darin liegt der Hauptgrund für die große Umwandlung im griechischen Geistesleben, welche die besprochene Epoche zeigt.

b) Das Reich und die Polisreligion. Die Geschehnisse der griechischen Religion wurden nunmehr in den Außenländern geformt, in den griechisch sprechenden Provinzen des römischen Reiches, von denen jede ihre Sonderart hatte. Über alle erhoben sich Rom und die römische Macht. In der Religion hatte Rom nichts von Eigenem zu geben, denn das dürre Gerippe der römischen Religion war mit griechischem Inhalt gefüllt worden, und wenn auch die alten heimischen Formen fortbestanden, so war der Geist doch griechisch.² Es ist diese gräzisierte Religion, die Kaiser Augustus wiederherstellte. Wenn man verfahren hätte, wie es im alten Orient üblich

¹ Isokr., Paneg., 50. J. Jüthner, Hellenen und Barbaren, Das Erbe der Alten, Neue Serie H. 8, 1923, S. 34 ff., will entgegen der allgemeinen Auffassung die Worte als eine Einengung auf Griechen mit attischer Bildung verstehen. Ihm pflichtet bei U. Wilcken, Alexander der Große, 1931, S. 13. Eine solche Deutung ist kaum richtig, jedenfalls hat der Satz sich praktisch in dem im Text angegebenen Sinne ausgewirkt.

² In einem Vortrag, Wesensverschiedenheiten der römischen und der griechischen Religion, Röm. Mitt. XLVIII, 1933, S. 245 ff., habe ich zu zeigen versucht, daß die wesentlichste Eigentümlichkeit der römischen Religion eine selbständige Organisation mit rechtsbildender Kraft war, die in der katholischen Kirche wieder erscheint. Am Ende der Republik war diese Organisation in Verfall geraten und in der Kaiserzeit vollends dem Kaiser untergeordnet.

war, so wäre Jupiter Optimus Maximus vom Kapitol zum Reichsgott geworden, wie einmal Ammon Ra von Theben, Marduk von Babylon oder Assur; dazu wurde aber nicht einmal ein Anlauf genommen. Soweit er außerhalb Roms verehrt wurde,¹ geschah es meistens in römischen Kolonien, die dadurch ausdrücken wollten, daß sie eine *imago urbis* wären, sonst nur selten und zwar wie bei Verehrung der *dea Roma* als Anerkennung der Macht Roms. Die Bedeutung Roms für die Entwicklung der Religion liegt auf einer anderen Ebene, der politischen und der damit verbundenen sozialen.

Von größter Bedeutung für den Zusammenhalt des Reiches, die Verbreitung der Kultur und die Völkermischung waren die Verkehrsmöglichkeiten, welche durch den Ausbau des Straßennetzes, dem Rom immer besondere Sorgfalt zuwandte, und die Sicherheit im Inneren, die in der früheren Kaiserzeit durchaus gewährleistet war, geschaffen wurden. Ohne sie wäre auch die Verbreitung des Christentums nicht möglich gewesen; diese ist aber nur ein Beispiel unter vielen. Es war eine Großtat, welche die damalige Zeit zu würdigen verstand und gewürdigt hat. „Seht, sagt Epiktet,¹ daß der Caesar uns einen tiefen Frieden schafft, daß es weder Kämpfe noch große Räuberbanden oder Piraten gibt, sondern daß man zu jeder Zeit vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang wandern oder segeln kann.“ Und Aristides Rhetor schildert, wie man überall im Reich reisen kann.² Weder die Kilikischen Tore noch den Wüstenweg durch Arabien nach Ägypten braucht man zu fürchten. Die Römer haben die ganze Welt gemessen, die Flüsse überbrückt und Straßen in die Seiten der Berge gehauen. Sie haben alle Tore geöffnet und allen Gelegenheit bereitet, mit eigenen Augen alles zu sehen. Sie haben die Völker der Welt zu einer großen Familie vereinigt.

Kaiser Augustus hatte den ersehnten Frieden gebracht und die verrottete Verwaltung der Republik saniert. Roms Herrschaft war auch in der allgemeinen Meinung fest begründet, man hatte sich zu fügen und um die Gunst der Machthaber zu betteln. Das römische Reich setzte sich anfangs aus Gebieten zusammen, deren Rechtslage im Verhältnis zu der herrschenden Macht sehr verschieden war; es gab freie und verbündete Städte, die sich selbst unter der Aufsicht des Statthalters verwalteten – die Lage war freilich in Wirklichkeit nicht allzu verschieden, weil auch die sogenannten freien Städte wußten, daß sie sich der Macht zu beugen hatten –, Provinzen und Vasallenfürstentümer. Eine gute und straffe Verwaltung ist immer geneigt, die Zügel anzuziehen, um Ungleichmäßigkeiten und Mißbräuche abzustellen. So wurden die erwähnten Verschiedenheiten allmählich ausgeglichen, die kleinasiatischen Fürstentümer unter Augustus, diejenigen in Palästina sowie östlich und südlich davon (das sogenannte Arabien) später, die letzten unter Trajan eingezogen. Im zweiten Jahrhundert nötigten Mißstände dazu, die Verwaltung der Städte unter die Aufsicht von kaiserlichen Vertrauensmännern zu stellen, die bald zu ständigen Beamten wurden. Die geographisch bedingten Unterschiede im Reich wurden ausgeglichen, die Standesunterschiede bewahrt und gesetzlich geregelt. Bezeichnend

¹ Sein Kult ist in der Osthälfte des Reiches recht spärlich; siehe das Verzeichnis in RL. II S. 741 f. und VI S. 633. Vgl.

U. Bianchi, Mem. Accad. Lincei, II; 7, 1950.

² Epikt., Ench. III 13, 9.

³ Arist., enc. Romae I p. 365 Dindorf.

scheint, daß der Schlußakt des Ausgleichs, die *constitutio Antoniniana* vom J. 212, durch welche das Bürgerrecht auf alle Einwohner des Reiches mit Ausnahme der sogenannten *dediticii* ausgedehnt wurde, von der Zeit wenig beachtet worden ist. In der Reichsordnung des Diokletian wurde auch Italien unter die Provinzen eingeordnet; die Nivellierung war nun vollständig, nur Rom und bald auch Konstantinopel nahmen eine Sonderstellung ein.

Man sollte sich einmal klar machen, was diese gründlich veränderte Stellung der sich einst selbst regierenden Städte und der an den Städten haftenden Menschen in religiöser Hinsicht bedeutete. Gemeinhin tut man es nicht, weil man immer an die einzelnen Kulte, die Mysterien, ihre Lehren und die sogenannte völkische Frömmigkeit, nicht aber an die soziale Organisation denkt, an die kollektive Frömmigkeit der alten Städte, die deren Religion trug. Noch einmal muß ein Blick auf die Polisreligion zurückgeworfen werden, um die Stellung des Individuums unter den neuen Verhältnissen zu erfassen.

Der Name sagt, daß die Polisreligion städtisch war in dem Sinne, daß die Stadt eine unabhängige politische Einheit bildete. Zwar hatte die Religion der Stadt ihre Wurzeln in alten ländlichen Kulturen, die das erstarkende politische Gemeinwesen sich für seine Zwecke angeeignet und weitergebildet hatte, Kulte, die an sich von der Polis unabhängig waren und sie lange – bis zum Ende und über das Ende des Heidentums hinaus – überlebt haben. Hier aber haben wir die Religion in ihrem Verbundensein mit der Selbständigkeit der Stadt und dem Bürgersinn ihrer Einwohner zu betrachten. Man hat die Bedeutung der Polisreligion in hellenistischer Zeit unterschätzt; wir haben versucht, sie ins rechte Licht zu rücken. Der Unterschied der religiösen Haltung vor und nach der Errichtung der römischen Herrschaft über die griechische Welt des östlichen Mittelmeerbeckens ist durchgreifend. In der hellenistischen Zeit waren die Städte Griechenlands noch frei und haben eine eigene Politik nach dem Maß ihrer Kräfte treiben können; auch die kleinasiatischen Griechenstädte waren nicht zu vernachlässigende Faktoren in der Politik der rivalisierenden Großmächte, obgleich sie sich der einen oder der anderen anschließen mußten; die hellenistischen Könige haben sie nicht nur durch Macht und Zwang, sondern auch durch Wohltaten an sich zu fesseln gesucht. Die griechische Polisreligion, in der das freie Gemeinwesen seinen religiösen Ausdruck fand, war in hellenistischer Zeit eben noch eine lebendige Realität und wurde von den gebildeten und wohlhabenden Klassen getragen; die Kehrseite freilich war, daß sie immer mehr erstarrte und geschäftsmäßig gehandhabt wurde.

Unter der Römerherrschaft ist die politische Lage eine ganz andere. Trotz der guten Verwaltung der ersten Kaiserzeit und des Philhellenismus einiger Kaiser war die Freiheit der Städte unwiderruflich geschwunden. Das leitende Prinzip der römischen Regierung, das übrigens aus altrömischen Verhältnissen stammt, die Religionsübung staatlichen Behörden zu unterstellen, von dem wir schon ein Beispiel in dem ägyptischen Erzpriester (S. 299) gefunden haben, wurde auf die griechischen Städte ausgedehnt. In Griechenland selbst merkt man relativ wenig davon, weil zahlreichere

Dokumente nur aus Athen, das eine freie Stadt war, vorliegen; Rom wußte hier aber auch mit anderen Mitteln seinen Willen durchzusetzen, durch die Hingabe nämlich der vermögenden und regierenden Klassen an seine Macht, die ihre Vorrangstellung schützte. Auch wenn ein Schein von Selbständigkeit gewahrt blieb, wußte und fühlte man, daß man sich der Macht Roms unbedingt beugen mußte. In der Provinz Asien tritt das Prinzip deutlicher hervor.¹ Die Unabhängigkeit der Priester von der städtischen Verwaltung wurde eingeschränkt, so daß sie mehr und mehr den Charakter von städtischen Beamten erhielten, wofür die Umbildung der ephesischen Hierarchie (unten S. 326) ein Beispiel bietet. Die Priestertümer waren jetzt hauptsächlich Auszeichnungen für Mitglieder der reichen und leitenden Familien, wodurch die Abhängigkeit des Kultes von Stadt und Staat verstärkt wurde. Auch wenn die römische Regierung sich wohlwollend gegen die Kulte erwies, was mit ihren allgemeinen Grundsätzen übereinstimmte, nahm sie deren Angelegenheiten fest in die Hand, u. a. durch Regelung der finanziellen Verhältnisse (vgl. unten S. 326); nach dem leitenden Prinzip wurde die Eigentumsverwaltung der Tempel und die der Stadt nicht auseinandergehalten. Anlässe zur Einmischung der römischen Behörden wurden oft dadurch gegeben, daß man sich an sie mit Bitten um Begünstigungen oder mit Klagen wandte.² Um von der vielbehandelten Regelung des Asylrechts durch die Kaiser abzusehen,³ so wurde für die Festordnung die Bestätigung des Prokonsuls eingeholt,⁴ und selbst Kultvereine gingen ihn um Bestätigung ihrer Wünsche an.⁵ Der römische Staat legte immer härter seine Hand auf die Religionsübung der Städte. Der Polisreligion wurde damit ihr Nährboden entzogen; soweit ihre alten Formen fortlebten, waren sie nur eine leere Schale. Auch für die leitenden Klassen der Städte wurde, wenn sie tiefere religiöse Bedürfnisse hatten, die Religion jetzt auf das Individuum zurückgeworfen; die alte gesellschaftliche Religion wich vollends der individuellen, selbstverständlich nur allmählich und nicht ohne Rückschläge. Der Unterschied ist z. B. im Vereinswesen greifbar.⁶ Die hellenistische Zeit war die Blütezeit der Kultvereine der griechischen Götter gewesen, besonders das dritte und zweite Jahrhundert, während die Verheerungen des ersten ihnen einen harten Schlag versetzt hatten. In der Kaiserzeit dagegen ändern die Vereine ihren Charakter; Vereine, welche Zünften ähneln, etwa solche der Ratsherren, des Gymnasiums, der Techniten, der Athleten, treten in den Vordergrund. In dem allen wird der tiefgreifende Unterschied zwischen der hellenistischen und der römischen Zeit in religiöser Hinsicht spürbar. Durch Abbau der alten kollektiven, von

¹ Chapot, *Prov. d'Asie* S. 416 ff.; Picard, *Ephèse* S. 661.

² So wendet sich ein Priester der Kabiren in Milet wohl schon vor 42 n. Chr. an den Prokonsul Caecina Paetus, um die früheren Beiträge der Stadt zu den Opfern und dem Kult der Kabiren wieder zu erhalten, *Milet*, I: 9, Nr. 360, S. 177.

³ Picard, *Ephèse* S. 151 ff.; Chapot, *Prov. d'Asie* S. 406 ff.

⁴ C. Popilius Carus Pedo bestätigt um

148 n. Chr. den Beschluß des Rates von Ephesos, daß die Tage, an denen die Artemisen gefeiert wurden, geheiligt sein sollen; *Forsch. in Ephesos* I, 1906, Nr. 43 S. 281 = SIG.³ 867.

⁵ Brief der Mysten der Demeter Karpophoros und Thesmophoros an L. Mestrius Florus, *BCH.* I, 1877, S. 289 = SIG.³ 820 aus dem J. 83/84 n. Chr.

⁶ Poland, *Vereinswesen*, siehe besonders die Liste S. 548 ff.

der Polis getragenen Religion wurde der Weg bereitet für den über das ganze Reich verbreiteten Synkretismus und schließlich für eine alle Länder, die unter der Herrschaft Roms standen, umfassende Religion.

Das einmal beliebte Schlagwort, die Religion sei eine Privatsache, ist durchaus schief, mehr ein Wunschtraum als eine Realität. Jeder religiös ergriffene Mensch sucht Anschluß an Gleichdenkende. Religion ohne irgendeinen Kult ist praktisch undenkbar; der Kult setzt eine Versammlung voraus und führt eine Organisation herbei. Alle Religionen der Spätantike haben diesen Anforderungen wenigstens in gewissem Umfange zu genügen versucht; die heidnischen sind aber nicht über Anläufe hinausgekommen, welche die weggelegte alte gesellschaftliche Religion nicht ersetzen konnten. Nur das Christentum hat eine große Organisation aufzubauen vermocht, die dem gesellschaftlichen Triebe der Religion entsprach. Nicht zum wenigsten darin lag sein Sieg begründet. Der Kaiserkult war ein Sproß desselben Triebes, ein Versuch, dem Staat die religiösen Kräfte dienstbar zu machen; er war aber religiös unfruchtbar, wo nicht irreligiös, weil die Organisation von oben auferlegt wurde; die Organisation der christlichen Kirche dagegen wurzelte in dem freien Zusammenwirken der Versammlungen.

c) Die Not des dritten Jahrhunderts. So weit war es nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts gekommen, als das Christentum zum ersten Male weite Verbreitung gewann und als das Unglück mit Krieg und Pest über die Mittelmeerwelt hereinbrach. Die schlimmste Zeit brachte die Mitte des folgenden Jahrhunderts, in der das Reich durch die Thronwirren, die Kämpfe der Legionen untereinander, die Einfälle der Germanen und der Perser aus den Fugen zu gehen drohte. Die Not der Zeit versetzte der alten Religion einen schweren Schlag, indem sie den Kult unterband, da wegen der Armut der Zeit Mittel, um die Kosten zu bestreiten, fehlten.¹ Die Bautätigkeit der Kaiser in Ägypten hört mit Decius auf, mehrere Kulte ebendort lassen sich nur bis um die Mitte desselben Jahrhunderts belegen. Die späteste kultische Inschrift aus Olympia scheint dem J. 265 anzugehören.² In Delphi zeigt sich die Verarmung an den dürftigen, plump bearbeiteten oder wiederverwendeten Basen und Steinen. Dieselbe Erscheinung begegnet in Rom und im Westen. Dafür nur ein bezeichnendes Beispiel: die Urkunden der Arvalbrüder enden im J. 241, weil das Kollegium damals drei Viertel seiner Sporteln verlor. Der Mithraskult und das Taurobolium erlitten eine Unterbrechung; die auf sie bezüglichen Inschriften hören auf.

Als die Feinde zurückgeschlagen waren, die Ordnung wiederkehrte und die Kaiser die alte Religion wieder stützten, sie zeitgemäß zu erneuern suchten wie Aurelian oder wie Diocletian zum Kampf mit dem siegreich vordringenden Christentum führten, erhob sich das Heidentum noch einmal. Der Entscheidungskampf begann, zog sich aber lange hin, weil das Heidentum der materiellen Stütze nicht entbehrte und sich angesichts der drohenden Gefahr geistig zusammennahm.

¹ Geffcken, Ausgang S. 20 ff., hat die inschriftlichen Belege zusammengestellt; vgl. dens., N. Jahrb. f. klass. Alt. XLI,

1918, S. 99 ff. ohne Belege.

² Inschriften von Olympia, 122.

2. Geistige Haltung

In der Zeit, in welcher das Gefühl der Dankbarkeit, das die Griechen gegen Rom und Kaiser Augustus wegen der nach der langen Schreckenszeit der Bürgerkriege endlich wiederhergestellten Ordnung und Ruhe empfanden, frisch und lebendig war, machte Rom einen Anlauf, die geistige Führung in seinem Reich an sich zu bringen oder wenigstens Nachfolger von Alexandrien zu werden. Damals lebten und wirkten einige der vornehmsten Vertreter der griechischen Wissenschaft in Rom, z. B. Strabon und Dionysios von Halikarnaß. Diesem Bemühen war aber keine Dauer beschieden, ebensowenig wie der führenden Stellung, die Italien eine Zeitlang in der Industrie (*Terra sigillata*, Lampen) innehatte, bald jedoch an die Provinzen abtreten mußte.

Das Reich war zweisprachig. Das Griechische konnte nicht wie die Landessprachen, auf die keine Rücksicht genommen wurde, behandelt werden, sondern seitdem Rom in Verbindung mit den griechischsprechenden Staaten trat, wurde die Korrespondenz mit ihnen griechisch geführt, und Verordnungen in Übersetzungen, die in der Senatskanzlei hergestellt wurden, ausgefertigt. Die Römer lernten Griechisch, um sich die griechische Bildung anzueignen, so daß trotz des glänzenden Aufschwunges der lateinischen Literatur am Ende der Republik und in der ersten Kaiserzeit das Primat des Griechentums anerkannt blieb. Die Griechen andererseits waren sich dieser Vorrangstellung bewußt, und da sie sich in der politischen Welt der Übermacht Roms unbedingt beugen mußten, fand ihr Selbstbewußtsein seine Zuflucht in der geistigen Welt. Die Bewegung, die begann, ist zunächst bekannt als eine literarische Richtung, als Attizismus; ihre ersten Spuren sind schon in der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts bemerkbar. Mit der Farblosigkeit, dem technischen Charakter und den Vulgarismen der Koine unzufrieden, wollte man zu der ausdrucks- und eindrucksvollen Sprache der großen attischen Schriftsteller zurückkehren; dazu gesellte sich im ersten Jahrhundert v. Chr. die Opposition gegen den Schwulst des asianischen Stiles. Bezeichnend, daß die Grundsätze des Attizismus von zwei in Rom wirkenden Griechen ausgearbeitet wurden, Caecilius von Kale Akte und Dionysios von Halikarnaß; in Griechenland ist der erste Vertreter der ein Jahrhundert jüngere Dion von Prusa. Im zweiten Jahrhundert n. Chr. drang die Bewegung mit der sogenannten zweiten Sophistik durch und blühte abermals im vierten, der Zeit der großen Redner. Es ist uns hier nicht um ihre literarische Bedeutung zu tun, sondern um ihre Wirkung auf Hebung des griechischen Selbstbewußtseins. Tendenzen zum Purismus kommen in allen Kultursprachen, auch den heutigen, vor, es ist uns aber kaum verständlich, daß man die Sprache ein halbes Jahrtausend zurückzuschrauben suchte und daß dies auch wirklich gelang; erklärlich wird es nur unter geschichtlichen und volkpsychologischen Gesichtspunkten. Gegen die damalige Ordnung, die Macht Roms, war nichts zu tun, doch wußten die Griechen, daß auch sie einmal eine führende Rolle in der Weltgeschichte gespielt hatten, daß die Kultur, an der die Römer jetzt teilhatten, von ihnen geschaffen worden war; in der hellenistischen Zeit er-

blickten sie die Periode der Auflösung und des Verfalls nicht nur ihrer Sprache, sondern auch der griechischen Herrschaft. Sie griffen über diese hinweg auf die große klassische Epoche zurück, schwelgten in den Erinnerungen an Marathon und Salamis, um ein durch den Druck der Tatsachen erzeugtes Bewußtsein der Minderwertigkeit, welche den Graeculi vorzuhalten einige Römer sich nicht scheuten, zu kompensieren. Dieser Seite der Bewegung wurde man sich freilich kaum recht bewußt, weil sie literarisch und romantisch schien; Redner wie Dion waren höchst loyal gegen Rom, viele Römer und einige Kaiser schwärmerische Philhellenen. Die Zwierspältigkeit kann aber nicht über die Bedeutung der Bewegung für das Wiedererstarken des griechischen Selbstbewußtseins hinwegtäuschen. Die Folgen waren schicksalsschwer und trugen zum Zerfall des Reiches in einen griechischsprechenden östlichen und einen lateinischsprechenden westlichen Teil bei. In der frühen Kaiserzeit sprachen alle Gebildeten und viele andere Leute beide Sprachen. Der Höhepunkt in dieser Hinsicht wurde im zweiten Jahrhundert erreicht, als Apulejus auch griechisch schrieb, M. Aurelius seine Selbstbetrachtungen griechisch verfaßte und noch etwas später der geborene Pränestiner Aelian auf seinen Attizismus stolz war. In der Not des dritten Jahrhunderts ging es bergab mit der Kenntnis des Griechischen im Westen und im vierten und fünften war sie selbst bei den literarischen Größen des Westreiches wie Augustinus und Ausonius unzureichend.

Der Stil wurde in der Rhetorenschule gelehrt, welche die Krönung des Unterrichtswesens darstellte. Dieses war in der hellenistischen Zeit ausgeformt worden, obgleich Philosophie und Rhetorik sich um die Vorherrschaft stritten.¹ Mit dem Eintritt der Römer in die hellenistische Welt fiel die Entscheidung, da sie wenig Sinn für die Spitzfindigkeiten der Philosophie, um so mehr für die praktische Bedeutung der Rhetorik hatten, die, obgleich das Kaisertum eine freie Debatte von politischen Angelegenheiten nicht mehr zuließ, doch noch sehr groß war. Außerdem war den Alten ein Sinn für die schöne Form der Rede eigen, der uns übertrieben vorkommt. Die Rhetorik erhob den Anspruch, die höchste Bildung zu verleihen, und ordnete die übrigen Bildungselemente sich streng unter, sowohl die Grammatik, welche die Vorschule bildete, wie die Philosophie, deren Sätze die Rhetorik sich anheischig machte, besser als die Philosophen selbst darzubieten, wobei sie sie freilich verflachte. Das stolze Wort des Quintilian, *regina rerum oratio*, ist nicht übertrieben; die herrschende Stellung der Rhetorik wurde aber auf Kosten der Verkümmern der anderen Bildungselemente gewonnen und barg in sich eine große Gefahr. Die ausschließliche Beachtung der schönen Form führte von der Wirklichkeit weg, die harten Tatsachen des Lebens wurden unter der Hülle schöner Worte verschleiert oder verdreht. Die Proklamationen der Kaiser des Spälatertums zeigen eine Sprache, die von schönen und humanitären Phrasen trieft, während der staatliche Zwang verschärft und die Strafen grausamer wurden. „Es ist keine Schande für einen Redner, falsche Lobpreisungen einem Mann zu

¹ H. v. Arnim, Leben und Werke des Dion von Prusa, 1898, Kap. I, Sophistik,

Rhetorik und Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung.

erteilen, der sie nicht verdient; im Gegenteil sagt man, daß er seine Kunst gezeigt hat, indem er den Unbedeutenden zu erhöhen und den Großen zu erniedrigen, mit einem Wort die Kunst seiner Worte der Natur der Dinge entgegenzusetzen vermochte“, sagt Kaiser Julian¹ mit geradezu erschreckender Offenheit in einer Lobrede auf Constantius. Die Rhetorik war eine Kulturmacht, der nicht einmal die Christen sich entziehen konnten; sie mußten sie übernehmen und haben sie übernommen, und die Rhetorik hat, indem sie das Heidentum, die Mythologie usw. mitschleppte, zum großen Teil das heidnische Erbe gerettet.² Die Rhetorik kann aber von einer großen Schuld nicht freigesprochen werden: sie hat die Menschen systematisch zur Unwahrheit, zur Vernachlässigung des Sachlichen erzogen. Sie hat an der Erlahmung des geistigen Lebens des Altertums großen Anteil.

Die Rhetorik hat sich die Grammatik und die Philosophie untergeordnet, die übrigen Wissenschaften aus dem Unterricht verdrängt. Dabei war die Philosophie selbst nicht ohne Schuld. In dem Vierteljahrtausend zwischen Poseidonios und Ammonios Sakkas hat sie keine neuen Ideen hervorgebracht, die berühmten Namen dieser Zeit gehören Moralisten wie Epiktet und M. Aurelius. Es gab genug Philosophen, die vom Katheder lehrten, den Vornehmen als Seelsorger und Ratgeber dienten, sich auf den Straßen und Märkten herumtrieben. Wir besitzen zahlreiche und gehässige Schilderungen ihrer Wichtigtuerei und Marktschreierei, Streitlust und Aufschneiderei,³ so daß man begreift, daß viele mit Verachtung und Hohn auf ihr Treiben und die Philosophie selbst herabsahen. Diese Schattenseiten sollten aber nicht dazu verführen, die Bedeutung und den Einfluß der Philosophie in der älteren Kaiserzeit zu unterschätzen; man denke an die Anhänglichkeit und Liebe gegen ihre Lehrer, die Persius, Arrian, M. Aurelius und viele mit ihnen bekundeten. Was sie ihnen verdankten, war die moralische Haltung, keine wissenschaftliche Einsicht in das seelische Vermögen des Menschen und den Bau des Weltalls. Ein Mann, der davon mit tiefer Ergriffenheit spricht, ist der Astrologe Manilius. Die Philosophie bewegte sich in den alten Gleisen, nützte die allegorischen Auslegerkünste weidlich aus, wie Cornutus in seinem Schulbüchlein, und neigte immer mehr der Religion zu, wie der oben (S. 282 ff.) erwähnte Verfasser der Schrift *περὶ κόσμου*, der tiefere Töne erst findet, als er die Erhabenheit Gottes schildert, oder man münzte die Lehren in prickelnde Sentenzen aus wie Seneca. Als mit Plotinos endlich ein wirklich bedeutender Philosoph auf den Plan trat, war seine Lehre ein ausgesprochen weltfeindlicher Transzendenzismus, dem seine Nachfolger die Theurgie anhängten. Er gab dem Heidentum den inneren Gehalt in seinem Kampf mit dem Christentum.

Ebensowenig brachten die Wissenschaften neue Gedanken hervor, sondern zehrten von dem alten Erbe, das sie breittraten, kompilierten und zu

¹ Julian, *paneg.* I, 1

² Siehe das Kapitel über die Übernahme des Schulbetriebs durch die Christen bei G. Boissier, *La fin du paganisme* I S. 235 ff.

³ Diese Seite des Betriebes der Philosophie, von der die Philosophiegeschichte wenig redet, wird geschildert von L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*⁹, III, 1920, S. 243 ff.

handlichen Kompendien zusammenzogen. Das gilt auch von den großen Autoritäten, welche lange Zeit in gewissen Wissenschaften maßgebend waren, Claudius Ptolemaeus in der Astronomie, Galen in der Medizin, wo übrigens dieselben Untugenden wie in der Philosophie zum Vorschein kamen. In der Grammatik, die noch ihren Hauptsitz in Alexandria hatte, war es nicht anders. Berühmte Namen sind Didymos ὁ Χαλκέντερος, der so viele Bücher zusammenschrieb, daß er sie selbst vergaß, der Reklame-macher Apion sowie Apollonios Dyskolos, dessen schematisch formalistische Betrachtungsweise leider die folgende Zeit beherrschte. Bezeichnend scheint die Vorliebe für weitläufige Sammlungen von gelehrten Notizen, die oft in die Form eines Tischgesprächs gekleidet wurden, wie es Plutarch, Athenaeus, Gellius, Macrobius taten. Die größte, ziemlich verständnislose Sammlung ist die *Naturalis Historia* des älteren Plinius. Man sammelte allerlei, z. T. alberne Geschichten wie Aelian in seinen Schriften.

Zu Beginn der Kaiserzeit war die Welt müde geworden. Die Griechen vermochten erst allmählich das erdrückende Gefühl der römischen Übermacht zu überwinden, bei den Römern aber begegnet seit der augusteischen Zeit der Ausdruck *canescens, senescens mundus*, und die Geschichte Roms periodisierte man nach Lebensaltern des Menschen, so daß die Kaiserzeit zum Greisenalter wurde. Man meinte sogar seit Lucrez, daß selbst die Fruchtbarkeit des Bodens sich verringert habe, wogegen Columella sich in der Einleitung seines Werkes wendet. Die Welt sehnte sich nach Frieden, und diese Sehnsucht fand praktisch ihren Ausdruck im Widerwillen gegen das Waffenhandwerk, der wachsenden Schwierigkeit, die Legionen aus dem Bürgertum zu rekrutieren, was schließlich dazu führte, daß die Kulturwelt sich den Barbaren innerhalb und außerhalb des Reiches auslieferte. Die schönste Seite an diesem Verhalten war das Steigen der Humanität, das sich auch in einer besseren Behandlung der Sklaven äußerte, denen jetzt endlich auch gesetzlich einiges Recht zugestanden wurde. Das Wort, *non est hujus saeculi*, fällt, als von etwas die Rede ist, was gegen dieses gesteigerte Gefühl für Humanität und Recht verstößt. Die Moral wurde un-leugbar besser unter den höheren Schichten der Gesellschaft, seitdem diese sich aus den Landstädten und den Provinzen rekrutierten. Sie hatte sogar eine Neigung, in Vegetarismus und Abstinenz umzuschlagen, es wird gewarnt, diese zur Schau zu stellen. Das sind Vorzeichen des Asketentums, welches in der Spätantike zu einer ungeheuren Macht anwachsen sollte. Während die Kunst der augusteischen Zeit zum Klassizismus zurückkehrte und unter den folgenden Kaisern verschiedene Strömungen zeigte, machte sich im zweiten Jahrhundert mit Hadrian ein romantisches Zurückgreifen auf das Alte (Archaismus) geltend, womit der Philhellenismus dieser Zeit und die ebenso romantisch gefärbte Wiederbelebung alter Einrichtungen und die Begünstigungen Griechenlands zusammenhängen.

Die Welt war müde geworden und schaute in romantischer Schwärmerei nach der Vorzeit zurück. In denselben beiden Jahrhunderten erfolgte eine folgenreiche Umschichtung der Bevölkerung, die besonders bezüglich der höchsten Klasse erkennbar ist. Die alten Familien wurden durch Provinziale

ersetzt – selbst die Kaiser waren seit Trajan Provinzialen –, die zuerst aus dem Westen, dann auch aus dem Osten kamen; im dritten Jahrhundert sind die Kaiser und das Heer größtenteils Illyrier. Dieses Jahrhundert ist die wirkliche Zeitenwende; aus dem Chaos werden neue Grundlagen des Lebens geschaffen, die absolute Macht des Kaisers und die Religion als Hauptfaktoren im gesellschaftlichen und staatlichen Leben. Schon der Mithrazismus zeigt, was die Religion zur Stählung des Willens beitragen konnte, um vom Christentum nicht zu sprechen. Die ältere Kaiserzeit war des Suchens und Forschens müde geworden, die spätere, in der neue Menschen aus der Tiefe der Bevölkerung zu leitenden Stellungen emporstiegen, verlangte Glauben. Vor dem immer stärkeren staatlichen Zwang suchte und fand man Zuflucht in der Religion, und als die Organisation der christlichen Kirche vom Staat anerkannt war, zeigte es sich, daß sie allein der Zwangsherrschaft des Staates Trotz bieten konnte. Die Religion war nicht mehr, wie in der längst verflossenen alten Zeit die kollektive Religion es gewesen war, eine Religion der Festtage, eine Festtracht, sondern das Alltagskleid der Menschen. Sie bestimmte ihre Lebensführung; wir werden sehen, wie sie neue Kultformen, auch einen täglichen Gottesdienst schuf und wie ihre Anforderungen religiös und moralisch gesteigert wurden. Mit dem harten Zwang und der Unfreiheit, der Unsicherheit und Trostlosigkeit des Lebens hängt es ohne Zweifel zusammen, daß der Wunsch nach Erlösung und die Hoffnung auf ein seliges Jenseits immer stärker in den Vordergrund traten. Bei dem Rückgang der Bildung und dem Aufstieg von Leuten aus den unteren Schichten war es unvermeidlich, daß Wunder- und Zauberglaube zunahm, sich nicht nur auf gewisse Kreise beschränkte, sondern alle, auch die Machthaber und Philosophen, ergriff. Die Herrschaft des Aberglaubens ist die betäubendste Erscheinung der Spätantike.

Was bisher gesagt worden ist, bezieht sich auf das Reich als ein Ganzes und z. T. auf die höchste Schicht der Gesellschaft. Die Zugehörigkeit zum Reich und die Tradition, die in der führenden Schicht nicht ganz fehlte, haben selbstverständlich eine Nivellierung gefördert, wofür die Verbreitung des Neujahrsfestes über das ganze Reich ein Beispiel gibt,¹ ebenso wie der Verkehr den Weg für die Verbreitung verschiedener Religionen öffnete. Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, daß der Osten in manchem, besonders in religiöser Hinsicht, eine Sonderstellung einnahm. Männer aus den östlichen Provinzen sind seltener als Männer aus den anderen Gebieten zu wirklich leitenden Stellungen gelangt. Von diesen Besonderheiten der griechischsprechenden Provinzen wird im folgenden die Rede sein.

¹ Siehe die Schilderungen des Antiochener Libanios, I p. 256 ff. und IV p. 1053 ff. Reiske; andererseits gibt es auch große

provinzielle Verschiedenheiten bei diesem Fest, Nilsson, *AfRw.* XIX, 1919, S. 71 ff.

II

DIE GRIECHISCHEN KULTE

1. Die Religion der griechischen Städte

Äußerlich gesehen ist das Bild der Religion der griechischen Städte, wie die Inschriften es uns kennen lehrten, in der römischen Zeit nicht viel verändert, besonders nicht im Anfang, als die alten Überlieferungen noch stark nachwirkten. Die Zeit des Augustus war durch eine Wiederherstellung der Kulte ausgezeichnet, die der Wiederherstellung der Ruhe und des Friedens verdankt wurde; die Neubelebung zur Zeit Hadrians scheint künstlicher, auf dem Philhellenismus des Kaisers beruhend. Das Bild verschiebt sich nur langsam, weil fremde Götter und neue Ideen und Formen erst allmählich in den offiziellen Kult Eingang fanden. Es ist aber offensichtlich und zugleich wichtig, daß die Inschriften, die von religiösen Dingen handeln, in römischer Zeit überhaupt spärlicher werden, einige Städte ausgenommen, die aus dem einen oder anderen Grunde eine bevorzugte Stellung einnahmen, ferner daß die griechischen Kulte in steigendem Maße eine Angelegenheit der großen Familien wurden, welche, seitdem eine Teilnahme am politischen Leben für die Mehrzahl ausgeschlossen war, auf sakralem Gebiet ihren Ehrgeiz zu befriedigen suchten.

Athen¹ ward zu einem Museum der Altertümer, besonders der religiösen, die von den wohlhabenden Geschlechtern mit Stolz gepflegt wurden. A. Körte schildert den Zustand treffend:² „Es überwiegen, besonders in der Kaiserzeit, entschieden die geistlichen Würdenträger, Priester und Priesterinnen aller Götter und Göttinnen, Hierophanten, Daduchen, Exegeten, ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων, u. a. Das sehr starke Hervortreten der jugendlichen Kultbeamten, der Kanephoren und Errephoren, der παῖδες μνηθέντες ἀφ' ἐστίας und der θυγατέρες μνηθεῖσαι ἀφ' ἐστίας, erklärt sich aus der Tatsache, daß diese aus wohlhabenden, alten Familien genommen wurden, die sich die Ehrung ihrer Kinder etwas kosten ließen, falls sie der Staat nicht selbst verfügte. Der steigende Wert, den diese Familien auf kultische Würden legen, veranlaßt zu immer ausführlicheren Mitteilungen über ihre Vorfahren und deren Ehrenstellungen.“³ Bezeichnend ist, daß sich Stammbäume von sechs, zehn, ja zwölf Generationen aufstellen lassen. Die Geschlechterorganisation bestand fort, wie besonders das von dem Archon der Amynandridai aufgestellte Verzeichnis der Genneten, ein zweites aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts und schließlich eines der Keryken um 200 n. Chr. zeigen.⁴ Körte hat auch einer Statistik der Weihgeschenke wichtige Tatsachen entnommen. Unter den 33 Weihungen an Athena ge-

¹ P. Graindor, *Athènes sous Auguste*, Recueil des travaux de la faculté des Lettres, Kairo, I, 1927; ders., *Athènes de Tibère à Trajan*, ebd. VIII, 1931; ders., *Athènes sous Hadrien*, Kairo, 1934.

² In seiner gehaltvollen Besprechung von IG. II² in *Gnomon* XI, 1935, S. 637 in

betreff der Abteilung: *Tituli magistratuum atticorum, sacerdotum et virginum et puero-rum sanctorum*.

³ Für Delphi s. BCH. LXX, 1946, S. 257.

⁴ IG. II² 2338 zwischen 27/26 und 18/17 v. Chr., bzw. 2339 aus dem J. 161/62 n. Chr. und 2340 um 200 n. Chr.

hören nur 10 der Kaiserzeit an (freilich fallen 22 ins vierte Jahrhundert v. Chr. und nur eine in die hellenistische Zeit). Die Heilgötter dagegen wurden lebhaft verehrt; von 194 Nummern stammen 70 aus der Kaiserzeit. Von den 366 Weihungen an verschiedene Götter und Heroen gehört rund die Hälfte der Kaiserzeit an (ein Sechstel der hellenistischen Zeit, ein Drittel dem 4. Jahrhundert v. Chr.).

Der Kult des Asklepios war in Athen wie anderswo sehr lebenskräftig und wirklich volkstümlich.¹ Der Zakoros und auch der ὑποζακορεύσας des Asklepios² finden sich nunmehr unter den öfters erwähnten Ämtern, es wird sogar nicht selten nach jenem datiert; unter ihnen erscheint auch ein Arzt. Von der Popularität des Kultes zeugen die oben (S. 57 f.) erwähnten inschriftlich bewahrten Hymnen und eine ländliche Kultordnung.³

Der Stolz auf die Abstammung von athenischen Geschlechtern zeigt sich in der Bedeutung, die Apollon Patroos erhielt, der nicht nur als Gott bestimmter Geschlechter, sondern auch als allgemeiner Geschlechtsgott verehrt wurde (Bd. I S. 525 f.). Er hatte einen Priester und wurde mit den römischen Kaisern identifiziert.⁴ Viele Beinamen erhielt er, z. B. Ἀπόλλωνος Ἀγυιῶς Προστατηρίου Πατρῶου Πυθίου Κλαρίου Πανωνίου.⁵ Da nach Euripides der in den Μακράι verehrte Apollon ὑπακράϊος Vater des Ion und Stammvater der Athener war, sind die Weihungen der Archonten an ihn, die vom J. 40 n. Chr. bis zum 265 n. Chr. reichen,⁶ auch auf den Patroos zu beziehen. Von der Pflege eines sehr altertümlichen, an eine der ältesten Familien geknüpften Kultes zeugt in Augustus' Zeit der Brief eines Geschlechtes an Delphi in einer Angelegenheit, die den Buzyges und den Priester des Zeus ἐμ Παλλαδίῳ betrifft;⁷ es handelte sich vermutlich um die Aufstellung eines neuen Sitzbildes der Athena. Dieser Priester wird nochmals in einer etwas späteren Inschrift erwähnt.⁸ Auch zu Hadrians Zeit fragte man in Delphi wegen des Kultes der Demeter Chloe an.⁹ Die alten Verbindungen mit Delphi wurden wieder aufgenommen. Nachdem nach dem Mithradatischen Kriege die stattliche nach Delphi geschickte Pythais (S. 80 f.) eingegangen war, ward die Beschickung zur Zeit des Augustus in bescheidenerer Form wieder aufgenommen; sie wurde Dodekais genannt, weil sie zwölf Opfertiere darbrachte.¹⁰ Die erste Dodekais wurde im J. 26/25 oder 22/21 abgesandt,¹¹ darauf wiederholte man sie, aber, wie es scheint, nicht regelmäßig. Das Personal war viel bescheidener; Führer war der Priester des Apollon Pythios, Teilnehmer zwei Exegeten, der κῆρυξ τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ ἱερεὺς Ἑρμοῦ πατρῶου Κηρύκων, der Hieromnemon und zwei Seher.

¹ Die Inschriften IG. II² 4474–5006 und bei F. Kutsch, Attische Heilgötter, RG-VV. XII:3, 1913, S. 88 ff.

² Ebd. 3798 aus dem J. 119/20; 4073 datiert nach jenen beiden, vor 160 n. Chr. Die Zakoroi haben den Fußboden gepflastert, den Tempel repariert und τὰ ζῶδια ἐπεσκεύασα καὶ τὰν τράπεζαν, ebd. 3187–3191; über den Opfertisch siehe O. Walter, Österr. Jahresh. XXVI, 1930, S. 86f.

³ IG. II² 1364 = SIG.³ 1041 = LS. 48.

⁴ IG. II² 5061, Sesselinsschrift, 3697 vor

der Mitte des 3. Jahrhunderts, 3530 Tiberius, 3274 Claudius.

⁵ Ebd. 4995, Altar aus dem 2. Jahrhundert n. Chr.

⁶ Ebd. 2891–2931.

⁷ Ebd. 1096; vgl. 3177.

⁸ Ebd. 2884.

⁹ Ebd. 5006.

¹⁰ Siehe die S. 80 A. 5ff. zitierte Literatur und Graindor, Aug. S. 139 ff.

¹¹ Zwei Exemplare SIG.³ 773 = Fouilles de Delphes, III: 2, Nr. 59 und 60.

Es folgten noch vier andere,¹ die letzte kurz vor Christi Geburt. Später fehlen Zeugnisse bis auf die Zeit Domitians, aus der zwei vorliegen;² sie war wohl eingegangen und dann wieder aufgenommen worden, denn die erste Inschrift spricht von den πεμφθέντες ἐς Δελφοὺς κατὰ τὴν μαντείαν τοῦ θεοῦ. Daß man am Ende der Regierung des Trajan den seit Augustus eingegangenen Brauch, jedes Jahr eine Dodekais nach Delos zu senden, wieder aufnahm, ist ein sprechender Beweis für das Bestreben, alte Kultbräuche wiederzubeleben, zumal Delos damals ein verödetes Eiland war. Die Inschriften, die vom J. 113/14 bis zum J. 125/26 reichen, zeigen immer denselben bedeutenden Mann, den Priester des delischen Apollon, M. Annius Pythodoros, der zugleich Nomothet war, an der Spitze, so daß man fragen darf, ob nicht diese Theorie seiner Freigebigkeit oder wenigstens seinem Interesse zu verdanken war.³

Ein besonderes Interesse bieten die Sesselinschriften aus dem Dionysos-theater, weil dort die höchsten staatlichen und religiösen Würdenträger erscheinen. Sie gehören zwar verschiedenen Zeiten an, die ältesten dem ersten Teile der Regierung des Augustus. Da viele an der Stelle älterer, ausradiierter eingemeißelt sind, ist anzunehmen, daß sie den Zustand der hadrianischen Zeit wiedergeben, der die meisten auch angehören. Von den Sesseln sind 61 übrig,⁴ 10 verschwunden; da aber zwei von diesen sicher Thesmotheten gehört haben, fehlen eigentlich nur acht. Der vorderste, besonders reich skulptierte Sessel ist der des Priesters des Dionysos Eleuthereus. Weiter haben ihre Sessel die Archonten, der Strateg, der Herold des Rates, d. h. die höchsten Würdenträger des Staates, die Exegeten, der Hieromnemon; auch die eleusinische Priesterschaft ist reich vertreten, der Hierophant, der Daduch, der Hierokeryx, der κῆρυξ παναγῆς καὶ ἱερέως, der ἱαρχαγωγός, der λιθοφόρος (siehe unten S. 332 A. 3); zu ihnen gehört auch der Priester der Demeter und Pherephatta. Von wirklich alten Kulte finden sich die Priester des Zeus Polieus, des Apollon Pythios, der Chariten und der Artemis Epipyrgidia, des Poseidon Phytalmios, des Apollon Delios, der Buzyge-Priester des Zeus am Palladion, der Priester des Poseidon Gaiachos und des Erechtheus, des Zeus Soter und der Athena Soteira, des Hephaistos, der Anakes und des Heros Epitegios, des Apollon Lykeios, der Buzyge und Priester des Zeus Teleios, der Priester des Theseus, des Apollon Daphnephoros. Daran reihen sich Priester in geschichtlicher Zeit eingeführter Kulte, nämlich die des Asklepios, des Demos und der Chariten, denen Rome hinzugefügt ist, des Zeus Bulaios und der Artemis Bulaia, der Artemis Kolainis, der Eukleia und Eunomia, des Dionysos Melpomenos ἐξ Εὐναιδῶν und der desselben Gottes ἐκ τεχνειῶν, der Zwölfgötter, des Zeus Philios, der Musen, der Urania Nemesis, des Dionysos Auloneus, ferner die des Kaiserkultes, besonders Hadrians, des Befreiers, mit dessen Tätigkeit in Athen der Priester des Zeus Olympios, des Antinoos, der φαιδυντῆς Διὸς ἐκ Πείσης und der φαιδυντῆς Διὸς Ὀλυμπίου ἐν ᾧσται in Verbindung stehen.

¹ Ebd. Nr. 61–64.

² Ebd. Nr. 65 und 66; Graindor, *Ti-bère à Trajan*, S. 105 f.

³ BCH. XXIII, 1899, S. 65 ff.; XXVIII,

1904, S. 169 ff.; Graindor, *Hadr.* S. 135 ff.; P. Roussel, *Délos* S. 338 ff.

⁴ IG. II² 5022–5079.

Die an den Bänken oft sehr nachlässig angebrachten Inschriften¹ sind auch von Interesse. Es begegnen außer Personennamen Priester oder Priesterinnen des Helios, des Dionysos, der Aphrodite Epitragia, der Artemis Oinaia, der Demeter Achaia, der Aphrodite Kolias, der Athena Eetione, der Demeter Chloë, der Ge Themis, der Kurotrophos Demeter, anderswo mit dem zweiten Epitheton Achaia, der Peitho, der Demeter Thesmophoros, der Oinanthē, der μήτηρ θ[εῶν], der Moiren, der Hera ἐλλυμενία, der Aphrodite Pandemos, der Hebe, der Kurotrophos ἐξ Ἀγλαύρου, der Demeter, der Leto und Artemis, des Poseidon. Auch unter diesen sind viele alte Kulte. Mit dem Kaiserkult verbunden sind der Priester der Göttin Rome und des Sebastos Kaiser und die Priesterin der Ἑστία ἐπ' ἀκροπόλει καὶ Λειβιάς καὶ Ἰουλίας sowie die der Ἑστία Ῥωμαίων. Schließlich findet sich eine nicht geringe Zahl von anderen Kultbeamten, zwei Hersephoren der Chloë Themis, zwei der Eileithyia ἐν Ἀγραις, mehrere ὑμνήτριαι, eine δηλόφορος der Athena Themis (οὐλαί der Opfergerste), eine Kanephore ἀπὸ Παλλαδίου, eine θεσμοφόρος, ein(e?) δειπνοφόρος, ein Zakoros.² Hier fällt die große Zahl der Priesterinnen auf, während keine einzige eines Sessels gewürdigt ist. Wo nur ein Göttername im Genitiv steht, ist dieser gewöhnlich weiblich, so daß auch hier angenommen werden darf, daß der Kult von einer Priesterin besorgt wurde; ebenso sind die Kultbeamten sicher oder wahrscheinlich weiblich mit einer deutlichen Ausnahme, dem Zakoros. Die holde Weiblichkeit war also unhöflicherweise auf die Bänke verwiesen. Über diese Inschriften ist von mir ausführlich referiert worden, weil sie einen guten Überblick über den Stand der offiziell anerkannten und geschätzten Kulte Athens bieten. Es finden sich darunter sehr viele alte, von den jüngeren haben viele Beziehungen auf den Staat; dazu kommen die hochoffiziellen Kulte der Roma und des Kaiserhauses; fremde Kulte dagegen fehlen vollständig.

Hadrian baute viel in Athen. Außer der Vollendung des Tempels des Zeus Olympios ließ er Tempel der Hera, des Zeus Panhellenios und ein θεοῦ τοῖς πᾶσιν ἱερὸν κοινὸν aufführen.³ Er richtete als Agonothet die großen Dionysien aus, wobei er in der landesüblichen Tracht erschien.⁴ Herodes Atticus wetteiferte mit ihm im Bauen; als das Bild des Dionysos bei den (großen) Dionysien nach der Akademie geführt wurde, bewirtete er das Volk im Kerameikos.⁵ Leider variieren die auf kunstgeschichtliche Indizien gestützten Datierungen des Kalenderfrieses von H. Eleutherios in Athen, der die attischen Feste darstellt, außerordentlich stark;⁶ sachlich paßt er sehr gut in die hadrianische Zeit.

Nach Hadrian nehmen die Inschriften in auffallender Weise ab. Die Choregieinschriften hören Ende des zweiten Jahrhunderts auf.⁷ Aus dem dritten Jahrhundert ist zu erwähnen, daß die Priesterin der Athena Arche-

¹ IG. II² 5083–5164.

² Nur die sicher lesbaren Eintragungen sind berücksichtigt, nicht die recht häufigen Wiederholungen.

³ Paus. I 18, 9.

⁴ Dio Cass. LXIX 16, 1; mehr bei Graindor, Hadr. S. 5 A. 4.

⁵ Philostr., vita soph., II 1, 5; vgl. Paus.

I 29, 2; über diese Prozession Nilsson, Arch. Jahrb. XXXI, 1916, S. 326.

⁶ J. Svoronos, Der athenische Volkskalender, Journal international d'archéologie numismatique II, 1899, S. 21 ff.; L. Deubner, Attische Feste S. 248 ff. mit Taf. 34 ff.; Graindor, Hadr. S. 149 A. 2.

⁷ IG. II² 3112–3120.

getis, Paulina, ein marmornes Becken weihte¹ und daß der bekannte Historiker Dexippos, derselbe, der die Heruler abwehrte, als Agonothet das Akrostolion des panathenäischen Schiffes und das Sitzbild der Göttin schenkte.²

Die alte Religion schwand hin, als sie nicht mehr von den Großen gestützt wurde. Auch der Kaiserkult blieb davon nicht unberührt, noch weniger die oben erwähnten neugeschaffenen Götter. Ins zweite Jahrhundert gehört die Τύχη τῆς πόλεως, der Herodes Atticus einen Tempel erbaute und deren erste Priesterin seine Frau Regilla war.³ Größere Lebenskraft zeigten die eleusinischen und auch die dionysischen Mysterien, auf die an anderem Ort zurückzukommen ist (unten S. 329 ff. bzw. S. 341 ff.), ferner die fremden Religionen und im ländlichen Kult auch noch die alte Religion. Dafür gibt es einen außerordentlich aufschlußreichen Beleg in einem Opferkalender aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts.⁴ Obgleich der Stein aus einem Kloster der Stadt Athen nach Oxford gebracht worden ist, zeigt der Inhalt, daß wir einen privaten, ländlichen Festkalender vor uns haben. Die Opfer bestehen meistens aus Kuchen, am 17. Metageitnion wird aber ein Ferkel der Demeter und Kore geopfert, am 18. dem Dionysos und den anderen Göttern ein Weinleseopfer (τρυγητός); Apollon und Artemis erhalten ein Opfer am Tage der Pyanopsien (dem 7.), Zeus Georgos am 20. Maimakterion neben dem Kuchen eine Pankarpie und eine weinlose Spende. Poseidon Χαμαίζηλος, der wohl mit dem Phytalmios zu vergleichen ist, empfängt einen Kuchen und eine weinlose Spende am 8. Poseideon, die Winde dasselbe am 19. dieses Monats. Am 19. Gamelion werden die Dionysoi mit Efeu bekränzt, am 15. Elephebolion erhält Kronos zwei Kuchen, den einen in der Form eines Ochsen. Es ist ein ausgesprochen ländlicher Festzyklus. Hinzu kommen am zweitetzten Munychion ein Hahnopfer an Herakles und Theios, deutlich zwei lokale Heroen. Am 13. Boedromion wird auch ein Hahn der Isis und der Nephthys geopfert; die ägyptischen Kulte waren also aufs Land hinaus gedrungen. Leider erlaubt der Raum nicht, den Zusammenhang mit den alten Kulte im einzelnen nachzuweisen. Zum Schluß soll nur nochmals bemerkt werden, daß dieser Kalender⁵ ein schöner Beweis der Zähigkeit ist, mit welcher sich die alten Kulte auf dem Lande hielten. Dafür mag noch ein Beispiel angeführt werden, die z. T. im Felsen eingehauenen Inschriften aus der Höhle des Pan und der Nymphen am Parnes; die meisten und auch ausführlichsten stammen sogar aus dem 3./4. Jahrhundert,⁶ derselben Zeit, in der viele Lampen als Weihgaben dargebracht wurden (unten S. 358).

Zu den Neuerungen gehört der Kult des Helios, der zuerst im vierten (?) Jahrhundert v. Chr. verehrt erscheint⁷ und dem im letzten Jahrhundert

¹ Ebd. 3199.

² Ebd. 3198 aus dem J. 262/63 oder 266/67.

³ Philostr., vita soph. II 1, 8; IG. II² 3607 = SIG.³ 856.

⁴ IG. II 2², 1367 = FS. 3 mit wichtigem Kommentar; nicht sehr fördernde Behandlung bei Graindor, Hadr. S. 148 mit Lichtdruck Taf. IV Abb. 6. Es fehlt nichts am Schluß der Inschrift, die mit dem Muny-

chion endet, also fielen keine Opfer in den Thargelion und Skirophorion, oder es fing die Aufzählung mit dem Thargelion an.

⁵ Die Ergänzung von Z. 1 ist leider nicht gelungen. Z. 22 ist unverständlich; das Datum fehlt, in der Inschrift fehlt aber nichts.

⁶ IG. II² 4826–4840.

⁷ In der Inschrift, ebd. 4962 = SIG.³ 1040 = LS. 18, in der Kuchenopfer an

v. Chr. ein Altar geweiht wurde;¹ er ist schon damals in alte Kulte eingedrungen,² was wahrscheinlich auf philosophischer Auslegung beruht. In der Kaiserzeit vermehren sich dann die Zeugnisse beträchtlich. Pausanias, der bekanntlich mit Erwähnung späterer Denkmäler sehr zurückhaltend ist, nennt eine ganze Reihe von Altären und Tempeln auf dem Peloponnes, von denen keiner sonst bezeugt ist.³ In Athen erhielt Helios später sogar eine Priesterin,⁴ auch Selene empfing eine Weihung.⁵ Ein dem Helios und Mithras geweihter Altar aus dem Piräus⁶ ist eins der äußerst seltenen Denkmäler des Mithraskults in Griechenland. Viel populärer beim Volk war ein Gott, der Ζεὺς Ὑψίστος, θεὸς Ὑψίστος oder einfach Ὑψίστος genannt wurde.⁷ In der senkrecht abgeschnittenen Rückwand der Terrasse der Pnyx fanden sich mehr als fünfzig Nischen, in denen einst Votivtafeln befestigt waren, von denen eine ansehnliche Zahl erhalten ist.⁸ Sie stammen aus der Kaiserzeit und sind meistens von Frauen aus niederem Stande gesetzte Weihungen, welche den Gott als Heilgott zeigen.⁹ Ähnliche Inschriften sind auch sonst in Athen gefunden worden.¹⁰ Der Hypsistos ist ganz besonders wichtig, weil er zeigt, wie eine Erscheinung, die den Tendenzen der Zeit zu Monotheismus und Erhabenheit entsprach, freilich im Anschluß an den alten Obergott und als Heilgott den Bedürfnissen der Leute angepaßt, im Volke Eingang fand.

Helios und Hypsistos können nicht Fremdgötter im buchstäblichen Sinn genannt werden, auch wenn sie von fremden religiösen Ideen gefärbt und getragen wurden. Unter den von auswärts gekommenen Göttern standen wie immer die ägyptischen voran.¹¹ Auf ein paar Grabstelen, die aus vorhadrianischer Zeit stammen, läßt die Frau sich in der isischen Tracht darstellen,¹² und Weihungen an die ägyptischen Götter fehlen nicht.¹³ Pausanias erwähnt nach dem Prytaneion den Tempel des Sarapis, „den die Athener

mehrere Heilgötter vorgeschrieben werden, wurde er am Seitenrand neben der Mnemosyne eingetragen; dieser Zusatz ist jünger als die Hauptinschrift, die dem Anfang des vierten Jahrhunderts v. Chr. angehört.

¹ Ebd. 4993, Ἥλιου καὶ Διονύσου.

² In die Skira, Harpokr., Phot., Suidas s. v. σκίρον; vgl. Nilsson, Acta arch. XIII, 1942, S. 225. Der Zug mit der Eiresione an den Thargelien wird auf Helios und die Horen gedeutet, Schol. Aristoph., Equ. v. 729; Plut. v. 1054; vgl. Porphy., de abst. II 7; wenn jemandem gehört sie dem Apollon. Siehe weiter Nilsson, Symbolisme astronomique et mystique dans certains cultes publics grecs, Hommage à J. Bidez et F. Cumont, Coll. Latomus II, 1949, S. 217 ff.

³ Altäre in Sikyon, Paus. II 11, 1; an den Krioi auf dem Weg von Mykenai nach Argos, ebd. 18, 3; des Helios Eleutherios in Troizen, ebd. 31, 5; der Platz in Mantinea, wo das Grab des Arkas war, wurde Ἥλιου βασιλῆος genannt, VIII 9, 4; Tempel in Hermione, II 34, 10; Herme des Helios Soter im Bezirk der Großen Göttinnen zu Megalopolis, VIII 31, 7; Statuen des Helios

mit Strahlenkranz und der Selene mit Hörnern in Elis, VI 24, 6; die Bilder der Pasiphae und des Helios in Oitylon in Lakonien, III 26, 1 sind mythologisch.

⁴ IG. II² 3578, ung. 128/29; ungefähr gleichzeitige Weihung ebd. 5000.

⁵ Ebd. 5003, Altar aus der Zeit des Hadrian.

⁶ Ebd. 5041.

⁷ Bequeme Sammlung aller Belege bei Cook, Zeus, II: 2, S. 876 ff.; Nock u. a., The Gild of Zeus Hypsistos, HThR. XXIX, 1936, S. 39 ff. Wir müssen unten S. 636 ff. auf diese verwickelte Erscheinung zurückkommen.

⁸ IG. II² 4783, 4798–4806.

⁹ Es ist daran zu erinnern, daß Zeus ὕπατος als Heilgott erscheint in einem Orakel bei Demosthenes, XXI 52: περὶ ὑγιείας θύειν καὶ εὐχεσθαι Διὶ ὑπάτῳ, Ἑρακλεῖ, Ἀπόλλωνι προστατηρίῳ.

¹⁰ IG. II² 4738, 4782, 4784, 4843, 4809, 4811.

¹¹ Mehr bei Rusch, De Sarapide; Graindor, Hadr. S. 158 f.

¹² IG. II² 6311, 7667.

¹³ Ebd. 4732, 4733, 4815, 4871–4873.

von Ptolemaios bezogen“, wie er hinzufügt.¹ Kultbeamte werden in verschiedenen Inschriften erwähnt, ein Kleiduchos,² Kanephoren,³ ein στολιστής.⁴ Besonders wichtig ist eine Inschrift,⁵ nach der eine Frau, die λυχνάπτρια und δειροκρίτις war, der Göttin, d. h. Isis, die Säulen, den Giebel, die Schranken und eine Statue der Aphrodite weihte, dazu die Statue der Göttin selbst und ihren Schmuck reparieren ließ; von den Kultbeamten erwähnt sie den στολίζων, den Priester, der zugleich Iakchagos war, den ζακορεύων und ἀγναφόρος. Die Inschrift ist nicht nur deshalb bedeutsam, weil sie uns über den üblichen Betrieb des Kultes unterrichtet, sondern auch weil sie lehrt, daß dieser von den besten Kreisen der Gesellschaft gepflegt wurde. Schon war man mehreren Kulturen nebeneinander ergeben; der Priester der Isis war zugleich Iakchagos; ein ἱερεὺς στολιστής der Isis und des Sarapis setzte eine Weihung dem Men Uranios.⁶ Für die Bedeutung des Kultes zeugt ferner, daß Isis und Nephthys in dem Bauernkalender (S. 315) mit Opfern bedacht werden, übrigens die einzige Erwähnung der Nephthys in Griechenland. Sehr wichtig, besonders wenn sie besser erhalten wäre, scheint eine Inschrift aus dem Ende des dritten Jahrhunderts,⁷ die mit einer langen Aufzählung von Priestern verschiedener Götter beginnt und mit dem Stellen eines Antrages endet. Sie wird also von irgendeiner Korporation gesetzt sein und man hat darauf hingewiesen, daß nahe dem Horologion des Andronikos, wo sie gefunden wurde, ein Heiligtum der ägyptischen Götter lag.⁸ Die Götter, deren Namen erhalten sind, sind zum größten Teil ägyptisch: (Harpo)krates, Horos, Zeus Kasios,⁹ (der Gott) in Kanopos, (Isis Tapos)-eirias, Ἀγαθὸς θεὸς ist wohl Agathos Daimon (oben S. 202 ff.); die Μήτηρ θεῶν ging schon in Ägypten ein Bündnis mit dem Isiskult ein (oben S. 155 f.); Aphrodite Urania ist die orientalische Göttin, Aphrodite verschmolz aber auch mit Isis; Apollon, der oft mit Horos identifiziert wird und auch Gaia, die fruchttragende Göttin, fügen sich in denselben Kreis ein. So ist die Inschrift zugleich ein Zeugnis des Synkretismus. Das späteste Zeugnis bietet ein Grab, in dem ein Sistrum und eine Münze Konstantins II. gefunden sind.¹⁰

Andere Götter treten zurück. Die Göttermutter hat einige Weihungen,¹¹ bezeichnenderweise als Heilgöttin, und da ihr Name auf Ziegeln vorkommt, muß sie einen Tempel gehabt haben.¹² Dem karischen Zeus Stratios gelten einige Weihungen.¹³ Überraschend ist die umfängliche Urkunde der Orgeonen der sonst unbekannten, aber sicher semitischen Göttin Belela aus den ersten Jahren des dritten Jahrhunderts.¹⁴ Sie gibt eine anschauliche Vorstel-

¹ Paus. I 18, 4.

² IG. II² 3644, 3564.

³ Ebd. 3727, Eleusis, zugleich ἀφ' ἐστίας μυθηῖσθαι; 3565.

⁴ Ebd. 3644, 4818, 2./3. Jahrhundert.

⁵ Ebd. 4771, Zeit bestimmt dadurch, daß der als Priester erwähnte Dionysios von Marathon im J. 126/27 Kosmet war; Grainger, Hadr. S. 160.

⁶ Ebd. 4818, 2./3. Jahrhundert.

⁷ Herausgegeben von A. Salac, BCH. XLVI, 1922, S. 184 ff., mit Kommentar; SEG. I 52; IG. II² 1950.

⁸ Rusch, De Sarapide S. 5.

⁹ Daß dieser ursprünglich syrische Gott von seinem Heiligtum nahe Pelusium eingeführt worden ist, legt Salac dar, a. a. O. S. 166 ff.

¹⁰ Rusch a. a. O. S. 14.

¹¹ IG. II² 4714, aus frühaugusteischer Zeit mit dem Beinamen εὐαντή[τω] ἱατρῆν Ἀφροδίτην, auch sie war also Heilgottheit; die beiden kehren wieder 4759 und 4760, ohne Epitheta 4773.

¹² Ebd. 4870, wenn er nicht der alte war.

¹³ Ebd. 4723, 4739, 4785, 4812, 4844.

¹⁴ IG. III² 2361 = SIG.³ 1111; dazu gehört vermutlich auch IG. III² 1351.

lung von der reich entwickelten Priesterschaft eines orientalischen Kultes, z. T. mit eigentümlichen Namen. An der Spitze steht ein lebenslänglicher Priester, neben ihm eine *περιάπτρια* betitelte Priesterin, ein *πατήρ τῆς ὀργεωνικῆς συνόδου*, ein *ἵππος*, ein *ἐπιθέτης*; darauf folgen achtzehn männliche Orgeonen; ein *ὕμνητής* wird im Präskript erwähnt. Die genannten Frauen haben fast sämtlich Chargen oder haben Chargen gehabt; zuerst erscheinen zehn Priesterinnen, die große Aufwendungen gemacht haben, dann werden drei weitere, welche dieselbe Generosität gezeigt haben, genannt, schließlich die lebenslängliche Priesterin der *Ῥοαία*, wohl der *μήτηρ Ὀρεία*, eine Stephanephore, eine Priesterin der Aphrodite und eine der Syrischen Göttin. Die Mitglieder gehören der gut bürgerlichen Gesellschaft an; zu beachten ist aber, daß der Stein in der Hafenstadt Peiraieus gefunden ist. Obgleich man persönliche Initiative als treibende Kraft ahnt, ist dieser Kultverein ein charakteristisches Beispiel für die Expansion der orientalischen Kulte.

Der Kult des kleinasiatischen Men Tyrannos (Bd. I S. 788 f.) wurde noch von den Sklaven des Bergwerksdistrikts gepflegt und hat ein paar bedeutende Denkmäler aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. hinterlassen: ein von dem Sklaven Xanthos gesetztes ausführliches, nahe Sunion gefundenes Kultgesetz¹ und ein nicht beschriftetes Relief (Taf. 2,2), welches zeigt, daß der Kult mit dem ländlichen Kulte des Pan und der Nymphen ein Bündnis geschlossen hatte.² Dazu kommen die berüchtigten Graffiti von einer Brunneneinfassung aus dem äußeren Kerameikos,³ *ὁ Πάν, ὁ Μῆν, χαίρετε νύμφαι καλαί, ὕε, κύε, ὑπέρχουε*, die nicht als Zeugnisse für mystische Liturgien anzusprechen sind. Ein paar Taurobolienaltäre (Taf. 12) sind die letzten Zeugnisse des Heidentums in Athen.⁴

Eine Statistik der Weihungen⁵ ist nicht aufschlußreich, weil die Namen der Götter sehr zerstreut, oft vereinzelt vorkommen, bestätigt aber das Ergebnis der vorigen Erörterungen, daß die einheimischen Götter durchaus überwogen. Daß unter ihnen Demeter zusammen mit Kore oder allein, auch mit verschiedenen Beinamen (Chloe, Karpophoros), häufiger als andere Götter erscheint, beruht auf dem Einfluß der eleusinischen Mysterien, auf die wir an anderem Ort zurückkommen (unten S. 329 ff.). Schließlich mag auf die Münzen verwiesen werden, die sicher oder wahrscheinlich auf Feste zu beziehen sind.⁶

Ein ausgeprägter Synkretismus tritt in den Inschriften erst während der letzten Zeit des Heidentums auf. Die oben (S. 317) erwähnte Inschrift macht einen bescheidenen Anfang; ein paar Götter, die mit ägyptischen identifiziert werden, erscheinen darin. Daß ein Stolist der Isis und des Sarapis dem

¹ Siehe unten S. 356; Weihung desselben 4856.

² Abgebildet RL. II S. 2734 Abb. 10; es stellt den Men zwischen Pan und einer Nymphe dar.

³ IG. II² 4876; A. Brückner, Der Friedhof am Eridanos S. 27 A. 1; Usener, Rh. Mus. LV, 1900, S. 295 = Kleine Schriften IV S. 315; A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 214; Wilamowitz, G.

d. H. II S. 480.

⁴ IG. II² 4841, Ende des 4. Jahrhunderts, 4842 = SIG.³ 907 aus dem J. 386/87, Musonius.

⁵ IG. II² 4714–4880.

⁶ Die Niketeria, das Marathonfest, die Aiantia, Dipolia, Panathenäen, Theseen, Dionysien, Mysterien, Thargelien, Chloen u. a. Josephine P. Shear, Athenian Imperial Coinage, Hesperia V, 1936, S. 285 ff.

Men Uranios eine Weihung setzt (S. 317), bedeutet nur eine Vorstufe. Vom Ende des dritten Jahrhunderts an nehmen sich die Vorkämpfer des Heidentums der verschiedensten Kulte, besonders der Mysterien, an; Beispiele bieten die beiden Taurobolienaltäre aus Athen, die unten (S. 321) aus Epidauros angeführten Inschriften, ferner Vettius Agorius Praetaxatus und seine Frau (unten S. 333 und 337).

Sparta war zu einem ebensolchen Museum der Altertümer geworden, wo die lykurgische Erziehung und alte Kulte besonders gepflegt wurden, da diese Stadt sonst nichts hatte, worauf sie zurückgreifen konnte. Es genügt ein Hinweis auf die Siegerinschriften von den Knabenagonen, die in der zweiten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts zahlreich zu werden beginnen und erst etwas vor der Mitte des dritten n. Chr. aufhören, sowie auf die Ehreninschriften der βωμονῖαι.¹ Die Verzeichnisse der Verehrer des Poseidon Tainaros in Sparta² sind kaum jünger als das letzte vorchristliche Jahrhundert und bieten nichts von Interesse. Wichtiger, aber stark verstümmelt ist das Sakralgesetz für den Kult des Zeus Taletitas, der Auxesia und Damoia;³ ein Priester der Leukippiden und Tindariden⁴ erscheint, ebenso Staphylodromen.⁵ Einige Inschriften sind für die Archäomanie so bezeichnend, daß über sie ausführlich referiert werden muß. Die eine⁶ steht auf einer Herme zu Ehren eines Mannes, der u. a. Agonothet der Dioskureia und Leonidea war und sich als den 50. von Herakles und den 57. von den Dioskuren rechnete; er versah das in seinem Geschlechte erbliche Priestertum des Poseidon Asphalios, der Athena Chalkioikos, der Athena Poliachos und der in demselben Temenos geweihten Götter, der Tyche Sopatro, der Artemis Patriotis, der Demeter und Kore in Phrurion, der Sostratia in Egeioi, der Aphrodite Urania,⁷ der Tyche Toichagetes, des Hermes Uranios, des Dionysos, der Demeter und Kore in Diktynna, der Mn(emosyne und der Musen), des Zeus Hy(patos). Ein paar dieser Kulte machen einen jüngeren Eindruck, die meisten sind alt. Die zweite Urkunde⁸ ist eine Ehreninschrift für eine Frau, die das in ihrem Geschlechte erbliche Priestertum des Karneios Boiketias, des Karneios Dromaios, des Poseidon Domatitas, des Herakles Genarches, der Kore und des Temenios in Helos und der neben ihnen geweihten Götter versah. Wenn man einen zeitgemäßen Kult verlangt, muß man nach der Hauptstadt des eleutherolakonischen Bundes, Gytheion, gehen, wo es einen Priester der erlauchtesten (ἐπιφανέστατοι) Götter, Zeus Bulaios, Helios, Selene, Asklepios und Hygieia gab.⁹ Unter den im Corpus vereinigten Inschriften aus Lakonien und Messenien kommen fremde Götter nicht vor.

Zur Sakralgeschichte der übrigen peloponnesischen Städte in der Kaiserzeit liefern die Inschriften nur spärliche Beiträge. In Argos führte man wie in Sparta den Stammbaum bis zu den Heroen, hier Perseus und die Dios-

¹ IG. V: 1, 255–356, bzw. 554, 652–654; The Sanctuary of Artemis Orthia, JHS. Suppl., V, 1929, S. 285 ff.

² IG. V: 1, 210–12.

³ Ebd. 363.

⁴ Ebd. 305.

⁵ Ebd. 650, 654; Zeit leider unbekannt,

da die Inschriften nur aus Abschriften bekannt sind.

⁶ Ebd. 559.

⁷ Für den Agon der Urania siehe Index zu IG. V: 1.

⁸ Ebd. 589.

⁹ Ebd. 1179.

kuren, hinauf.¹ Auf die in der Spätzeit blühenden Mysterien in Lerna ist unten (S. 337) zurückzukommen. P. Licinius Priscus, der eine große Statue des Poseidon stiftete, sorgte für die Isthmien;² er baute Unterkunftshäuser für die Athleten und errichtete das Heiligtum des Palaïmon mit Zubehör, Tempel des Helios (mit Statue), der Demeter und Kore, des Dionysos, der Artemis (mit Statuen und Schmuck) und stellte die Tempel der Eueteria und der Kore sowie das Plutonion wieder her; seine Zeit ist leider unbekannt.

Arkadien erscheint in der Beschreibung des Pausanias außerordentlich reich an altertümlichen kultischen Merkwürdigkeiten; leider ist es unsicher, wieviel zu seiner Zeit noch bestand und was er aus älteren Büchern geschöpft hat. Daß man die alten Kulte ängstlich hütete, bewies Hadrian, der, als er den Tempel des Poseidon Hippios in Mantinea wiedererbauen ließ, Wächter bestellte, damit niemand in den alten Tempel hineinsähe oder etwas von den Ruinen wegführe.³ Er hat Arkadien besucht,⁴ gab der in Antigoneia umbenannten Stadt Mantinea ihren alten Namen zurück, worauf die Mantineer aus Dankbarkeit dem Antinoos einen Tempel erbauten, ihm jährlich gefeierte Mysterien und einen penteterischen Agon einrichteten,⁵ was sie damit begründeten, daß die Bithyner (Antinoos war ein Bithyner) aus Mantinea stammten. Sie datierten nach dem Priester des Stadtgottes Poseidon,⁶ hatten aber auch jüngere Kulte wie des Asklepios und der Isis.⁷ Eine Grabschrift aus Megalopolis ist einer Priesterin der Isis gesetzt.⁸ In Lykosura, das damals zu Megalopolis gehörte, wurde der Tempel der Despoina repariert.⁹ Der Agon der Lykaia bestand und wurde Kaisareia zubenannt.¹⁰ In Tegea sind ein paar Altäre des ersten bzw. zweiten Jahrhunderts n. Chr. gefunden worden, die jüngeren Kulturen angehören, einer dem Helios und Asklepios, ein anderer der Großen Mutter.¹¹

In Epidauros blühte der Kult des Asklepios immer fort.¹² Aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. haben wir den ausführlichen Heilbericht des P. Aelius Apellas aus Mylasa und aus dem J. 224 den kürzeren des Tib. Claudius Severus aus Sinope.¹³ Es findet sich in dem heiligen Bezirk eine große Zahl von Altären und Basen, die verschiedenen Göttern geweiht waren,¹⁴ unter welchen fremde sehr selten sind. Eine Übersicht, welche von den Heilgöttern absieht, die selbstverständlich den ersten Platz einnehmen, kann dies zeigen. Folgende Griechengötter kommen vor: Aphrodite, Athena, Artemis, De-

¹ IG. IV 590.

² Ebd. 202, 203. Vgl. die neue von Broeneer, *Hesperia* VIII, 1939, S. 181 ff., herausgegebene Inschrift aus Korinth und dazu L. Robert, *Un édifice du sanctuaire de l'Isthme dans une inscription de Corinth*, *Hellenica*, I, 1940, S. 42 ff.

³ Paus. VIII 10, 2.

⁴ W. Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, 1907, S. 182 ff.; vgl. Kolbe, *Ath. Mitt.* XLVI, 1921, S. 112 f.

⁵ Paus. VIII 9, 7; IG. V: 2, 281, 312.

⁶ IG. V: 2, 274–77.

⁷ Ebd. 269; Julia Endia, die den Priestern

des Asklepios (und des Zeus Epidotes, ebd. 270; vgl. Paus. VIII 9, 2) ein Grundstück schenkte, soll einen Anteil bekommen *ἐν τε τοῖς ἱσθιακοῖς καὶ πυροφοροῖς δέλτοις*.

⁸ Ebd. 472, 2./3. Jahrhundert.

⁹ Ebd. 515; das Dekret 516 datiert nach dem Priester der Despoina.

¹⁰ Ebd. 463; mehr siehe im Index.

¹¹ Ebd. 82 bzw. 87.

¹² Sehr wichtig ist die Besprechung Latet's von IG. IV: I² Gnomon VII, 1931, S. 113 ff.

¹³ IG. IV: I², 126 = SIG.³ 1170; bzw. 127.

¹⁴ Ebd. 482–588; zu den Heilgöttern ist auch Hypnos zu rechnen, ebd. 572–574.

meter, Dionysos, Dioskuren, Hera, Hermes, Zeus, Hebe, Herakles, Hephaistos, Leto, Moirai, Musen, Nymphen, Pan, Bakchos und Persephone, Poseidon, Tyche, Agathos Theos, Despoina, Zeus Asklepios. Athena und Zeus haben die meisten Weihungen, danach Athena und Poseidon, die übrigen eine bis drei. Alte Götter wie Despoina, Mnia und Auxesia sind noch nicht vergessen. Von den späteren Göttern begegnen Helios, Selene, von den abstrakten Dikaiosyne, Eleos, Homonoia, Pronoia, von den fremden Ammon, Zeus Kasios, Isis, Sarapis, die Göttermutter, Zeus Sabazios, von den Heroen Epidauros, Κλαυκοφόρος, Linos, Oikles, Antinoos. Ein Streben, alle Götter zu erfassen, wird deutlich; außer den Zwölfgöttern kommen πάντες θεοί und auch πάντες καὶ πᾶσαι und Πάνθειος vor. Die Altäre sind sehr oft mit einem eingeritzten Zeichen, einem Zirkel, der ein Göttersymbol und ein Zahlzeichen einschließt, versehen, was wahrscheinlich um das J. 306 n. Chr. angebracht wurde. Diese Zeichen dienten vermutlich der Inventarisierung und dem Opferdienst;¹ sie bezeugen die eifrige kultische Tätigkeit dieser Zeit.

Bemerkenswert ist der Bund, der gerade in dieser Zeit zwischen den beiden lebenskräftigsten Kulturen Griechenlands geschlossen wurde, dem des Asklepios in Epidauros und den eleusinischen Mysterien.² Diogenes, der sich in zwei Weihungen an Apollon Hekatebeletes als Hierophanten bezeichnet, weihte im J. 297, als er Priester des Asklepios war, Altäre an verschiedene Götter, Hera Argeia und Zeus Nemeios, die Große Mutter (das Bukranion deutet vielleicht auf Taurobolien), Selene, Apollon Maleatas, Zeus und Helios, ferner zwei undatierte Altäre dem Apollon Hekatebeletes, um von den Heilgöttern zu schweigen. M. Junius d. J., der ebenso Priester des Asklepios war und sich als Daduchen der eleusinischen Mysterien bezeichnet, weihte im J. 304 Altäre der Athena Hygieia, dem Apollon Pythios, der Athena Polias. Der Archiereus von Athen, Plutarchos, weihte im J. 308 einen Altar und zwei Statuen dem Asklepios. Noch im J. 355 weihte ein Hierophant und Priester des Heilands, d. h. des Asklepios, dem Asklepios Aigletes einen Altar.³ Der Bund war älter; schon in hadrianischer Zeit wird Asklepios neben Herakles und den Dioskuren zu den in die eleusinischen Mysterien Eingeweihten gezählt.⁴

Olympia wurde dagegen nicht als Kultort, sondern als Sportplatz besucht, was sich in den Inschriften widerspiegelt; während Sieger- und Ehreninschriften häufig erscheinen, sind Weihinschriften spärlich.⁵ Zwischen den Festspielen war Olympia ein stiller Ort, wo die Priesterschaft den Kult besorgte. Diesen hat man systematisiert, wie der Bericht des Pausanias von den monatlichen Opferungen zeigt.⁶ Die Opfer, die unblutig waren, lagen dem monatlichen Theokolos, den Sehern, den Spondophoren, dem Exegeten, dem Flötenbläser und dem ξυλεύς ob. Die Altäre waren nicht weniger als

¹ Chr. Blinkenberg, *Nordisk Tidskrift for Filologi* III, 1895, S. 174 f.; *Ath. Mitt.* XXIV, 1899, S. 379 ff.; M. Fraenkel in *IG. IV*¹, S. 186 f.; Verzeichnis in *IG. IV*: 1², S. 173 ff.

² *Ebd.* 417–438.

³ Vgl. Latte a. a. O. S. 118 A. 1.

⁴ *IG.* II² 3575.

⁵ Die Weihinschriften aus der römischen Zeit, *Inschr. von Olympia*, 283–292.

⁶ Paus. V 14, 4 ff.; ausführlich behandelt von L. Weniger, *Die monatliche Opferung in Olympia*, *Klio* IX, 1909, S. 291 ff.; XIV, 1915, S. 14 ff.; XVI, 1919, S. 63 ff.

siebzig an Zahl und größtenteils alten Göttern, vor allem dem Zeus, geweiht; von jüngeren finden sich die *ἑγνωστοὶ θεοί*, die Homonoia, der Kairos, *θεοὶ πάντες*, Tyche agathe, die Göttermutter, Zeus Hypsistos; wirkliche Fremdkulte fehlen. Das Alter dieser Regelung ist unsicher, die zuletzt angeführten Götter scheinen sie der Kaiserzeit zuzuweisen. Nachdem die Opfer dargebracht worden waren, fand ein Mahl im Prytaneion statt,¹ bei dem Spenden mit gewissen begleitenden Worten dargebracht und Hymnen gesungen wurden; dabei gedachte man nicht nur der griechischen Götter, sondern auch der libyschen, Ammon, Hera Ammonia und Hermes Parammon; Pausanias macht mit Recht auf die alten Verbindungen mit dem Ammonorakel aufmerksam. Die zweite Spende wurde den von den Eleern und Aitolern verehrten Heroen und Heroinen gewidmet. Aus einem ähnlichen systematisierenden Trieb sind die Verzeichnisse des Kultpersonals erwachsen, die im J. 36 v. Chr. anfangen und im J. 265 n. Chr. enden.² Vor und nach dieser Zeit gibt es keine Spur solcher Verzeichnisse; das Abbrechen erklärt sich durch die Raubzüge der Germanen seit 267 n. Chr. Die meisten Tafeln sind überschrieben *Διὸς ἱερὰ*. Stets werden erwähnt die Theokolen, Spondophoren, Seher, der Flötenbläser, der Exeget und – außer in der ältesten Inschrift – die *ἐπισπονδορχηταί*, andere nur vereinzelt wie der *καθημεροθύτης*, der das tägliche Opfer an Zeus verrichtete, der *οἶνοχόος*, die *κλειδοῦχοι*, der *μάγειρος*, der *ξυλεύς* u. a., vielleicht ein Zeichen aristokratisch-hierarchischer Exklusivität, welche die niederen Beamten ausschloß. Diese Verzeichnisse zeigen, daß die alten Sehergeschlechter der Iamiden und Klytiaden während dieser ganzen Zeit in Olympia wirkten.³

Während, wie bemerkt, die Inschriften nicht sehr ergiebig sind, hat Pausanias viel von den peloponnesischen Kulturen zu erzählen. Auf die von ihm erwähnten griechischen Kulte erübrigt es sich hier einzugehen, es seien nur ein paar Worte über die fremden hinzugefügt. Der Kult der ägyptischen Götter begegnet häufig, besonders im nordöstlichen Peloponnes. Isis hatte Tempel in Megara, Phlius, Troizen, Methana, Hermione zusammen mit Sarapis, in Korinth sogar drei, einen am Hafen, zwei Bezirke auf dem Wege nach der Akropolis, wo sie teils Pelagia, teils Aigyptia genannt wurde, und Sarapis besaß ebenfalls zwei an demselben Ort. Dabei erinnert man sich der von Apulejus beschriebenen Ploiaphesie der Isis. Auch sonst findet man ihre Tempel in Bura und Boiai und in Messene neben Sarapis; in Boiai und Aigeira wurde Asklepios diesen beiden zugesellt. Tempel des Sarapis werden erwähnt in Sparta und zu Oitylos in Lakonien, in Patrai sogar zwei. Dagegen nennt der Schriftsteller nur zwei Tempel der Meter Dindymene und des Attis, in Dyme und Patrai. Was die häufiger erwähnte Göttermutter betrifft, so ist es stets zweifelhaft, ob es sich nicht um die ältere Göttin handelt.

Auffallend, daß Pausanias nur einen Tempel der Isis in Bötien in Kopai und einen in Tithorea in Phokis erwähnt, wo doch die Freilassungsurkunden zeigen, daß sie und Sarapis dort schon in hellenistischer Zeit lebhaft verehrt wurden (oben S. 121 f.). Ihr Kult setzte sich auch in römischer Zeit neben

¹ Paus. V 15, 11 ff.; Weniger, Klio XVI S. 78 ff.

² Inschr. v. Olympia, 59–141.

³ L. Weniger, Die Seher von Olympia, AfRw. XVIII, 1915, S. 53 ff.

dem der alten Götter fort. Da die Inschriften eintönig und sehr oft nicht zu datieren sind, darf ein Verweis auf den Index des betreffenden Corpusbandes genügen. Im besonderen jedoch ist eine interessante Inschrift anzuführen, die Grabschrift der Flavia Laneike,¹ einer sehr vornehmen Frau, die zwei Chargen im Dienste der Isis mit dem Erzpriesterintum des böotischen Bundes vereinte. Es mag auch daran erinnert werden, daß der Sieg bei Plataiai noch im zweiten Jahrhundert n. Chr. gefeiert wurde.² Aus Chalkis auf Euböa stammt ein hochinteressanter Hymnus auf einer Inschrift des 3. Jahrhunderts n. Chr., in welchem Harpokrates ebenso hochtönend wie sonst Isis gepriesen wird (siehe unten S. 601). Zu Tithorea in Phokis, wo die freigelassenen Sklaven dem Sarapis geweiht wurden (oben S. 121), bestand nach Pausanias³ die heiligste Kultstätte, welche die Griechen der Isis geweiht hatten. Zweimal im Jahre wurde hier eine dreitägige Panegyris abgehalten, am ersten Tag das Heiligtum gereinigt, am zweiten Hütten von Halmen u. a. für den Jahrmarkt errichtet. Dieser selbst folgte am dritten Tage und nach Mittag die Prozession, in der die Eingeweihten die Opfertiere in das Heiligtum führten, während die Hütten in Brand gesteckt wurden. Der Bericht schließt mit einer erbaulichen Geschichte, wie ein Uneingeweihter, der aus Neugierde in das Heiligtum eindrang, als der Scheiterhaufen zu brennen begann, bestraft wurde. Die Schilderung ist höchst merkwürdig, weil die Bräuche gar nicht mit den sonst aus dem Isiskult bekannten übereinstimmen; Einzelheiten zeigen, daß Isis hier die Erbschaft einer griechischen Gottheit, vermutlich der Artemis Laphria, angetreten hatte.⁴ Auf Delphi kommen wir bei der Behandlung der Orakel zu sprechen (unten S. 448 f.).

Auch der Kult der Großen Mutter hat nicht wenige Denkmäler in Böotien hinterlassen, eine Kybeledarstellung aus Theben, andere aus Thespiiai, drei Skulpturen des beginnenden 2. Jahrhunderts n. Chr. aus Lebadeia, wo auch Inschriften, von denen die eine die Weihung eines Altares für Attis enthält, gefunden worden sind; weitere stammen aus Tanagra, Orchomenos, Chaironeia; anderswo sind die Zeugnisse vereinzelt.⁵

Aus den Inseln, die in der Kaiserzeit ziemlich verödet gewesen zu sein scheinen, ist wenig anzuführen. Am bemerkenswertesten sind die noch in den ersten Jahrhunderten n. Chr. blühenden Mysterien der Kabiren, von denen unten (S. 350) zu handeln ist. Auf Syros und Tenos wurden hoch-

¹ IG. VII 3426 aus Chaironeia, erster Teil des 3. Jahrhunderts n. Chr., ἀρχιέρειαν διὰ βίου τοῦ τε κοινοῦ Βοιωτῶν τῆς Ἰτωνίας Ἀθηνᾶς καὶ τοῦ κοινοῦ Φωκῆων ἔθνους καὶ τῆς Ὀμονοίας τῶν Ἑλλήνων παρὰ τῷ Τροφονίῳ, τὴν ἀγνοτάτην ἱεραφόρον τῆς ἀγίας Εἰσιδος, ἱέρειαν διὰ βίου τῆς ἀπ' Ὀσειράδος Εἰσιδος.

² Ehrenbeschuß des κοινὸν συνέδριον τῶν Ἑλλήνων τῶν εἰς Ἠλατταίας συνόντων für den Vater des Herodes Atticus, ebd. 2509.

³ Paus. X 32, 13 ff.

⁴ Nilsson, Gr. Feste S. 154 f.

⁵ Oben S. 122; siehe weiter Index zu IG. VII. – Über den Kult der Großen Mutter

und des Attis in Griechenland ist mehr zu entnehmen dem ausführlichen Verzeichnis bei Graillot, Cybèle, S. 505 ff. A. 2, das jedoch viel nicht Zugehöriges enthält. Es sei auf eine neugefundene Inschrift aus Thasos, die auf einem Epistylblock steht, verwiesen, κυρίου Ἡρώνος δεσπότης ἱερὸν, μεγάλης Γαλλίας ἀθανάτης ἱερὸν, μεγάλης Σύρων ἀγνῆς δεσποίνης ἱερὸν, BCH. LXIV/LXV, 1940–41, S. 201 ff. Erste Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. Die Inschrift bietet des Eigentümlichen genug. Heron ist der thrakische Reitergott. Gallia ist bisher unbekannt, man rät auf die Große Mutter, sicher ist das aber nicht.

offizielle Feste mit der in der Kaiserzeit üblichen Geldverteilung an das Volk gefeiert.¹ Auf Paros restaurierte man wohl im zweiten Jahrhundert n. Chr. die Quelle, den Altar und den Thalamos der Eileithyia aus dem Gelde, das eine Reihe von Frauen zusammenschloß; viele Weihgeschenke stammen aus der Kaiserzeit.² Es ist dieselbe Erscheinung, die auch in Athen beobachtet werden kann, daß, abgesehen vom Kulte der Heilgötter, die Frauenkulte sich besser als die übrigen einheimischen Kulte hielten. Auf Kreta scheint, nach ein paar Beispielen zu urteilen, die alte Religion sich gut bewahrt zu haben. Bemerkenswert sind nicht nur der im Anfang des dritten Jahrhunderts aufgezeichnete Zeushymnus aus Palaikastro (Bd. I S. 299), sondern auch das rührende, am Eingang der Talläischen Höhle eingeritzte Gedicht an Hermes aus dem zweiten Jahrhundert, in dem Salvius Menas sagt, daß er, solange seine Frau lebte, den Hermes jährlich verehrte, es aber nach ihrem Tode versäumt habe und jetzt, durch Unglück darüber belehrt, daß man das Göttliche verehren solle, ihm ein doppeltes Opfer darbringe.³ Aus Lesbos stammt eine Inschrift mit einer langen Aufzählung von sakralen Würden, unter welchen sich rätselhaft Kulte finden, ein Produkt der satt-sam bekannten Archäomanie.⁴

Bei Besprechung der Griechenstädte Kleinasiens kann wie stets nur das Hauptsächliche angeführt werden. Unser Zweck ist nicht, die Kulte der verschiedenen Städte erschöpfend zu verzeichnen, sondern die Tendenzen der Entwicklung der griechischen Religion darzulegen, was nur möglich ist, wo die Quellen reichlicher fließen, d. h. bei den größeren Städten. Pergamon⁵ war noch in der Kaiserzeit eine blühende Stadt. Die Kulte der großen Götter der Stadt lebten selbstverständlich fort, doch haben sie nur ziemlich spärliche Denkmäler hinterlassen. Viel lebhafter blühten die mystischen Kulte, von denen an anderen Orten zu sprechen ist, der des Dionysos (S. 342 ff.), der Demeter (S. 338 ff.) und der Kabiren (S. 350). Alle wurden sie aber vom Kulte des Asklepios überstrahlt, der im 2. Jahrhundert n. Chr. den Gipfel seines Ruhmes erreichte und weltberühmt wurde.⁶ Als Aristides Rhetor im J. 147 nach Pergamon kam, fand er schon die prachtvollen Gebäude vor, welche die Ausgrabungen enthüllt haben,⁷ das Propylon des Charax, den runden Tempel des Asklepios, dessen Kuppel mit Mosaiken geschmückt

¹ Syros, ὁ στεφανηφόρος ἔρχων und seine Frau opfern der Ἑστία πρυτανεία καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς, δημοθονία und Geldgeschenke, IG. XII: 5, 659–668; die jüngste datierte Inschrift aus dem J. 251 n. Chr. Tenos, Geldverteilung bei gewissen Festen, ebd. 946.

² Ebd. 186 Verzeichnis; 187–207 Weihgeschenke.

³ Inscr. cret. II, XXVIII, 2. Aus Arcades stammt eine Rechnung in Denaren über Ausgaben für ein Fest, ebd. I, V, 23, das wohl dem Dionysos galt; Z. 3 φαλλός, Z. 14 τὸ λαχ-; es kommen viele unverständliche, auch wohl un griechische Wörter vor.

⁴ IG., XII: 2, 484, nahe Mitylene gefunden, Z. 8 ff., Δίος Αἰθερίω καὶ Ἀμμωνος

Ἐλευθερίω καὶ τὰς Ἀδραστείας καὶ τῷ Σεβαστῶν μυστηρίῳ Πινιστίας Ἐτηφίλας Ποσειδῶνος Μυχία καὶ Μυχίας καὶ τῶν Ἀπαραιτήτων θεῶν καὶ τὰς εἰρας καλλίας καὶ τῷ Δίῳ τῷ Μαινολίῳ παρέδρον, τὰς τε Πολιάδος Ἀθάνας παρακελεύσταν ὑπὲρ τὰς πόλεως, τὰς τε Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος Μαλδεντος ἀρχίχορον καὶ ἱεροκάρυκα τῶν γερέων, ζάκορον Σαώττηρος Ἀσκληπίῳ, τοῦ δὲ θειοτάτου Αὐτοκράτορος καὶ τῶν τὰς πόλιος εἰρων προθύταν καὶ περιηγῆταν κτλ.

⁵ Für eine detaillierte Darstellung ist auf die Arbeit von Ohlemutz zu verweisen.

⁶ Ohlemutz S. 134 ff.

⁷ Th. Wiegand, Zweiter Bericht über die Ausgrabungen in Pergamon 1928–32: Das Asklepieion, Abh. Akad. Berlin, 1932: 5.

war, den daneben gelegenen Rundbau unbekannter Bestimmung, den Kaisersaal, die großen Säulenhallen und das Theater. Abgesehen vom Theater, dessen Zeit unbestimmt ist, waren diese großen Gebäude erst kürzlich, nach dem Regierungsantritt des Antoninus Pius, aufgeführt worden. Das Ganze war ein reich ausgestatteter Kurort, wo sich Leute aus der großen Welt versammelten, auch Rhetoren und Philosophen. Aristides Rhetor weilte hier, freilich mit Unterbrechungen, zwei Jahrzehnte hindurch als ein fanatischer Verehrer und Lobredner des Gottes; seine Reden vermitteln ein anschauliches Bild von den Einrichtungen und dem Leben im Heiligtum. Kaiser Caracalla unterzog sich der Inkubation und scheint das Heiligtum begünstigt zu haben.¹ Die Ausbeute von Inschriften besteht hauptsächlich in Ehrungen für die Kaiser und hohe römische Beamte; Berichte von Wunderkuren fehlen. Es scheint, daß der Betrieb anders als in Epidauros von Ärzten geleitet wurde; Galenos erhielt hier in den Jahren 145 bis 149 seine grundlegende ärztliche Ausbildung. Daß der Wunderglaube jedoch nicht fehlte, zeigt Aristides, der in seinen Reden immer wieder das Unerwartete (παράδοξον) und Wunderbare der Ratschläge und Heilmittel des Gottes betont. Der Kult der ägyptischen Götter ist abgesehen von unbedeutenden Spuren aus einer Inschrift des ersten nachchristlichen Jahrhunderts bekannt,² welche die Stiftungen des Hieraphoren Euphemos und der Tullia aufzählt. Es gab auch einen Tempel ägyptischen Stiles,³ denn vor dem Pylon waren Weihwasserbecken aufgestellt und Götterbilder, die repariert wurden; ferner stifteten die Genannten auf Befehl der Göttin Bilder des Sarapis, der Isis, des Anubis, Harpokrates, Osiris, Apis, "Ἡλιον ἐφ' ἑππῶ καὶ ἰκέτην παρὰ τῷ ἑππῶ, Ares, der Dioskuren sowie Leinenteppeiche, auf deren einem die Göttin und ihr Beiwerk gemalt waren, und kleineren Goldschmuck. Bemerkenswert ist das Bild des Helios, denn nach der Beschreibung kann man darunter nur den thrakischen Reitergott verstehen.⁴

In der Kaiserzeit war Ephesos die vornehmste und blühendste Stadt der Provinz Asien, Sitz des Prokonsuls. Ihre religiösen Verhältnisse⁵ sind ziemlich gut bekannt, weil die römische Regierung sich damit öfters beschäftigte.⁶ Um das J. 5 v. Chr. hat Augustus das Asylrecht beschränkt und die Grenzen des heiligen Landes bestimmt;⁷ in den Verhandlungen über das Asylrecht der Städte Kleinasiens unter Tiberius traten die Ephesier als erste auf.⁸ Um

¹ Ob M. Aurelius dasselbe getan hat, ist unsicher; siehe Ohlemutz S. 150 mit A. 79.

² Inschriften von Pergamon, 336; Rusch, de Sarapide S. 70; Ohlemutz S. 273.

³ O. Deubner, Das ägyptische Heiligtum in Pergamon, Berichte über den VI. internationalen Kongreß für Archäologie in Berlin 1939, gedruckt 1940, S. 477 und Taf. 49, vermutet das Heiligtum der ägyptischen Götter in der Kizil-Avli genannten Riesenanlage auf Grund der Funde von ägyptisierenden Skulpturen.

⁴ Ohlemutz S. 85.

⁵ Umfassende Bearbeitung, Picard, Ephèse et Claros mit dem Untertitel

Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord. Reichhaltige Übersicht bei A. J. Festugiére, Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur, II, Le milieu spirituelle, 1935, S. 57 ff.

⁶ Über die Rolle der Gerosia in der sakralen Verwaltung, besonders in Ephesos und Athen, ausführlich J. H. Oliver, The Sacred Gerousia, Hesperia, Suppl. VI, 1941.

⁷ GIBM. III, 552; CIL. III, 6070; 7118; 14195; Forschungen in Ephesos I, 1906, S. 278 Nr. 10 u. 11; die Zeugnisse über den Tempel gesammelt ebd. S. 237 ff. literarische, S. 278 ff. epigraphische.

⁸ Tac. ann. III, 61.

das J. 44 n. Chr. suchte der Prokonsul durch ein Edikt für den Tempel und die Hymnoden den finanziellen Schwierigkeiten zu steuern,¹ auch hat die Regierung mehrmals in die kultischen Angelegenheiten eingegriffen (vgl. oben S. 304). Bemerkenswert sind die Veränderungen im Personal des Heiligtums;² der alte Hohepriester, Megabyzos, ist durch eine Priesterin ersetzt, die Essenen besorgten die Kultmahle,³ neben ihnen finden sich die Hymnoden und die *ἐκροβάται* nebst untergeordnetem Kultpersonal. Das Fest der Artemisien und das Daitis genannte Fest wurden in großartiger Weise gefeiert.⁴ Es läßt sich jedoch nicht verkennen, daß die Bedeutung der großen Göttin zurückgegangen war, obgleich der in der Apostelgeschichte erzählte Vorfall⁵ zeigt, wie sehr die Bevölkerung an dem Kulte hing. Bezeichnend ist, daß die Kulte, die in der Kaiserzeit erwähnt werden, mit Mysterien verbunden sind, nicht nur der der Demeter und der des Dionysos, sondern selbst der der Artemis (S. 351). Neben dieser Hingabe an mystische Kulte tritt das Eindringen des Kaiserkultes in die Götterkulte und die Neigung zu Schmausereien und pomphaften Schaustellungen hervor. Ein großartiges Beispiel der letzteren bietet die Stiftung des C. Vibius Salutaris, die aus einer überlangen Inschrift bekannt ist.⁶ Er schenkte erst 29, nachträglich noch 2 silberne Statuetten des Kaisers Trajan und seiner Gemahlin Plotina, ferner Personifikationen des römischen und des ephesischen Volkes und seiner Unterabteilungen. Außer den neun Artemisstatuetten begegnen Götterstatuen nur in der nachträglichen Schenkung, und zwar Athena Pammusos, eine *Gymnasialgöttin*, und die *Σεβαστή* 'Ουρόνοια χρυσοφόρος. Diese Statuetten wurden an den allmonatlichen Volksversammlungen, am Tage des Amtsantritts und bei den Agonen in feierlichem Zuge ins Theater getragen und ebenso feierlich wieder zurück in den Tempel geführt. Darauf folgen Bestimmungen über Geldverteilung aus dem gestifteten Kapital. Schon sechs Jahre später wurden jedoch die für die Phylen ausgeworfenen Summen eingezogen und zur Anfertigung von zwanzig silbernen, teilweise vergoldeten Götterstatuetten verwendet, die der Hierokeryx jeweils vor den Volksversammlungen anrief.⁷ Das Ganze ist ein hervorragendes Beispiel des leeren Prunkes und der Eitelkeit eines reichen Mannes, die sich neben Servilität gegenüber den Regierenden breit machen. Religiöse Bedeutung hat es höchstens negativ.

¹ Edikt des Paullus Fabius Persicus, das sich auf ältere Bestimmungen des Vedius Pollio beruft, betreffend den Tempel der Artemis in Ephesos und die Hymnoden, Forschungen in Ephesos II, 1912, S. 115 ff. Nr. 21 und 22; neues Fragment, Österr. Jahresh. XXIII, 1926, Beiblatt S. 281 ff. = SEG. IV 516. Es liegt in zwei griechischen und einer lateinischen Ausfertigung vor; zusammen mit den bisher unveröffentlichten Stücken bei F. K. Dörner, Der Erlaß des Statthalters von Asia Paullus Fabius Persicus, Diss. Greifswald, 1935. Die Zeit ist ungefähr 44 n. Chr.

² Picard, Ephèse S. 690, auf die unten A. 6 erwähnte Inschrift des Vibius Salutaris gestützt; die zahlreichen Chargen

aufgezählt Forschungen in Ephesos I, S. 282 Nr. 60–83.

³ Paus. VIII, 13, 1, u. a. SEG. IV 585; das Material bei G. Oikonomos, Delt. arch. VII, 1921–22, S. 329 ff., der sehr ausführlich über die Essenen handelt; J. Keil, Zur ephesischen *ἐσσηνία*, Österr. Jahresh. XXXVI, 1946, Beiblatt S. 13; Picard, Ephèse, S. 190 ff.; L. Robert, Hellenica, V, 1948, S. 59 ff.

⁴ Nilsson, Gr. Feste S. 243 ff.; Picard, Ephèse S. 312 ff.

⁵ Apostelgesch. 19, 23 ff.

⁶ Revidiert und durch neue Fragmente ergänzt, Forschungen in Ephesos II, 1912, S. 127 ff. Nr. 27; Kommentar S. 188 ff.

⁷ Ebd. S. 150 Nr. 29.

Milet trat in der Kaiserzeit hinter Ephesos zurück, die Eingriffe der Regierung waren nicht so groß, weil die Stadt nicht ihr Sitz war und übrigens eine freie Stadt gewesen zu sein scheint.¹ Sie bemühte sich auch um Asylie im J. 22 n. Chr. Der vornehmste Kult war immer der des Apollon Didymaios. Das Fest,² das nach dem Anschluß der Stadt an Mithradates beseitigt, aber im J. 63 v. Chr. wiederhergestellt war,³ wurde glänzend gefeiert⁴ und später auch Kommodeia benannt; der Gott erteilte Orakel (S. 450 f.). Noch beim Angriff der Goten im J. 263 schrieb man die Rettung der Stadt dem Apollon zu, der eine Quelle aufspringen ließ.⁵ Die kleinasiatischen Städte wetteiferten mit Delos, an der Geburtslegende teilzuhaben; Milet machte Anspruch darauf, die Stätte des Beilagers des Zeus und der Leto zu sein,⁶ und Apollons Geburt wurde auch nach Ephesos (unten S. 350 f.) und nach Araxa (Bd. I S. 530) verlegt. Andere Kulte bestanden ebenfalls weiter. Aus dem Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. stammt ein neues Kultgesetz der Molpen und Propheten, welches die Mahlzeit der Kosmen und Molpen nach väterlichem Brauche anzuordnen vorschreibt und den bequemen Ausweg, sie durch ein Geldgeschenk zu ersetzen, verbietet.⁷ Aus einer lex sacra der Artemis Kithone⁸ geht hervor, daß dieser wenig bekannte Kult gepflegt wurde. Es gab einen Tempel des Asklepios, dessen Priestertum noch zu Zeiten des Tiberius verkauft wurde.⁹ Im dritten Jahrhundert wurde das Serapeion gebaut oder umgebaut; die Büste mit Strahlenkranz im Giebelfeld zeigt, daß der Gott mit Helios identifiziert wurde.¹⁰ Weihungen an den karischen Zeus Labrandeus sind zahlreich, z. T. späthellenistisch.¹¹

Smyrna¹² war nach Ephesos und Pergamon die bedeutendste Stadt der Provinz Asien. Daß ihre griechischen Kulte weniger wichtig sind und die einheimisch kleinasiatischen stark hervortreten, dürfte damit zusammenhängen, daß die Stadt einst von dem lydischen Könige Alyattes zerstört worden war, worauf die Einwohner in Dörfern zerstreut gelebt hatten, bis Alexander der Große die Stadt neu gründete. Auf der Jagd in der Nähe des Tempels der Nemeseis angelangt, erschienen diese Göttinnen ihm im Traum und geboten ihm, die Stadt zu gründen.¹³ Ihr Kult war ein Hauptkult der Stadt nach Ausweis der Münzen, welche die beiden Göttinnen häufig darstellen;¹⁴ diese hatten auch Spiele, und jemand weihte Statuen der Nemeseis an Dionysos Breiseus.¹⁵ Wie anderswo in Ionien gab es auch in Smyrna

¹ Chapot, *Prov. d'Asie* S. 118; B. Hausoulhier, *Études sur l'histoire de Milète et du Didymeion*, Bibliothèque de l'école des hautes études 138, 1902, S. 259 ff.

² Nilsson, *Gr. Feste* S. 177 f.

³ Milet I: 3, S. 274.

⁴ Zwei neue Siegerinschriften im Fackellauf nach einem Propheten mit dem Familiennamen P. Aelius datiert, Wiegand, *Sechster Bericht usw.*, *Abh. Akad. Berlin* 1908, Anhang S. 45.

⁵ Drei Epigramme, die mehr den Prokonsul Festus verherrlichen, Achter Bericht usw., *Abh. Akad. Berlin* 1924: 1, S. 22 = SEG. IV, 467.

⁶ R. Herzog, Das panhellenische Fest und die Kultlegende von Didyma, *Sitz-*

Ber. Akad. Berlin 1905, S. 979 ff.

⁷ Milet I: 3, S. 284 Nr. 134.

⁸ Ebd. I: 7, S. 288 f. Nr. 202 mit den Erörterungen Rehms; vgl. auch Nilsson, *Gr. Feste* S. 242; das Gesetz unten S. 355, schwerlich aus voraugusteischer Zeit.

⁹ Milet I: 7, S. 299 f. Nr. 204.

¹⁰ Ebd. S. 286 Nr. 200; Altar 'Ἡλίου Σαράπιου S. 348 Nr. 283.

¹¹ Ebd. S. 347, 275–278; sechs Altäre, *Sechster Bericht* S. 27.

¹² Ausführlich bei J. Cadoux, *Ancient Smyrna*, 1938, S. 202 ff.

¹³ Paus. VII 5, 1 f.; vgl. IX 35, 6; I 33, 7.

¹⁴ Siehe den Artikel Herters in *PW.* XVI S. 2352 f.

¹⁵ CIG. 3148 bzw. 3161.

Mysterienkulte der Demeter und des Dionysos (unten S. 340 bzw. S. 341). Von den übrigen Kulturen¹ ist nur der des Asklepios bemerkenswert, der zwei Tempel besaß, einen im Gymnasium, der schon zur Zeit Domitians bestand, einen anderen am Meer, eine Filiale von Pergamon, die zu Pausanias' Zeit gegründet wurde.² Der Kult der ägyptischen Götter war früh nach Smyrna gekommen; Aristides Rhetor, der sich mehrere Jahre in Smyrna aufhielt, erwähnt einen Tempel der Isis, in dem auch Sarapis verehrt wurde.³ Aus der Zeit des Caracalla haben wir eine sehr merkwürdige Inschrift eines Philosophen, der *κατοχος* des Sarapis war; er weilte aber nicht in dem Sarapeion, sondern bei den Nemeseis, denen er ein Haus schenkte.⁴ Der vornehmste Kult Smyrnas jedoch war der der Göttermutter, die nach dem nahe gelegenen Berg Sipylene genannt wurde. Wenn die Smyrnäer in der Kaiserzeit Verträge mit anderen Städten schlossen, versinnbildlichte sie ihre Stadt auf den Homonoiamünzen. Vom Ansehen ihres Kultes zeugt, daß neben dem didymäischen Apollon, der ilischen Athena und der ephesischen Artemis unter den Göttern der Provinz nur ihr Erbschaften zugewiesen werden konnten.⁵ Sie hatte eine zahlreiche Priesterschaft, an deren Spitze ein Hoherpriester und eine Hohepriesterin standen, die aus den vornehmsten Familien genommen wurden.⁶ Schließlich mögen noch ein paar Weihungen an den kleinasiatischen Apollon Kisauloddenos erwähnt werden.⁷

Da es nicht unsere Absicht ist, eine Kultstatistik zu geben, können die kleineren Griechenstädte Kleasiens übergangen werden, die wenig zum Bilde der griechischen Religion dieser Gegenden in der Kaiserzeit beitragen. Das Angeführte zeigt, daß die alten berühmten Kulte fortbestanden, aber den Eingriffen der römischen Regierung unterworfen waren, daß die Priester-tümer städtischen Ämtern angenähert wurden, die als kostspielige Liturgien auf den wohlhabenden Klassen ruhten, welche sie als ehrende Auszeichnungen übernahmen, und daß der Kaiserkult in diese Kulte eindrang. Das Kultleben wurde immer mehr verstaatlicht, der Staat aber war jetzt nicht mehr das freie Gemeinwesen, sondern die römische Kaisermacht. Unter solchen Verhältnissen ist es verständlich, daß die religiöse Gesinnung sich in Mysterienkulten, denen beizutreten auf freiem Willen beruhte, Luft zu machen suchte, doch auch in diese griff die römische Regierung manchmal ein. Die Mysterienkulte der Demeter und besonders des Dionysos treten stark hervor, sie werden unten zur Sprache kommen. Neben den alten griechischen und den seit alters gräzisierten Kulturen wie dem der ephesischen Artemis wird ein hervorragender Platz von dem verhältnismäßig jungen Kult des Heilgottes Asklepios eingenommen, schließlich auch von fremden Göttern. Die ägyptischen Gottheiten waren allenthalben hoch verehrt, und

¹ Aufgezählt in PW. 2. R., III S. 761 f.

² Paus. II 26, 9; und VII 5, 9.

³ Arist., or. sacr. III, 44, I p. 501 Dindorf; mehr bei Rusch, De Sarapide, S. 71.

⁴ CIG. 3163, ὑπὲρ διαμονῆς τοῦ εὐσεβεστάτου αυτοκράτορος Ἀντωνίνου Παπίνιος ὁ φιλόσοφος ἐγκατοχῆσας τῷ κυρίῳ Σαράπιδι παρὰ ταῖς Νεμέσεσιν εὐξάμενος αὐξῆσαι τὸ Νεμέσειον τὸν παρατεθέντα οἶκον ταῖς Νεμέ-

σεσιν ἀνιέρωσεν, ὡς εἶναι ἐν τῷ ἱερῷ τῶν κυρίων Νεμέσεων τὸ ὄλον. Ὁ τόπος συνεχωρήθη ὑπὸ τοῦ αυτοκράτορος Ἀντωνίνου Γεντιανῶ καὶ Βάσσω ὑπάτοις πρὸς Νωνῶν Ὀκτοβρίων; siehe Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit I, 1927, S. 56 f.

⁵ Ulpian, de regul. 23.

⁶ Graillot, Cybèle S. 367 ff.

⁷ Ath. Mitt. XIV, 1889, S. 96 f.

daß die heimischen kleinasiatischen Götter eine bedeutende Stellung hatten, ist selbstverständlich. So erhielt der karische Zeus Labrandeus viele Weihungen in dem einmal halb karischen Milet, vor allem aber hebt sich die Große Mutter heraus, zwar nicht in Ephesos, weil die dortige Artemis ihren kleinasiatischen Ursprung nicht verhehlte, um so mehr aber in Smyrna. Der religiöse Zustand in Kleinasien war viel bunter und chaotischer als im Mutterlande, so daß man begreift, daß das Christentum, das hier sehr früh gepredigt und verbreitet wurde, einen günstigen Boden fand.

2. Die griechischen Mysterienkulte

a) **Die Mysterien der Demeter.** Oben (S. 89) sahen wir, wie die Römer von den eleusinischen Mysterien ergriffen wurden; auch in der Kaiserzeit behielten diese ihren Ruf.¹ Viele Kaiser ließen sich einweihen,² schon Augustus, der die Mysterien verschieben ließ, damit er und der Inder Zarmaros eingeweiht werden konnten, ehe dieser sich lebendig verbrennen ließ.³ Claudius soll vorgehabt haben, die eleusinischen Mysterien nach Rom zu überführen, was selbstverständlich unmöglich war;⁴ der Muttermörder Nero mied Eleusis.⁵ Daß Eleusis sich gegen das neumodische Prophetentum kritisch verhielt, zeigt die Weigerung des Hierophanten, den Apollonios von Tyana einzuweihen, weil er ein Zauberer und vom Dämonischen nicht rein sei; die Anwesenden bestanden aber auf seiner Einweihung, so daß der Hierophant nachgab. Apollonios jedoch antwortete, er würde ein anderes Mal und von einem anderen eingeweiht werden; der Hierophant starb binnen vier Jahren.⁶ Hadrian ließ sich zweimal einweihen – er soll die Weißen auch in Rom gefeiert haben⁷ –; die Hierophantin, welche diese Weihe verrichtete, rühmt sich dessen.⁸ Der Hierophant T. Fl. Leosthenes, der unter Antoninus Pius das den Hierophanten auszeichnende Strophion erhielt, weihte diesen Kaiser und danach L. Verus ein, zu welchem Zweck er die Mysterien zweimal im selben Jahr feierte, und nahm den letzteren unter die Eumolpiden auf,⁹ was später auch dem Commodus zuteil wurde.¹⁰ Noch gegen das J. 180 n. Chr. wird daran erinnert, daß der Epibomios L. Memmius im Beisein des Hadrian die Weißen verrichtet habe; er weihte L. Verus, M. Aurelius und Commodus ein.¹¹ Eine Hierophantin sagt in ihrer Grabschrift, sie hätte die Antoninen, d. h. M. Aurelius und Commodus, eingeweiht.¹² Alföldi kommt zu dem Schluß, daß auch Kaiser Gallienus eingeweiht war,¹³ und

¹ Ihre spätere Geschichte ist von wenigen beachtet, hauptsächlich von Wilamowitz, G. d. H. II S. 476 ff.

² Die Nachrichten sind zusammengestellt und behandelt von Graindor in den S. 311 A. 1 a. Arbeiten, Aug. S. 137 ff.; Tibère S. 101 ff.; Hadrien S. 118 ff.; W. Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaiser Hadrianus 1907, S. 168; G. Gianelli, I Romani ad Eleusis, Att. Accad. Torino, L, 1914–15, S. 319 ff. u. 369 ff.

³ Djo Cass. LIV, 9, 7 u. a.

⁴ Für die Bodenständigkeit bezeichnend sind die unten S. 352 angeführten Worte.

⁵ Suet., Claud. 25; Nero 34.

⁶ Philostr., vita Apoll. IV 18.

⁷ Aur. Victor, de Caes. 14, 4.

⁸ IG. II² 3575.

⁹ Ebd. 3592 = SIG.³ 869.

¹⁰ Ebd. 1110 = SIG.³ 873.

¹¹ Ebd. 3620 = SIG.³ 872.

¹² Ebd. 3632.

¹³ Aus Script. hist. Aug., Vita Gall. 11, 3–6. Der Wortlaut macht diesen Schluß möglich, aber nicht sicher.

daß er, von neuplatonischer Propaganda unterstützt, die eleusinische Religion als eine Gegenspielerin des Christentums vorzuschieben gesucht habe.¹ Hadrian hat im übrigen das verwirklicht, was die Athener mehr als ein halbes Jahrtausend früher angestrebt hatten, die eleusinischen Mysterien zu einer panhellenischen Angelegenheit zu machen. Die an Demeter und Kore wieder entrichteten Zehnten waren panhellenisch; aus ihnen nahmen die Panhellenen die Mittel für Ehreninschriften,² auch waren sie irgendwie an der Stiftung einer Geldsumme beteiligt, aus der die Kultbeamten gewisse Emolumente bezogen.³ Sie hatten ferner an der großen Bautätigkeit teil, die in dieser Zeit in Eleusis entwickelt wurde.⁴ Die bedeutendsten Bauten gehören zwar der antoninischen Zeit an, sind aber sicher eine Folge der Fürsorge, die Hadrian dem eleusinischen Kulte widmete, so die großen Propyläen, die eine Nachbildung derjenigen auf der Akropolis waren, mit einem Laufbrunnen und dem Tempel der Artemis Propylaia.⁵ Es fehlt auch nicht an Skulpturen aus der Kaiserzeit, von denen meistens nur die Basen übriggeblieben sind; erhalten haben sich Statuen von *παῖδες μυηθέντες ἀπ' ἐστίας* und die Basis des Nigrinus mit Reliefs, welche die Mysterienprozession darstellen.⁶ Dazu kommen die freilich nicht aus Eleusis stammenden Denkmäler, welche die vorbereitenden Weihen darstellen (Bd. I S. 620 A. 1).⁷ Der alte Brauch, daß die Epheben die heiligen Dinge, wenn diese von Eleusis nach Athen gebracht wurden, begleiteten, wurde um das J. 220 wieder aufgenommen;⁸ man darf das unbedenklich auch für die hadrianische Zeit voraussetzen.

Die eleusinische Priesterschaft nahm eine hochgeehrte Stellung ein; ihre Mitglieder hatten Ehrensessel im Theater (siehe S. 313), und im zweiten Jahrhundert n. Chr. genossen sie die Ehre der Speisung im Prytaneion.⁹ Ehrendekrete für sie wurden häufig nicht nur von den Geschlechtern, sondern auch vom Volk ausgestellt; die Geschlechtervereine bewahrten eine besondere Stärke dadurch, daß die Würden in den Familien erblich blieben. Daraus folgt, daß es möglich ist, lange Stammbäume der eleusinischen Priestergeschlechter aufzustellen, in einem Falle bis zu zehn Generationen.¹⁰

¹ A. Alföldi, Die Vorherrschaft der Panonier im Römerreiche und die Reaktion des Hellenentums unter Gallienus in der Schrift: Fünfundzwanzig Jahre römisch-germanischer Kommission, 1930, S. 11 ff.; ders., Das Problem des „verweiblichten“ Kaisers Gallienus, Ztschr. f. Numismatik XXXVIII, 1928, S. 156 ff.

² IG. II² 2956, 2957, Basen.

³ Ebd. 1092.

⁴ Weihinschrift von Epistylblöcken, ebd. 2958.

⁵ F. Noack, Eleusis, 1927, S. 73 f.; A. K. Ὁρλάνδος, Ὁ ἐν Ἐλευσίνι ναὸς τῆς Προπυλαίας Ἀρτέμιδος, Ἐλευσινιακά I, 1932, S. 209 ff.; ders., Ἡ κρήνη τῆς Ἐλευσίνος, Classical Studies to E. Capps, 1936, S. 282 ff.

⁶ Siehe das S. 86 A. 4 zitierte Werk von Pringsheim, S. 15 f. mit Tafel.

⁷ Das Interesse der Römer an der eleusi-

nischen Religion zeigt ferner eine Silber-schale aus Aquileia aus der frühen Kaiserzeit (Monumenti del Istituto III, 1839–43 Taf. 4; Wiener Vorlegeblätter I Taf. 6 Abb. 2; S. Reinach, Répertoire des reliefs II, 1912, S. 146 Abb. 1; die beste Abbildung, Histoire générale des religions, Grèce-Rome, 1944, S. 375), wo ein Römer im eleusinischen Milieu als Triptolemos auftritt; vgl. auch den Cameo mit Claudius und Messalina im Schlangenwagen als Triptolemos und Demeter, Reinach a. a. O. S. 236 Abb. 5.

⁸ IG. II² 1078 = SIG.³ 885.

⁹ Ebd. 1806 erscheinen unter den *ἀείσιτοι* der Hierophant, der Hierokeryx, der Daiduch; 1775 (aus dem J. 168/69) auch der Epibomios.

¹⁰ Ebd. 3510, 3609, 3709; Ἐλευσινιακά I, S. 236; Graindor, Hadrien S. 134.

Sie zählen zu den vornehmsten Familien Athens, denen auch die *παῖδες μυθηέντες ἀφ' ἑστίας* an gehörten (siehe oben S. 88 A. 1).

Bemerkenswert ist, daß gelegentlich Philosophen als eleusinische Kultbeamte oder als deren nahe Verwandte erscheinen. Pompeja Polla, die Tochter eines Philosophen, setzte ihrem Manne, dem Nachkommen eines Hierophanten und einer Hierophantin, eine Ehreninschrift.¹ Eine Hierophantin rühmt sich, Nachkomme des weisen Eisaïos, der den Kaiser Hadrian unterrichtet hatte, zu sein,² und eine Inschrift nennt den T. Coponius Maximus, der Sohn eines Hierokeryx war, *διάδοχον Στωικόν*.³ Der Hierophant Glaukos war ein Bruder des Philosophen Kallaischros,⁴ ein anderer Hierophant war Rhetor gewesen.⁵ Er wird identisch sein mit dem Sophisten Apollonios, der Archont und Strateg gewesen war und als Hierophant wegen seines würdigen Auftretens gerühmt wird, obgleich seine Stimme nicht so schön war wie die des Herakleides, Logimos oder Glaukos.⁶ Von dem Hierophanten Julius, der im J. 170 n. Chr. den Angriff der Kostoboken zurückschlug, wird gesagt: *μυρίον ἐν σοφίῃ κῦδος ἐνεγκαμένον*.⁷ Im Anfang des dritten Jahrhunderts lebte Nikagoras, *ὁ τῶν ἱερῶν κήρυξ καὶ ἐπὶ τῆς καθέδρας σοφιστής, Πλουτάρχου καὶ Σέκστου τῶν φιλοσόφων ἑκγονος*,⁸ sein gleichnamiger Enkel wurde Dadurch, wessen er sich in einer Inschrift rühmt, die er in den Felsengräbern bei Theben einritzen ließ.⁹ In der Mitte des vierten Jahrhunderts schließlich war Nestorios, Vater des neuplatonischen Philosophen Plutarchos, Hierophant (unten S. 334).¹⁰

Die eleusinischen Mysterien sind von der Zeit nicht unberührt geblieben. Es gibt eine merkwürdige Inschrift aus Eleusis:¹¹ „Q. Pompejus, Sohn des Aulus, mit seinen Brüdern Aulus und Sextus machte und errichtete den Aion für die Stärke Roms und den Bestand der Mysterien, Aion, der durch die göttliche Natur immer derselbe in demselben bleibt und die totale Weltordnung immer auf dieselbe Weise ist, welcher ist und war und sein wird, der Anfang, Mitte und Ende nicht hat, an Veränderung nicht teilnimmt, der Schöpfer der ewigen göttlichen Natur in allem.“ Dieser Aion ist nicht der Gott des Mithrazismus, sondern stammt aus dem „Timaïos“ des Platon, er hat nichts mit den Weißen zu tun, es gibt aber zu denken, daß sein Bild in Eleusis für den Bestand der Mysterien errichtet wurde, weil es zeigt, welche Nebenakkorde die eleusinischen Mysterien bei Römern

¹ Ebd. 3984.

² Ebd. 3632; vgl. 3709.

³ Ebd. 3571.

⁴ Siehe zu ebd. 3709; über diese Familie Oliver, *Hesperia*, Suppl. VIII, 1949, S. 243ff.

⁵ Ebd. 3811.

⁶ Philostr., *vit. sophist.* II, 20.

⁷ IG. II² 3639.

⁸ Ebd. 3814.

⁹ OGI. 720, 721. Über diese Familie s. O. Schissel, *Die Familie des Minukianos*, *Klio* XXI, 1927, S. 361 ff.

¹⁰ Suidas s. v. erwähnt einen Proklos, *ὁ Πρωκλήτιος*, Sohn des Themision aus Laodikeia, den er Hierophant nennt und von dem er Schriften über Theologie, den Pandora-

mythus, die Goldenen Wörter und Arithmetik erwähnt. Er war vermutlich ein Schüler des berühmten Proklos und lebte so spät, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß er Hierophant gerade der eleusinischen Mysterien war. Das Wort kann auch in übertragener Bedeutung benutzt worden sein.

¹¹ Ebd. 4705 = SIG.³ 1125. Weinreich, *Aion in Eleusis*, *Afrw.* XIX, 1919, S. 174 ff.; C. Cichorius, *Römische Studien*, 1922, S. 186 f., will mit Unrecht die Inschrift auf das J. 74 v. Chr. datieren; sie gehört in die augusteische Zeit; Grandidor, *Auguste*, Seite 328 ff., bezieht sie auf die *ludi saeculares*. Vgl. u. S. 478.

anklingen lassen konnten. Da, wie bereits bemerkt, Philosophen sich unter den hohen Kultbeamten finden, wird man kaum bezweifeln können, daß sie ihre philosophischen Ideen in die Weihen hineininterpretiert haben; die Gebildeten waren dafür empfänglich, während das Volk in den Riten und alten Gedanken seine Erbauung fand. Es gibt auch zu denken, daß die Eumolpiden und die Lykomiden, die den orphisch beeinflussten Mysterien in Phlya (Bd. I S. 633 f.) vorstanden, sich assoziiert und gemeinschaftlich eine Ehrung ausgeführt haben.¹

Das innere Leben der Mysterien ist und bleibt uns verschlossen; daß sie aber zeitgemäß erweitert und bereichert worden sind, ist sicher. Schon die Inschrift des Daduchen Themistokles bezeugt dies ganz deutlich (siehe S. 88), und Kaiser Commodus spricht in seinem Dankschreiben² von der Möglichkeit, daß die Mysterien eine Zutat erfahren können; freilich meint er vorerst seine Aufnahme in das Geschlecht der Eumolpiden und Ernennung zum Archon des Geschlechts. Wichtiger als diese Andeutungen sind die Neuerungen in betreff des Kultpersonals. Die eben erwähnte Inschrift des Daduchen Themistokles zählt eine Reihe von Priestern auf, welche die Ehren beantragten, da aber einige sicher nicht dem eleusinischen Kulte angehören, bleibt unsicher, ob es für die hier zuerst vorkommenden zutrifft oder nicht.³ Die drei ὑμνωγωγοί werden dem Kulte angehören, denn in einer Aufzählung der Mysterienhierarchie bei Pollux⁴ finden sich männliche und weibliche Hymnen. Eine wichtige neue Charge war der Herold der beiden Göttinnen, deren Bedeutung auch dadurch gesteigert wurde, daß sie besondere Hierophantinnen erhielten. Eine solche erscheint schon in augusteischer Zeit,⁵ und in einem Beschluß der Panhellenen, der ein Kapital betrifft, das von den Hierophanten und den Daduchen verwaltet wurde und aus welchem Geld an die verschiedenen Priester verteilt wurde, werden zwei Hierophantinnen erwähnt.⁶ Einige andere Inschriften nennen die ἱερόφαντιν τῆς νεωτέρας;⁷ jede der beiden Göttinnen hatte also ihre Hierophantin. Von derjenigen der Demeter heißt es ausdrücklich, daß sie die Mysterien einweihete;⁸ ihr Name durfte wie der des Hierophanten nicht genannt werden.

¹ IG. II², 3559 um das J. 100 n. Chr.

² Ebd. 1110 = SIG.³ 873.

³ Von der eleusinischen Priesterschaft erscheinen das Geschlecht der Kerykes, der Epibomios, der κῆρυξ τῶν θεῶν, der πανηγῆς κῆρυξ, der Priester des Hermes Patroos, der wohl der Geschlechtsgott der Kerykes war. Nicht eleusinisch sind der Pyrrhos und Priester der Chariten und Artemis Epipyrgidia sowie der Keryx des Apollon Pythios. Interessant ist der λιθοφόρος τοῦ ἱεροῦ λίθου καὶ ἱερεὺς Διὸς Ὀρίου καὶ Ἀθηνᾶς Ὀρίας καὶ Ποσειδῶνος Προσβατηρίου (so, nicht προσραστηρίου zu lesen, Vallois, Rev. ét. anc. XXXV, 1933, S. 288) καὶ Ποσειδῶνος θεμελιούχου; der λιθοφόρος erscheint auch IG. II² 3658 (Ehreninschrift für einen Keryken der Demeter und Kore gewidmet) und unter den Sesselschriften (oben S. 313), wodurch die Zugehörigkeit zu der eleusini-

schen Priesterschaft nahe gelegt wird. Man denkt an die Grenzsteine der Äcker, siehe Bd. I S. 190.

⁴ Pollux I 35, ἱεροφάνται, δαδούχοι, κήρυκες, σπονδοφόροι, ἱερεῖαι παναγεῖς, πυρφόροι, ὑμνωδοί, ὑμνήτριαι, ὑμνητρίδες, λαχναγωγὸς γὰρ καὶ κουροτρόφος τις καὶ δαιρίτης καὶ ὅσα τὰς αὐτὰ ἴδια τῶν Ἀττικῶν. Daß die Hierophantiden nicht erwähnt werden, bezeugt indirekt, daß sie eine Neuerung waren.

⁵ IG. II², 3514.

⁶ Ebd. 1092 nach 131 n. Chr., leider stark verscheuert, so daß sie unvollständig und schwer verständlich ist.

⁷ Ebd. 3546, um 100 n. Chr.; 3585, Zeit des Hadrian; vgl. P. Foucart, Les mystères d'Eleusis, 1914, S. 211 ff.

⁸ Ebd. 3632, v. 1, πυρφόρου Δήμητρος ὑπείροχον ἱερόφαντιν; v. 13 f., ἥ τε καὶ Ἀντωνίων ὁμοῦ Κομμόδῳ βασιλεῖς ἀρχο-

Die strenge Beachtung der Hieronymität, die erst der Kaiserzeit eigen ist (Bd. I S. 441), darf als ein nicht zu unterschätzendes Anzeichen der gesteigerten Neigung zum Mystizismus gelten; vielleicht wurde das Ablegen des bürgerlichen Namens sogar durch eine Zeremonie, ein Bad, versinnbildlicht.¹

Die Unsterblichkeitshoffnungen waren noch lebendig und trugen sicher das ihrige zu der Wärme bei, mit der die eleusinischen Mysterien gepflegt wurden. Wenn es von einem Hierophanten und einer Hierophantin heißt, daß sie nach den Inseln der Seligen gingen,² so braucht das hier nicht die geläufige, abgegriffene Phrase zu sein; deutlich wird in einer dem Hierophanten Glaukos um das J. 200 n. Chr. gesetzten Grabinschrift gesagt, daß der Tod für die Menschen nicht etwas Böses, sondern etwas Gutes sei.³

Als die hochstehenden Vorkämpfer des alten Glaubens sich in so viele Mysterien wie nur möglich einweihen ließen,⁴ wurde auch die eleusinische Religion in den wilden Synkretismus des sterbenden Heidentums hineingezogen. Der Bund mit Asklepios in Epidauros wurde schon (S. 321) erwähnt. Fabia Aconia Paulina, die Gemahlin des eifrigen Verehrers der alten Götter Vettius Agorius Praetextatus, war zur Zeit Kaiser Julians geweiht dem Iacchus, der Ceres und Kore in Eleusis, dem Liber, der Ceres und Kore in Lerna, den Göttinnen auf Ägina, der Isis, sie hatte das Taurobolium empfangen und war Hierophantin der Hekate.⁵ Zu dieser Zeit war also Iakchos unter die Weihegötter aufgenommen; er wird den Lieblingsgott der spätgriechischen Mysterien, Dionysos, vertreten haben, der in den eleusinischen Mysterien neben die beiden Göttinnen gesetzt worden war, wovon auch literarische Überlieferung weiß.⁶

Der Widerstand der Leiter, welche die alten Überlieferungen aufrecht erhielten, wurde in der letzten Zeit der Antike gebrochen.⁷ Was Porphyrios (unten S. 335) von der Kostümierung der Weihepriester erzählt, ist zwar höchstens Auslegung, zeigt aber, wohin der Strom der Zeit sich bewegte. Tatsache ist, was Eunapios erzählt.⁸ Der Hierophant, der ihn selbst und den Kaiser Julian einweihte, sagte in seinem Beisein voraus, daß nach ihm ein Mann Hierophant werden würde, dem es nicht zustände, den Thron der

μένη τελετῶν ἔσπερε μυστιπόλους. Vgl. 3575 (unten A. 1) und 3764, τόνδε ἀπὸ θαλάσσης ἐρῆς μητρὸς τε γεγῶτα, ἣ τελετὰς ἀνέφαине θεῶν παρ' ἀνάκτορα Διούς.

¹ Ebd. 3811, Grabschrift eines Hierophanten vor der Mitte des 3. Jahrhunderts, v. 5 f., οὐνομα δ' ὅστις ἐγὼ μὴ διζέω. Θεσμός ἐκεῖνο μυστικός ὥχετ' ἄγων εἰς ἄλλα πορφυρέην 3575, οὐνομα σιγάσθω. τοῦτ' ἀποκληζομένη εὔτε με κεκροπῖσαι Διότ' ἔσαν ἐρρόφαντι, αὐτὴ ἀμαμακέτοις ἐγκκατέκρυφα βύθοις.

² Ebd. 3811 bzw. 3632.

³ Ebd. 3661, ἣ καλὸν ἐκ μακάρων μυστήριον, οὐ μόνον εἶναι τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακὸν ἀλλ' ἀγαθόν.

⁴ Libanios XXIV 36, II p. 56 Reiske sagt von Kaiser Julian, daß er in tausend Mysterien mit den Daimones verkehrte.

⁵ CIL. VI, 1780 = ILS. 1260; ihr Gemahl

ebd. 1779 bzw. 1259.

⁶ Hippolytos, ref. haeres. V, 20. Bemerkenswert ist die spätromische, auf der Basis eines kleinen im eleusinischen Heiligtum gefundenen Bronzethymiaterion eingeritzte Weihung Διονύσω παραπαίζοντι, Delt. arch. VIII, 1923, S. 471 = IG. II², 4787.

⁷ Was Aristides Rhetor XIX p. 415 ff. Dindorf sagt, ist ganz oberflächlich; Wilamowitz, G. d. H. II S. 478. Es ist ungewiß, auf welche Mysterien die oft zitierte Stelle des Themistios bei Stobaios IV p. 1089 Hense, sich bezieht; siehe Maaß, Orpheus, 1895, S. 303 ff.; Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 163 f.; s. unten S. 652.

⁸ Eunap. vita soph. Maximus p. 92 f. Comm.; p. 475 der Pariser Ausgabe.

Hierophanten anzurühren, weil er anderen Göttern geschworen hätte, anderen heiligen Begehungen nicht vorzustehen, und weil er außerdem kein Athener wäre. Der Mann war aus Thespiai und Vater der Mithrasmysterien. Der Hierophant fügte hinzu, daß die Heiligtümer in seiner eigenen Zeit zerstört und verheert werden und der Kult der Göttinnen vor jenem Manne aufhören würde. So geschah es auch. Sogleich als der Mann aus Thespiai Hierophant wurde, brach Alarich mit seinen Barbaren durch die Thermopylai ein (395 n. Chr.). „Solche Tore, schließt Eunapios, öffnete ihm die Gottlosigkeit der neben ihm Eindringenden, die dunkle Gewänder trugen, und die Verletzung der Gesetze und der Abfolge der Hierophantie.“ Jene Leute, die dunkle Gewänder trugen, sind vermutlich Mönche, welche die Gelegenheit benutzten, die heilige Stätte wüst zu legen.¹ Hieronymos spricht aber, als ob die Mysterien noch zu seiner Zeit bestünden.² Als Kaiser Valentinian nächtliche Opfer verbot, vermochte Praetextatus,³ der Prokonsul von Griechenland, durch seine Erklärung, daß das Leben für die Griechen nicht lebenswert sei, wenn sie nicht die hochheiligen Mysterien, welche das Menschengeschlecht zusammenhielten, und das Gebotene (θεσμὸν) ausrichten dürften, den Kaiser dazu, von seinem Verbot abzustehen und zu erlauben, daß alles nach altererbter Sitte verrichtet werde.⁴ Obgleich die eleusinischen Mysterien nicht namentlich erwähnt werden, sind, wie gewöhnlich angenommen wird, vorzüglich sie gemeint. Zu dieser Zeit war der sehr alte Nestorios Hierophant, der, durch ein Traumgesicht zur Verehrung des Achilleus veranlaßt, Athen vor einem großen Erdbeben rettete.⁵ Es ist bedeutsam, daß ein Mann wie er, den die Neuplatoniker „den großen“ nennen und von dem sie berichten, daß seine theurgischen Weihen durch seinen Sohn, Plutarchos, den Erneuerer der neuplatonischen Schule in Athen, und dessen Tochter Asklepigeneia auf Proklos vererbt wurden,⁶ Leiter der eleusinischen Mysterien wurde, was nicht ohne Einfluß auf sie und auf die Auffassung von ihnen geblieben sein kann. Dies ist das Ende. Der eleusinischen Religion war ihre Eigenart genommen, sie starb mit dem Heidentum. Die heilige Stätte wurde verwüstet. Ihre Bedeutung auch noch in später Zeit wird im übrigen durch den besonderen Haß und die Verleumdungen der Kirchenväter erwiesen.

¹ So schon Wytenbach ad 1.; die Mysten waren weiß gekleidet.

² Hieron., adv. Jovin. I 49, p. 320, *hierophantas quoque Atheniensium usque hodie cicuta sorbitione castrari*; vgl. epist. CXXIII, 8, p. 905. Zur Sache Hippolytos, ref. haer. V, 8 p. 164, 62 ff. Duncker.

³ Praetextatus wird Hierophant genannt, CIL. VI 1779 = ILS. 1259 und Lydus, de mens. p. 65 Wunsch; siehe hierzu Herzog, Trierer Zeitschrift XII, 1937, S. 128 nebst den Bemerkungen von J. Bidez, La découverte à Trèves d'une inscription en vers grecs célébrant le dieu Hermès, Annales de l'école des hautes études de Gand, II, 1938, S. 15 ff. Über Praetextatus zuletzt E. Groag, Die Reichsbeamten von Achaia in spätrömi-

scher Zeit, Dissertationes Pannonicae, Ser. I Nr. 14, 1946, S. 45 ff.; H. Bloch, A new Document on the last Pagan Revival in the West, HThR. XXXVIII, 1945, S. 199 ff. Kaiser Julian berief den Hierophanten zu sich nach Gallien, Eunap., vit. sophist. a. a. O. p. 476, vielleicht war es Nestorios.

⁴ Zosimos, hist. IV 3, 3.

⁵ Zosimos, hist. IV 18, der sich auf einen Hymnus des Syrianos, des Nachfolgers des Plutarchos, beruft. Der Plutarchos, der eine Asklepiosstatue in Epidauros (oben S. 321) im J. 308 weihte und sich Archiereus von Athen nennt, war wohl der Vater des Nestorios.

⁶ Marinos, vita Procli 28.

Ich brauche nicht zu betonen, daß die von den Kirchenvätern überlieferten Nachrichten von den geheimen Weihen durchaus unzuverlässig sind, sowohl das vielbesprochene σύνθημα bei Clemens Alexandrinus (siehe Bd. I S. 622 ff.) wie die heilige Hochzeit (ebd. S. 627 ff.), vielleicht mit einziger Ausnahme des von Hippolytos erwähnten Vorzeigens der Ähre. Ich möchte nur, weil sie sonst übergangen zu werden pflegt, auf die Behauptung des Porphyrios bei Eusebios aufmerksam machen, daß bei den eleusinischen Mysterien der Hierophant in der Gestalt des Demiurgen, der Dadurch in der des Helios, der Epibomios in der der Selene und der Hierokeryx in der des Hermes auftraten.¹ Die Notiz ist vernachlässigt worden, weil sie nicht wie die sexuellen Symbole in moderne Gedankengänge hineinpaßt, wohl aber stimmt sie vorzüglich überein mit der in der Spätantike immer mehr um sich greifenden kosmologischen Religion. Obgleich ihre Quelle heidnisch ist und ein Epibomios im Demeterheiligtum von Pergamon der Selene einen Altar geweiht hat,² ist sie nicht glaubhafter als andere Angaben, höchstens eine Ausdeutung der gestickten Gewänder, welche die Priester seit alters trugen.

Die ursprüngliche, rein agrarische Demeterreligion haftete an der Scholle und ließ sich nicht ganz ausrotten. Ein englischer Reisender fand im J. 1801 nahe dem Dorf Eleusis den Torso einer Kanephore, die nach seinem Bericht in einem Misthaufen stand; die Einwohner glaubten, daß die Fruchtbarkeit ihrer Äcker auf ihr beruhe, häuften deswegen den Mist für ihre Äcker um sie und zündeten an Festtagen Lampen vor ihr an. Als der Torso weggeführt wurde, fürchteten sie, daß die Ernte fehlschlagen würde. Lenormant, der viele Jahre später Erkundigungen in Eleusis einzog, fügt hinzu, daß die Einwohner den Torso die „heilige Demetra“ nannten und mit Blumengirlanden schmückten. Ihm erzählte ein alter Dorfpriester ein Märchen von der heiligen Demetra und ihrer geraubten Tochter.³ Jetzt heißt der Schutzheilige der Bauern und Hirten in Griechenland der heilige Demetrios, der Beschützer des Ackerbaus, der überall, auch in Eleusis, Kirchen hat und dem am 26. Oktober, gerade vor der Aussaat, ein Fest gefeiert wird, das auf dem Lande große Bedeutung hat.⁴ Er wird diese Stellung seiner Namensgleichheit mit der alten Göttin des Ackerbaus verdanken.

Außerordentlich interessant sind die aus einer Stadt Kleinasiens stammenden Fasti eines alten agrarischen, dem eleusinischen nahestehenden Kultes der Kore mit mystischem Charakter;⁵ leider fehlt der Anfang. Was der Erklärung eine Handhabe bieten könnte, das Verhältnis zu den

¹ Euseb., praepar. evang. III 12, 3.

² Ath. Mitt. XXXVII, 1912, S. 287 Nr. 14.

³ Der Torso ist jetzt im Fitz William Museum in Cambridge, abgebildet z. B. bei Cook, Zeus I, Taf. XV. Ders., S. 173 A. 1, referiert ausführlich über den Bericht vom Auffinden des Torsos und das Märchen, dessen Echtheit den schwersten Bedenken unterliegt, er gibt reiche Literaturnachweise; merkwürdigerweise fehlt B. Schmidt, Demeter in Eleusis und Herr François Lenormant, Rh. Mus. XXXI, 1876, S. 273 ff., der die Unecht-

heit dargetan zu haben scheint.

⁴ Vgl. Mary Hamilton, The Pagan Elements in the Names of Saints, BSA. XIII, 1906–07, S. 349 f.

⁵ CIG. 6850 = FS. 18, μηνὸς Δεῖου δ', ἡ ἀνάβασις τῆς θεοῦ τῇ ζ'. ἡ ὕδροποσία μηνὸς Ἰουλαίου νομηνία. ἡ πομπὴ ἐκ πρυτανείου ι'. τὰ νεώματα μηνὸς Ἀπολλωνίου ιε'. ἡ δύσις τῆς θεοῦ μηνὸς Ἡφαιστίου δ'. ἡ κατὰ κληρίσις μηνὸς Ποσειδίου ιε'. Κατὰ κέλυσιν τῆς θεοῦ Ἀριστιππος Ἀριστίππου ἐπέγραψα. Vielleicht hat er den Kult reformiert.

Jahreszeiten, fehlt, da der Kalender völlig unbekannt ist. Nur wird man sich schwer entschließen, dem Dios, an dessen 7. Tag die ἀνάβασις der Göttin verzeichnet ist, einen anderen Platz als im makedonischen Kalender, d. h. etwa Oktober, zuzuteilen; die Anodos im Herbst würde zu dem stimmen, was oben (Bd. I S. 443 f.) auseinandergesetzt wurde. Am 15. Apollonios werden die νεώματα, d. h. das Umpflügen der Brache, erwähnt, was im Sommer geschah.¹ Die δύσις der Göttin ist am 4. Hephaistion verzeichnet, am 15. Poseideos die κατὰκλησις, d. h. wohl ein Herausrufen. Hier erheben sich nicht zu lösende Schwierigkeiten. Wenn die δύσις der Kathodos in Eleusis entsprach, sollte sie nicht nach dem Brachpflügen fallen. Es ist auch kaum möglich, die δύσις auf die Aussaat und die ἀνάβασις auf das Keimen zu beziehen, denn auch angenommen, daß die drei Monate Hephaistios, Poseideos, Deios aufeinander folgen, so würden etwas mehr als zwei Monate dazwischen liegen. Man muß daher auch mit der Möglichkeit rechnen, daß in diesem späten Kult die Namen δύσις und ἀνάβασις nicht die alte agrarische Bedeutung hatten, sondern durch den Mythos bestimmt worden waren und man mit Abwesenheit der Kore im Winter zu rechnen hat (vgl. Bd. I S. 444 A. 5); dazu würde passen, daß der Poseidonmonat in den Winter zu fallen pflegte. Das ist aber ein unsicherer Anhaltspunkt, dem der feste Platz des Dios entgegensteht. Die Inschrift ist ebenso rätselhaft wie wichtig; sie zeigt, wie kräftig der alte, ursprünglich agrarische Kult noch fortlebte.

Die nicht wenigen von Pausanias erwähnten Mysterien wurden oben (S. 91) angeführt, wo ich auch auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht habe, daß es unsicher ist, ob er aus älteren Quellen oder Nachrichten seiner eigenen Zeit schöpft. Bei der zunehmenden Neigung für mystische Kulte dürften seine Nachrichten im allgemeinen auch für die Kaiserzeit gültig sein. Was den Kult der Despoina in Lykosura betrifft, so wurde ihr Tempel in augusteischer Zeit wiederhergestellt. Frühestens aus dem J. 42 n. Chr., wahrscheinlicher aber aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. stammt ein Ehrenbeschluß für eine Priesterin, die in einer Notlage das Priestertum übernommen hatte.² Der Ruhm dieser Mysterien zeigt sich auch darin, daß Philopappos der Despoina und Soteira eine Weihung gesetzt hat.³ Von der Neigung der Zeit zu mystischen Kulturen zeugt es, daß, als die Mantineer einen Kult des Antinoos einrichteten, sie daraus eine Telete machten (oben S. 320). Zwei weitere Mysterien sind in der Spätantike zu großem Ruhme gelangt, die der Hekate auf Ägina und diejenigen zu Lerna.

Die alten Mysterien der Hekate auf Ägina⁴ hatten in der Kaiserzeit großen Ruf. Sie werden erwähnt von Pausanias, nach dem die Ägineten behaupteten, Orpheus hätte sie eingerichtet, ferner von Lukian und Origenes.⁵ Im spätesten Altertum erwähnt Libanios den Führer eines Thiasos.⁶

¹ Hes., Op. v. 462.

² IG. V: 2, 515 bzw. 516.

³ Ebd. 524 = OGI. 407.

⁴ Nilsson, Gr. Feste, S. 398. G. Welter behauptet einen Mysteriensaal aus der Zeit um 500 v. Chr. erkannt zu haben, Forschungen und Fortschritte V, 1939, S. 13.

⁵ Paus. II 30, 2; Lukian, Navig. 15; Orig., c. Cels. VI 22.

⁶ Liban. XIV 5 p. 426, wo er auch von den Mysterien des Poseidon auf dem Isthmos spricht; die Stelle ist, wie die im Folgenden zitierten Inschriften, für die Mysterienfreudigkeit der Spätzeit lehrreich.

Die Frau des Vettius Agorius Praetextatus, Fabia Aconia Paulina, war *sacrata apud Aeginam deabus* sowie Hierophantin der Göttin Hekate (oben S. 333), und ein hoher Würdenträger, Sextilius Agesilaus Aedesius, nennt sich u. a. *hierophanta Hecatar(um)*.¹ Der Plural ist nicht sicher zu erklären; es ist zweifelhaft, ob er sich auf die drei Gestalten der Göttin bezieht oder ob noch eine (oder mehrere?) Göttinnen damals zu Hekate hinzugesetzt waren; vielleicht waren diese Mysterien wie diejenigen in Lerna den eleusinischen angeglichen worden. Ihre Popularität verdankten sie in dieser Zeit sicher der großen Rolle, die Hekate in der neuplatonischen Theurgie spielte. Auch auf Samothrake gab es Mysterien der Hekate.²

Die Mysterien zu Lerna werden zuerst von Plutarch und Pausanias erwähnt.³ Ihnen eigentümlich ist, daß Demeter und Dionysos vereint erscheinen; die Bilder der Demeter Prosymna und des Dionysos standen im heiligen Hain. Pausanias behauptet, daß die Mysterien der Demeter gefeiert wurden, Plutarch aber, daß Dionysos mit dem Epithon *βουγενής* unter Trompetenstößen aus dem Wasser heraufgerufen wurde;⁴ eine andere Nachricht besagt, daß Perseus den Dionysos tötete und in die Quelle Lerna hinabwarf.⁵ Pausanias bemerkt, daß die *λεγόμεναι* jung seien, und dies wird durch das, was sonst mitgeteilt wird, bestätigt. Die beiden bedeutendsten griechischen Mysterienkulte, der Demeter und des Dionysos, die sonst getrennt sind, erscheinen hier vereint; die Wahlverwandschaft hat zum Synkretismus geführt. In den beiden angeführten Nachrichten erscheint Kore nicht, sondern an ihrer Statt tritt Dionysos auf. Demeter nahm sie aber mit, und nach Pausanias wurde der Raub der Kore an einen nahegelegenen Ort verlegt;⁶ dies ist offenbar ein nachträglicher Zusatz. Daß der Sohn des eleusinischen Hierophanten Erotios, Kleades, Hierophant zu Lerna wurde,⁷ legt eleusinischen Einfluß nahe. In den dem Bakchen Archelaos am Ende des vierten Jahrhunderts gesetzten Inschriften erscheint sie; seine Statue wird im Hause der Deo dem Bakchos (Lyaaios), den feuertragenden Göttinnen und dem Phoibos Lykeios von seiner Gattin, dem Volk der Prosymna und den Feuerträgern des Apollon geweiht.⁸ Derselbe Mann hat in Athen dem Attis und der Rhea einen Taurobolienaltar errichtet, auf dessen Inschrift er sich rühmt, ein „mystisches Leben“ zu führen; er ist Kleiduch der Hera, hat in Lerna die Mysterienfackeln erhalten und ist Daduch der Kore.⁹ Hier begegnet derselbe alle Grenzen überschreitende Synkretismus, zu dem sich auch Fabia Aconia Paulina bekennt, die u. a. in Lerna dem Liber, der Ceres und der Cora geweiht war. Dieser Synkretismus war eine Religion der Oberklasse, nicht des Volkes.

¹ CIL. VI 510.

² Nilsson a. a. O. S. 399. Ein Hekatezauber beschrieben, Orph. Argon. v. 900 ff.; vgl. Nock, JHS. XLVI, 1926, S. 50 ff.

³ Plut. de Is. p. 364 F; Paus. II 36, 7–37, 6.

⁴ Das ist spät; vgl. die Wasserorgel bei dem Erwecken des Dionysos auf Rhodos, unten S. 347.

⁵ Schol. Townl. E, 319.

⁶ Nilsson, Gr. Feste S. 288 ff. Es sind wohl auch diese Mysterien, in die Libanios eingeweiht werden wollte, als er sich nach Argos begab, or. I 23 p. 18 Reise.

⁷ IG. II² 3674, 2./3. Jahrhundert. vgl. Anthol. pal. IX 688.

⁸ IG. IV 666.

⁹ IG. II² 4841.

Wenn wir uns nach Kleinasien wenden, so begegnen wir auch hier einer Anzahl von Mysterien der Demeter; es ist aber die Thesmophoros, deren Kult, in Pergamon sicher unter eleusinischem Einfluß, umgebildet und auch Männern zugänglich gemacht worden ist. Neben diesen treten die dionysischen Mysterien bedeutsam hervor. Äußerst wichtig ist die Entwicklung des oben (S. 165 f.) behandelten pergamenischen Kultes der Demeter Thesmophoros.¹ Die Zeit des Antoninus Pius leitete mit Errichtung eines der Demeter Karpophoros und der Kore der Demeter geweihten Pronaos auf Kosten des C. Claudius Seilianos Aisimos eine neue große Bauperiode ein.² Der Altar wurde mit Marmor verkleidet, der Vorhof und die Nebenzimmer umgestaltet, und man begann die Hallen in Marmor umzubauen. Bemerkenswert sind die reliefgeschmückten Marmorschränke der Südtoa,³ deren Bilder, u. a. Ähren und Mohnköpfe, die einem älteren, aus der Königszeit stammenden Fries nachgebildet sind, sich auf Demeter und ihre Mysterien beziehen; von den figürlichen Reliefs zeigt eine Platte die bekränzte Demeter mit Fackel in der Hand zwischen einem Altar und einem Opferstier, eine andere den dreiköpfigen Höllenhund, wozu Hepding bemerkt, daß er alle Schrecken der Unterwelt den Gläubigen in Erinnerung rufen und mahnen sollte, sich dagegen durch die beseligende Mysterienweihe zu feien. Auch werde daran erinnert, daß Herakles, dessen Keule auf dem Relief schwach sichtbar ist, sich in Eleusis einweihen ließ, bevor er sich aufmachte, Kerberos heraufzuholen.⁴ Derselben Zeit entstammt eine große Zahl im Heiligtum gefundener Weihungen und Altäre,⁵ welche für die Art des Kultes und die Religiosität dieser Zeit so aufschlußreich sind, daß sie eine ausführliche Besprechung verlohnen. Der Hierophant weiht Altäre dem Zeus Ktesios, dem Hermes und τῷ πανθείῳ, der Daduch dem Helios und den θεοῖς ἀν[ώτοις],⁶ der Hierokeryx dem Hermes Diaktor, der Epibomios den Winden und der Selene, ein Myste nach einem Traum teils der Arete und Sophrosyne, teils der Pistis und Homonoia, ein μύστης ἐπὶ βωμῶν und seine Tochter, eine ὑμνήτρια, θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις, eine andere der Nyx, der Telete und τῷ Αὐτομάτῳ. Weihungen, die nicht die Charge des Weihenden angeben, sind gewidmet den Thesmophoren,⁷ der Demeter und Kore, der Ge Anesidora, Kalligone und Eueteria, Athena Polias und Nikephoros, Asklepios, Hermes, Herakles, dem größten Helios, Zeus Olympios Soter und schließlich der Arete und Sophrosyne.⁸ Kern hat den Nachweis versucht, daß das orphische Hymnenbuch im Kreise der Demeterpriester von Per-

¹ Ohlemutz S. 212 ff.

² Weihinschrift auf dem Gebälk, Ath. Mitt. XXXV, 1910, S. 442 Nr. 25 und Taf. XX.

³ Hepding a. a. O. S. 506 ff. und Taf. XXIX.

⁴ A. a. O. S. 509; daß der über den Köpfen des Kerberos abgebildete Gegenstand eine Sonnenscheibe sei, die in der Mondsichel ruhte, leuchtet nicht ein.

⁵ Inschriften von Pergamon 310–315; Ath. Mitt. XXXV, 1910, S. 450 ff. Nr. 30–43; XXXVII, 1912, S. 285 ff. Nr. 11–19. Aus-

führlicher in die Entwicklung des Mysterienwesens hineingestellt von Nilsson, Zu den Inschriften aus dem Demeterheiligtum in Pergamon, in der Festschrift Hepding in den Hessischen Blättern für Volkskunde XLI, 1950, S. 1 ff.

⁶ Diese Ergänzung Hepdings wird bestritten, siehe aber Weinreich, AfRw. XVIII, 1915, S. 29 ff.

⁷ Inschr. v. Perg. 315.

⁸ Ebd. 310; über den Fundort dieser Inschrift siehe Ath. Mitt. XXXV, 1910, S. 460.

gamon entstanden sei,¹ was, besonders in Anbetracht der hervorragenden Stellung des Dionysos, sehr unsicher ist; wichtiger scheint, was die angeführten Inschriften uns über die pergamenischen Demetermysterien und ihre Religiosität lehren. Da die Göttinnen des Heiligtums die Thesmophoren waren, sollte der Kult ein Frauenkult sein; es ist aber zweifelhaft, ob er dies ursprünglich einmal war, da Kore später hinzugekommen ist (S. 165). In der Kaiserzeit nahmen jedenfalls auch Männer an den Geheimriten teil, in denen sie die Hauptchargen innehatten. Anlehnung an die eleusinischen Mysterien zeigen ihre Titel: Hierophant, Daduch, Hierokeryx, Epibomios, der in Eleusis auch ὁ ἐπὶ βωμῷ genannt wird;² wenigstens seit Ende der hellenistischen Zeit gab es Hymnoden auch in Eleusis. Selbstverständlich wurden die eleusinischen Riten nicht nach Pergamon verpflanzt, sondern haben nur in gewissen Stücken, und zwar gerade in dem, was kenntlich ist, nämlich der Priesterschaft, vorbildlich gewirkt. Die Riten der pergamenischen Mysterien müssen andersartige gewesen sein, schon weil die Göttinnen den nicht in Eleusis vorkommenden Namen Thesmophoroi tragen; sie sind sicherlich im Geschmack einer späteren Zeit umgestaltet worden. Darauf deutet auch der von Ippel³ aufgezeigte Umstand, daß viele der auf den Altären erscheinenden Götter in den orphisch beeinflussten Mysterien von Phlya wiederkehren (Bd. I S. 633 f.), wo u. a. Demeter Anesidora, Kore Protogone, Hermes, Ge, Dionysos Anthios, Zeus Ktesios, Athena Tithrone erscheinen. Unter den Gottheiten, denen diese Altäre des pergamenischen Demeterheiligtums geweiht sind, treten die sonst in Pergamon verehrten Götter zurück; es kommen Athena Polias und Nikephoros, Asklepios, Hermes, Herakles vor. Hermes Diaktor, der als Psychopompos zu verstehen ist, deutet wie das Relief mit Kerberos auf den auch in diesen Mysterien lebendigen Unterweltsglauben hin. Die Nyx und die Telete auf dem von einer Hymnetria geweihten Rundaltar beziehen sich auf die nächtliche Mysterienfeier; sehr auffallend ist, daß gerade diesen beiden τὸ αὐτόματον hinzugefügt wird. Zum Kreis der Demeter zählt Mise,⁴ die vielleicht dem alten nichtgriechischen Bestand des Kultes angehört.⁵ Zeus Ktesios, der Schutzgott der Vorratskammer, Kalligone und Euteria, denen die Stadt einen Altar weihte, ordnen sich ohne weiteres dem Kreise ein. Sie sind Personifikationen, wie sie mehrmals begegnen: ein Myste weihte einen Altar der Arete und Sophrosyne, ein anderer der Pistis und Homonoia, die männliche und staatliche Tugenden sind; dem ersten Paare weihte Julia Pia einen

¹ Kern, Das Demeterheiligtum von Pergamon und die orphischen Hymnen, Hermes, XLVI 1911, S. 431 ff.; Widerspruch von Wilamowitz, G. d. H. II S. 516; Ohlemutz S. 220 A. 49; vgl. unten S. 347; vgl. Nock in seiner Besprechung von Linforth, The Arts of Orpheus, Classical Weekly, 1942, S. 162 A. 4.

² In der Weihung an Selene, Ath. Mitt. XXXVII, 1912, S. 287 Nr. 14, steht ὁ ἐπὶ βωμῷ; der μύστης ἐπὶ βωμῷ, der neben einer θυνηστρίαι einen Altar allen Göttern und Göttinnen weihte (ebd. Nr. 16), kann nicht derselbe sein. Der Plural ist auf-

fällig und läßt an einen Priester denken, der für die vielen im Heiligtum errichteten Altäre zu sorgen hatte (so Ohlemutz S. 224). Andererseits läßt Porphyrios (bei Eusebios, praepar. evang. III 12) den Epibomios die Rolle der Selene spielen; oben S. 335.

³ Ath. Mitt. a. a. O. S. 289.

⁴ Ath. Mitt. XXXV, 1910, S. 444 Nr. 26; die Widmung steht auf einer Orthostatenplatte, die vielleicht der Marmorverschalung des Hauptaltars angehört.

⁵ A. Dieterich, Die Göttin Mise, Philol. LII, 1893, S. 1 ff. = Kleine Schriften S. 125 ff.; Ohlemutz S. 213.

Altar zu Ehren ihres Gatten Silianos,¹ der den Pronaos erbaute. Der Kult der Himmelskörper dringt vor – Helios und Selene haben je einen Altar –, daneben der Synkretismus, von dem der dem μεγίστῳ Ἡλίῳ Διὶ Ὀλυμπίῳ Σωτῆρι geweihte Altar zeugt, und das Streben, alle Götter, auch die unbekannten, zu erfassen, in den Altarweihungen θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις, τῶι πανθείῳ, θεοῖς ἀγνώστοις. Die Funde im pergamenischen Demeterheiligtum sind außerordentlich wichtig, weil sie nicht-literarische Zeugnisse vom Zustand und Umwandlung eines alten Kultes um und nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. bieten. Auf einen alten Kult, dem die mystische Form und der Unterweltsglaube Zugkraft verliehen, wurden die Himmelsgötter aufgefropft, welche die astrologische Kosmologie verbreitete, ferner Personifikationen der menschlichen und staatlichen Tugenden, welche Philosophie und Moral lehrten, und schließlich machte sich der Drang geltend, alle Götter ohne Ausnahme, auch die unbekannten, zusammenzufassen, ein Streben, das im Monotheismus endete, dessen Vorbote τὸ πάνθειον war.

Auch in Ephesos hatte Demeter Mysterien, die wohl eine Fortsetzung der nach Herodot (VI 16) von den Frauen dort gefeierten Thesmophorien waren, da Demeter Thesmophoros und Karpophoros heißt. Im J. 83/84 schrieb L. Pompejus Apollonios an den Prokonsul L. Mestrius Florus, den Freund des Plutarch, wegen derjenigen, die die Mysterien feierten;² aus dem Schreiben geht hervor, daß die vergöttlichten Kaiser der Göttin zugesellt waren, daß Mysten und Priesterinnen an den Mysterien teilnahmen. Der Schreiber beruft sich darauf, daß seit langem die Könige, Kaiser und Prokonsuln die Mysterien gehütet hätten. In der Mitte des zweiten Jahrhunderts hat P. Rutilius Bassus der Demeter Karpophoros einen Tempel erbaut;³ es gab eine σύνδοσις τῶν μυστῶν τῆς μεγάλης θεᾶς πρὸ πόλεως Θεσμοφόρου Δήμητρος,⁴ in der Zeit der Antoninen erscheinen die Demetriasten mit den Mysten des Dionysos Phleus vereint und haben einen Hierophanten und einen Epimeleten der Mysterien.⁵

Auch in Smyrna begegnen Mysterien der Demeter; die Göttin heißt auch hier Demeter Θεσμοφόρος πρὸ πόλεως. Es gab eine lebenslängliche Priesterin und einen Verein der Mysten, der Ehrendekrete ausstellte.⁶ Zwei von diesen, die vom Rat und vom Verein gesetzt sind, geben weitere Aufschlüsse.⁷ Das eine rühmt zwei Schwestern, die θεολόγοι genannt werden, wegen ihrer Frömmigkeit gegen die Göttin und ihrer Fürsorge für die Mysterien. Das zweite, leider verstümmelte, das auch zwei Schwestern, die θεολόγοι waren, ehrt, spricht von einem Tanz, so daß man vermutet hat, die beiden seien in den Rollen der Demeter und Kore aufgetreten. Aus der Gegend von Tire im Tale des Kaystros stammt ein Ehrendekret für jemanden, der den bei den Mysterien der Demeter in der Prozession vorangetragenen versilberten Kalathos geschenkt hatte.⁸

¹ Inschr. v. Perg. 310.

² SIG.³ 820; der untere Teil der Inschrift mit dem Antrag fehlt. Die Meinung Piccards, Ephèse S. 684 u. ö., daß die Göttin Demeter Eleusinia gewesen sei, ist unbegründet.

³ Österr. Jahresh. V, 1902, Beibl., S. 66.

⁴ CIG. 3194.

⁵ GIBM. III 595; Quandt a. unten (S. 341 A. 5) a. O. S. 161.

⁶ CIG. 3211 bzw. 3194.

⁷ Ebd. 3199 bzw. 3200.

⁸ Ath. Mitt. XX, 1895, S. 242.

b) **Die Mysterien des Dionysos.**¹ Während die Mysterien der Demeter im Mutterland zahlreich sind und es nur ein einziges Beispiel dafür gibt, daß sie von einem Mysterienverein ausgerichtet wurden – in Kleinasien war dies gewöhnlich –, Mysterien des Dionysos dagegen außer im Privatkult – die Iobakchen – selten und nur in Verbindung mit denen der Demeter – in Lerna und vielleicht in Eleusis – vorkommen, waren diese in Kleinasien sehr verbreitet und wurden dort von Mysterienvereinen gefeiert. Den Hintergrund hierfür bildet die Vorliebe für prächtige Aufzüge und sinnberückenden Taumel, wozu der dionysische Kult Anlaß bot. Plutarch beschreibt den bakchischen Taumel beim Einzug des Antonius in Ephesos:² Frauen waren als Bakchantinnen, Männer und Knaben als Satyrn und Pane verkleidet, die Stadt war voll Efeu, Thyrsen und Musik, Antonius wurde als Dionysos Charidots und Melichios angerufen. Der in der Zeit des Hadrian schreibende Perieget Dionysios erwähnt dionysische Chortänze der ephesischen Frauen.³ Von der Leidenschaft der Ionier und Anwohner des Pontos für bakchische Tänze gibt Lukian eine malerische Schilderung:⁴ Tagelang sitzen sie da, sagt er, alles andere vergessend, Titanen, Korybanten, Satyrn und Bukoloi zuschauend; auch die höchstgeborenen und vornehmsten Männer nehmen an diesen Tänzen ohne Scham teil, die sie höher als edle Geburt und Ansehn schätzen. Überhaupt war der Kult des Dionysos in Kleinasien äußerst populär und verbreitet, wovon viele Inschriften und Münzen zeugen.⁵ Hier muß die Aufmerksamkeit auf die alten Griechenstädte konzentriert werden.

Die Mysten des Dionysos Breiseus in Smyrna scheinen nichts weiter als ein Schauspielerverein gewesen zu sein, der sich in mystischen Formen gefiel.⁶ Der von den dionysischen Techniten aufgeführte Agon, der doch ein öffentliches Schauspiel war, wird geradezu mystisch genannt.⁷ Hier liegt die Erklärung für die anfangs angeführten Worte von der Leidenschaft der Ionier für dionysische Tänze, zumal wenn wir auch die Hymnoden (unten S. 361) hinzunehmen, welche vornehme Männer waren. Bei dem ungenauen Gebrauch des Wortes Mysterium würde es nicht wundernehmen,

¹ Vgl. Kern in PW. XVI S. 1290 ff.; Cumont, *Or. Rel.* S. 192 ff.; Festugière, *Les mystères de Dionysos*, *Revue biblique* XLIV, 1935, S. 192 ff. und 366 ff.; unten S. 343 A. 4.

² Plut., *Ant.* 24.

³ *Geographi graeci minores* II, S. 102 ff., v. 102 ff.

⁴ Lukian, *de salt.* 79. In Athen hatten ähnliche Aufführungen die Dramen verdrängt, Philostr., *vita Apoll.* IV 21, *λυγισμούς ὀρχοῦνται καὶ μετὰ τῆς Ὀρφείως ἐποποιίας τε καὶ θεολογίας, τὰ μὲν ὡς Ὀραιοί, τὰ δ' ὡς Νύμφαι, τὰ δ' ὡς Βάκχαι πράττουσι.* Diese Worte zeigen, daß die Darstellungen nicht rein profan waren, sondern daß zeitgenössische religiöse Ideen sich einmischten.

⁵ Die Zeugnisse sind gesammelt von Gu. Quandt, *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minore cultu*, Diss. Halle 1913;

die Vereine bei Poland, *Vereinswesen* S. 198 ff.; ebd. S. 38 f. Aufzählung der verschiedenen kleinasiatischen Mysterienvereine.

⁶ CIG. 3190, ἡ ἱερὰ σύνοδος τῶν περὶ τὸν Βρεισεῖα Διόνυσον τεχνιτῶν καὶ μυστῶν; M. Aurelius stellte dem Verein ein Dankeschreiben aus, 3176; in der Zeit des Titus werden πατρομύσται erwähnt, 3173 Z. 17 f. Quandt a. a. O. S. 147 f.; Poland, *Vereinswesen* S. 199 A. **; οἱ τοῦ προπάτορος θεοῦ Διονύσου Κορησέιτου σακηφόροι μύσται ehren den Kaiser Commodus, *Österr. Jahresh.* XXIII, 1926, Beibl. S. 265 = SEG. IV 522.

⁷ In einem von den dionysischen Techniten ausgefertigten Ehrendekret aus Ankyra, SEG. VI 59, heißt es von einem Agonotheten, ἀγονοτεῖσθαι τὸν ἀγῶνα τὸν μυστικὸν δοθέντα ὑπὸ τοῦ Αυτοκράτορος ἐν ὀλίγαις τῇ πόλει, 128 n. Chr.

wenn es auch verwendet wurde, um diese Tänze zu bezeichnen, obgleich sie öffentlich aufgeführt wurden. Aus Magnesia am Mäander, wohin die oben (S. 95) angeführte Inschrift über Einführung der Orgien gehört, stammt eine weitere, die merkwürdig ist, weil sie den Totenkult betrifft; wir müssen unten (S. 349) auf sie zurückkommen. Aus Teos, dem Sitz der dionysischen Techniten, ist ein Verein der τοῦ Σητα]νείου θεοῦ Διονύσου μύστα:¹ und μύσται οἱ σὺν Ἀθηνοδότῳ² bekannt. Daß die Mysten des alten ionischen Gottes Dionysos Phleus mit den Demetriasten vereint waren, wurde schon (S. 340) erwähnt. Eine sehr verstümmelte Inschrift aus der Zeit Hadrians handelt ausführlich von dionysischen Mysterien, die mit dem Kaiserkult verschmolzen waren.³ Es fragt sich, ob die vielen dort aufgezählten Götter in einem heiligen Drama auftraten, wie man behauptet hat (vgl. unten S. 346 f.). Geläufige Bezeichnungen der Thiasoten sind in einigen anderen Inschriften erhalten.⁴ In Erythrai hören wir von einer Pannychis des Dionysos Phleus und einer σπείρη Βραχυλειτῶν,⁵ in Kyzikos von einem γραμματεὺς τῶν πρώτων Βάκχων Κυνοσυρειτῶν.⁶ Die Weihung einer Stoa an Dionysos Bakcheus in Ilion⁷ legt den Gedanken an einen mystischen Kult nahe. In Pergamon erscheint in der Kaiserzeit der Kult des Dionysos Kathegemon, der mit dem Königshaus verbunden gewesen war (oben S. 163), als trieterischer Mysterienkult;⁸ Inschriften lehren uns die Titel seiner Mitglieder kennen (unten S. 344). Ein paar Weihungen sind Διονύσωι Καθηγεμόνι καὶ τῇ Μιδαπεδειτῶν σπείρῃ gewidmet;⁹ die Kultgenossen scheinen Thiasoi gebildet zu haben; ein anderer Thiasos ist aus der Βρομίῳ Παχοριτῶν gewidmeten Weihung¹⁰ zu erschließen. Der Kult hatte einen Ableger in Philadelphia.¹¹

Auch auf den Inseln begegnen bakchische Mysterien. Ein von Volk und Rat der Rhodier ausgestelltes Ehrendekret aus der Zeit des Caracalla bringt wertvolle Einzelheiten über den Kult, von denen unten (S. 347) zu sprechen ist. Eine Ehreninschrift aus Lindos erwähnt einen vornehmen Mann u. a. als ἱερατεύσαντα τῶν μυστηρίων τοῦ Βάκχου Διονύσου.¹² Mysterienvereine gab es auf Thasos mit einem Hierophanten und auf Peparethos.¹³

Die Mysterien des Dionysos hatten ihren Hauptsitz in Kleinasien. Um sie richtig zu beurteilen, müssen aber auch die Zeugnisse aus anderen Gegenden beigezogen werden. Die Belege aus dem westlichen Kleinasien und den

¹ BCH. IV, 1880, S. 170 Nr. 24; Quandt S. 155, 2. Jahrhundert n. Chr.

² Ebd. S. 164 Nr. 21 bzw. S. 153.

³ GIBM. 600; der Eingang bei Quandt a. a. O. S. 161, die Götternamen S. 266; Z. 2 [τοῦ αὐτοκράτορος θεοῦ Διονύσου καὶ Διὸς Πανελλ]ληνίου καὶ Ἡραίου, zeigt daß es sich um Kaiser Hadrian als νεὸς Διόνυσος handelt; der Obmann war Prytan, Staatsschreiber, Hymnodos und Architekt der Göttin, also ein sehr vornehmer Mann.

⁴ GIBM. 601 und 602; Quandt a. a. O. ⁵ Österr. Jahresh. XIII, 1910, S. 34 Nr. 5, bzw. S. 48 Nr. 13; Quandt S. 150.

⁶ CIG. 3679; Quandt S. 130.

⁷ SEG. I 444 = Ath. Mitt. XLVI, 1921, S. 23 Nr. 40.

⁸ Inschriften von Pergamon 222, 485 = SIG.³ 1115, 486–488; Ath. Mitt. XXIV, 1899, S. 179 Nr. 31; Quandt S. 122 ff.

⁹ Inschriften von Pergamon 319 und 320.

¹⁰ Ebd. 297; ein Mann mit demselben Namen weihte dem Dionysos Kathegemon einen Altartisch, Ath. Mitt. XXXV, 1910, S. 462 Nr. 43.

¹¹ Inschriften bei Quandt S. 179 f.

¹² Lindos, II 449 Z. 12, etwa um 100 n. Chr.

¹³ IG. XII: 8, 387 und Suppl. 397 bzw. 643.

Inseln sind angeführt worden, sie sind nicht minder zahlreich im nordwestlichen Kleinasien und in Thrakien; im Mutterland dagegen treten sie spärlich auf. In Megara gab es einen Βακχεῖον genannten Verein,¹ in dem nahe gelegenen Kenchreai wird eine βουκόλα erwähnt.² Und aus Athen stammt die sehr wichtige Inschrift der Iobakchen.³ Außerordentlich wichtig ist ferner die große Inschrift der Pompeia Agripinilla aus Tusculum,⁴ die griechisch geschrieben ist. Da die vornehmsten der erwähnten Personen dem Hause des Pompeius Theophanes aus Mitylene angehören und der Gatte als Prokonsul die Provinz Asien um 165 n. Chr. verwaltete, ist anzunehmen, daß Pompeia Agripinilla die in Kleinasien eifrig gefeierten dionysischen Mysterien dort kennengelernt und nach ihrer Rückkehr einen dionysischen Familienverein gegründet hat; vermutlich werden ihr die Anregungen mehr aus diesen Mysterien als von den alten dionysischen Kulturen auf Lesbos gekommen sein.

Hier erhebt sich die Frage, ob die Dionysosmysterien im Grunde orientalisches waren, wie viele mit Cumont meinen,⁵ oder ob sie als aus griechischen Voraussetzungen entwickelt zu verstehen sind. Wir beginnen mit einer Übersicht der Organisation, um darauf das Wenige, was von den Riten überliefert ist, zu besprechen. Die alten Orgien wurden von Frauen unter Ausschluß der Männer gefeiert, an den neuen Mysterien dagegen nahmen beide Geschlechter teil. Livius sagt in seinem romantisch ausgestatteten Bericht von den Bakchanalien,⁶ daß diese Neuerung jüngst von einer kampanischen Frau eingeführt worden sei. Vielleicht war sie in Süditalien älter; jedenfalls ist sie in der späteren mysterienfreudigen Zeit, in der Männer auch zu dem alten Frauenkult der Demeter Thesmophoros zugelassen wurden, nicht auffallend. Nicht zu übersehen ist, daß der kleinasiatische Sabaziosdienst, an dem auch Männer teilnahmen, eine Anregung geboten haben kann. Wie die alten Mänaden waren die Mysterien des Dionysos in Thiasoi geteilt, die gewöhnlich mit dem Lehnwort σπεῖρα, *spira* bezeichnet werden, seltener θίασος,⁷ wozu oft eine Lokalbezeichnung hinzugefügt wird, z. B. Μίδαπειδαιτῶν σπεῖρα in Pergamon. Die Lokalbezeichnung der Götter tritt überhaupt in Kleinasien stark hervor, sowohl für die griechischen Götter wie für die Große Mutter.

Wir beginnen mit der trockenen Aufzählung der Titel, die für die Art des Kultes lehrreich sind.⁸ Die längste Liste bietet die Inschrift der Agripinilla. Wie der ἥρωας, mit dem sie anfängt, zu verstehen ist, bleibt unsicher;

¹ IG. VII 107.

² IG. IV 207 Z. 3. Paus. VIII, 26, 2, καὶ οἰκιστὴς ἐστὶ σφισιν ἐνθά τῷ Διονύσῳ τὰ ἔργα ἄγουσι, in Heraia, mag auf einen alten Kult hindeuten.

³ IG. II² 1368 = SIG³, 1109 = LS. 46; ausführlich behandelt u. a. von E. Maaß, *Orpheus*, 1895, S. 14 ff.

⁴ A. Vogliano e F. Cumont, *La grande iscrizione bacchica del Metropolitan Museum*, Amer. J. Arch. XXVII, 1933, S. 215 ff.; dazu Nilsson, *En marge de la grande inscription bacchique de Metropolitan Museum*, Stud. e mat. X, 1934, S. 1 ff., ein

Aufsatz, dessen Ergebnisse hier wiederholt werden.

⁵ Cumont, *Or. Rel.*, Anhang, Die Bacchusmysterien in Rom, S. 192 ff., mit sehr reichhaltigen und wertvollen Noten.

⁶ Livius XXXIX, 13 ff.; vgl. oben S. 234 f.

⁷ Eine Inschrift aus Akmonia in Phrygien erwähnt den ersten Thiasos der Mysterien, W. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia I*: 2, 1897, S. 644 Nr. 546; Quandt S. 211.

⁸ Vgl. Quandt a. a. O. S. 241 ff. und den gelehrten Kommentar bei Vogliano und Cumont a. a. O. S. 237 ff.

es folgen sieben Priester, zwei Priesterinnen, welche der aristokratischen Familie angehören, der Hierophant, zwei θεοφόροι, ein ὑπουργός καὶ σειληνόκοσμος, drei weibliche κισταφόροι, drei ἀρχιβούκολοι, sieben βουκόλοι ἱεροί, zwei ἀρχιβάσσαροι, zwei ἀμφιθαλεῖς, drei weibliche λιχναφόροι, eine weibliche φαλλοφόρος, zwei πυρφόροι, ein ἱερομνήμων, ein ἀρχινεάνισκος (trotz des Plurals), vier ἀρχιβάσσαραι, elf βουκόλοι, 89 ἀπὸ καταζώσεως (Männer und Frauen), 15 βάκχοι ἀπὸ καταζώσεως, drei βάκχαι ἀπὸ καταζώσεως, mehr als 100 ἱεροὶ βάκχοι; nach einer Lücke, in der wohl auch ἱερὰ βάκχαι verzeichnet waren, erscheinen zwei ἀντροφύλακες, mehr als 44 βάκχοι, 23 σειγηταί (Männer und Frauen). Unter den Iobakchen in Athen kommen folgende Titel vor: ἱερεὺς, ἀνθιερεὺς, ἀρχίβακχος, προστάτης, ἱερεῖς, βουκολικός, ταμίης, γραμματεὺς, εὐκοσμος, ἵπποι, ἱεροὶ παῖδες, ἰόβακχος. In den Mysterien des Dionysos Kathegemon zu Pergamon¹ finden sich: ἀρχιβούκολος, βουκόλοι, ὕμνοδιδάσκαλος, ein χορηγός, und in einem zweiten Verzeichnis: zwei χορεύσαντες βουκόλοι, ein διαταξι[αρχος],² ein ἐστιάρχης, ein ἀρχιβούκολος und 13 βουκόλοι; in Ephesos einmal der Priester und die Mysteren des Dionysos Phleus, ein Hierophant und ein Epimelet der Mysterien, ein anderes Mal θυρσοφόρος, βουκόλος, βάσσαραι;³ in Magnesia am Mäander ἀρχιμύστης, zwei ἄππας Διονύσου, eine ἱέρια und eine στεφανηφόρος, ein Hierophant und ein ὑποτρόφος;⁴ in Philadelphia ein Hierophant und ein ἀρχιβούκολος τῆς σπείρης,⁵ in Apollonia in Thrakien λιχναφόρος, βουκόλος, ἐστία[ρχος], ἀρχιμύστης, ἀρχιβάσσαρα, κισταφόρος, κρατηρίαρχος;⁶ in Abdera ein ἀρχιβούκολος, in Thessalonike eine γαλακτοφόρος.⁷ In Perinthos sind unter einem sibyllinischen Orakel, das sich auf die bakchischen Mysterien bezieht, verzeichnet ἀρχιβούκολος, ἀρχιμυστῶν, σπείραρχος,⁸ und in einer Weihung τῷ βακχείῳ τῶν Ἀσιανῶν werden Hieromnemon, Archimystes und Priester erwähnt.⁹ In Attaleia in Lydien ehrt ein

¹ Inschriften von Pergamon 485, vgl. 486 = SIG.³ 1115 bzw. Ath. Mitt. XXIV, 1899, S. 179.

² Vgl. Denkschriften, Akad. Wien LIII: 2, 1910, S. 28 Nr. 42 Z. 7 ff., τὸν ἐκ διατάξεως μυστῆρ ἐπιμεληθέντων τῶν περὶ τὸν Καθηγεμόνα Διονύσου μυστῶν; darunter ein Satyr. aus der Filiale in Philadelphia. Quandt S. 179.

³ GIBM. 595 und 602; Quandt S. 161.

⁴ Inschriften von Magnesia a. M. 117.

⁵ K. Buresch, Aus Lydien, 1898, S. 11 Nr. 8; Quandt S. 179.

⁶ CIG. 2052.

⁷ J. Bousquet, Inscription d'Abdère, BCH. LXII, 1938, S. 51 ff., Γ. Κάσιος Σέξτος ἀρχιβούκολος θεῷ Διονύσῳ καὶ τοῖς συμύστοις ἐκ τῶν ἰδίων τὸ μάγαρον ἐποίησεν. Unter μάγαρον ist eine dionysische Grotte (unten S. 345) zu verstehen; die Inschrift steht auf einem dreieckigen Giebelblock, der über der Eingangstür gelegen hat. Durch diese Inschrift wird erwiesen, daß die BCH. XXXVII, 1913, S. 97 Nr. 7 veröffentlichte Altarinschrift, die L. Robert, Inscription de Thessalonique, Mélanges Bidez, 1934, II, S. 795 ff. ausführlich behandelt, weder dem Kult des Mithras

noch dem der Großen Mutter, sondern, wie Cumont, Amer. J. Arch. XXXVII, 1933, S. 259 A.2, vermutete (vgl. Edson, HThL. XLI, 1948, S. 180f.), dem des Dionysos angehört. Sie lautet: ὁ ἀρχιμαγ. . εὐς καὶ ἀρχινεανικός καὶ πατὴρ σπηλλέου καὶ Αὐρ. Σωσίπαιτρα ἡ γαλακτοφόρος, κισταφορήσασα(ν) ἔτη λ' τὸν βωμὸν ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέστηκαν; auf den Seiten Pedom und Kaduzee. Die von Robert bevorzugte Ergänzung ἀρχιμαγ[αρεύς] wird als richtig erwiesen. Der πατὴρ σπηλλέου ist vornehmer als die ἀντροφύλακες der Inschrift der Agripinilla. Es begegnet hier als neue Charge die γαλακτοφόρος. Dies erinnert zwar an den Priester in der von Apulejus beschriebenen Isisprozession in Korinth, der Milch aus einem Gefäß spendete, ist aber keineswegs überraschend im Kult des Dionysos, da oft die Rede davon ist, daß bei den Orgien Milch floß, vgl. Cumont a. a. O.

⁸ Rh. Mus. XXXIV, 1879, S. 211, χρησμός Σιβύλλης: ἐπὶ δ' ὁ Βάκχος εὐάσας πλησ[θήσε]ται, τ[ό]τ' αἶμα καὶ πῦρ καὶ κόνις μιγήσεται. Σπέλλιος Εὐθήρης ἀρχιβούκολος, Ἡρακλείδου Ἀλεξάνδρου ἀρχιμυστοῦντος, Ἀλεξάνδρος σπείραρχος, 4 Namen.

⁹ IGRom. I 787.

Verein einen *ναρθηγοφόρος*,¹ ein *orgiophantes* erscheint in einer Inschrift aus Puteoli.²

Diese Titel sind sehr zahlreich und bunt. Die alten Orgien hatten keine Hierarchie, die Teilnehmer trugen Namen wie *βάκχοι*, *βάκχαι*, *θυρσοφόροι*, *ναρθηγοφόρος*, die von den neuen Orgien übernommen wurden; andere Titel wurden im Anschluß daran geschaffen, so der *Orgiophantes*, der dem Hierophanten nachgebildet ist. Alt ist auch die Bezeichnung der Mänaden als *βασσάραι*, zu denen man in hierarchischem Geist *ἀρχιβάσσαι* und gar *ἀρχιβάσσαι* geschaffen hat; die Phallophoren gehören dem alten Dionysoskult an. Im Kulte der Demeter kamen *κισταφόροι* vor; die Rolle des Liknon in diesem Kulte ist bekannt, und es kann auch auf den Liknites in Delphi verwiesen werden. Die *θεοφόροι* sind einfach zu erklären, da das Tragen von Götterbildern bei Prozessionen in der späteren Zeit üblich war. Aus dem alten griechischen Kulte kennen wir die *πυρφόροι* und die *ἀμφιθαλεῖς*. Offenbar hatte man es auf eine große Schaustellung und eine stattliche Prozession abgesehen. Daher wurde eine komplizierte Hierarchie geschaffen, indem man teils aus dem alten Kulte, teils aus literarischer Überlieferung schöpfte. Der Mythos lieferte auch einen Beitrag, z. B. die Silene in Pergamon und den *ἄππας Διονύσου* in Magnesia am Mäander, der kein anderer als der alte Pflegevater des Gottes sein kann; neben ihm findet sich sogar ein *ὑποτρόφος*. Kein Name ist so gewöhnlich wie *βουκόλος*, der an den stiergestaltigen Dionysos (Bd. I S. 539 und 541) anknüpft; die *βουκόλοι* waren nach Lukian (siehe S. 341) Tänzer. Diese Namen stammen aber größtenteils nicht direkt aus dem alten Kult, sondern die archaisierende Richtung und auch die bukolische Stimmung der hellenistischen und römischen Zeit, in welcher der Kulturüberdruß der Städter mit der Rückkehr zur Natur spielte – man weiß, wie populär damals Hirten, Satyrn und Mänaden in der Kunst waren –, hat sie aufgebracht. Die *ἑπτοί*, die den Iobakchen als Polizisten dienen, erinnern daran, daß die Silene in der Vasenmalerei pferdegestaltig sind. An den bukolischen Geschmack gemahnen auch die *ἀντροφύλακες* in der Inschrift der Agripinilla; die Grotte wird in der hellenistischen Kunst oft dargestellt und spielt in Kult und Mythologie des Dionysos eine große Rolle.³

Die dionysische Grotte leitet zu einer anderen Seite des bakchischen Taumels über. Antonius ließ eine Grotte in Athen bauen, um darin Gelage abzuhalten, und in der Prozession des Ptolemaios Philadelphos sah man eine Grotte, aus der Wein und Milch strömte.⁴ Mahlzeiten gehörten zum griechischen Kult, und in der Spätzeit, als er vornehmlich eine Angelegenheit der Oberklasse war, wurden sie üppiger als je; sie durften im bakchischen Kult nicht fehlen, noch weniger das Symposion in den Vereinen, die den Kult des Weingottes pflegten. Gerade aus der hellenistischen und römischen Zeit stammen die Berichte von Weinwundern (Bd. I S. 556 f.). Bei den Iobakchen gab es für die Gelage eine *στυβάς*.⁵ Daß dem Wein kräftig zu-

¹ Denkschriften Akad. Wien LIV: 2, p. 565 F.
1911, S. 72 Nr. 152; Quandt S. 183.

² ILS. 3364.

³ Vollgraff, BCH. LI, 1927, S. 455; Vogliano und Cumont a. a. O. S. 259; dazu noch Plut., de sera num. vind.

⁴ Athen. IV p. 148 B und 200 C.

⁵ In Kleinasien, Wilhelm, Ath. Mitt. XVII, 1892, S. 190 f.; Poland s. v. in PW.; Cumont, La stèle du danseur d'Antibes, 1942, S. 10 A. 3. Siehe Ch.

gesprochen wurde, geht aus den ausführlichen Vorschriften hervor, durch die man Scheltworten und Schlägereien zu steuern suchte. Für diese Bankette besaßen die Vereine ein Haus,¹ weswegen der Verein auch *βακχεῖον* genannt wird;² ihnen standen der *ἐστίαρχος* und der *κρατηρίαρχος* vor. Von den administrativen Beamten erübrigt es sich zu sprechen.

Die Titel, die im bakchischen Mysterienwesen begegnen, sind sehr wechselnd und bunt zusammengesetzt. Die Einheitlichkeit, welche die Mysterien der orientalischen Götter auszeichnet, wird durchaus vermißt und so steht es auch hinsichtlich ihrer Leitung. In Pergamon stand der Priester des Dionysos Kathegemon an der Spitze, unter den Iobakchen in Athen der Priester, der kein geringerer war als Herodes Atticus; in einigen Inschriften wird ein Archimystes erwähnt.³ Das beruht nicht nur auf dem bereits hervor gehobenen Umstande, daß die alten Kulte und Mythen als Vorbilder bei der Ausgestaltung der dionysischen Mysterien dienten, sondern auch darauf, daß sie oft an seit alters bestehende Kulte des Dionysos anknüpften, wie den des in vielen ionischen Städten verehrten Dionysos Phleus oder den des Dionysos Kathegemon in Pergamon. So machten sich die althergebrachten lokalen Verschiedenheiten der griechischen Kulte noch in den neugeschaffenen dionysischen Mysterien bemerkbar. Auch für einen privaten Mann war es möglich, einen solchen Verein zu gründen,⁴ es gab Familienvereine; ein solcher war der der Agripinilla, ein anderer ist aus Bulgarien bekannt.⁵ Manchmal scheint es, daß die sogenannten Mysterien mehr eine Redensart waren; Tänze, Maskierungen, Gelage und auch Hymnen waren die Hauptsache.

Das Wenige, was von den Riten mitgeteilt wird, stammt auch aus der altgriechischen Religion oder ihrer Auslegung. In der Inschrift der Iobakchen heißt es, nachdem ein am 10. Elaphebolion darzubringendes Opfer erwähnt ist:⁶ *μερῶν δὲ γενομένων αἰρέτω ἱερεὺς, ἀνθιερεὺς, ἀρχίβακχος, ταμίας, βουκολικός, Διόνυσος, Κόρη, Παλαίμων, Ἀφροδείτη, Πρωτεύρυθος. τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν συνκληροῦσθω πᾶσι.* Zunächst denkt man an die Verteilung der Opferportionen, daraus aber, daß Z. 65 f. den Mitgliedern vorgeschrieben wird, *τοὺς μερισμοὺς λέγειν καὶ ποιεῖν*, geht hervor, daß sie die erwähnten Götter vertraten. Unter diesen ist der Proteurythmos neu und bedeutungsvoll; über unsichere Vermutungen, sei es daß er orphisch zu verstehen ist, sei es daß er ein Gott des Tanzes war, kommt man jedoch nicht hinaus.⁷ In einer leider sehr verstümmelten Inschrift aus Ephesos (oben S. 342 A. 3) werden viele Götter aufgezählt, von denen nur die sicheren Namen angeführt seien: Bromios, Korymbos, Athena Soteira, Homonoia, Acheloos, die Kureten, Nymphen, Mneia, Helios, Kore, Panes, Asklepios, Demeter. Die Inschrift der Agripinilla zeigt, daß man es auf eine große Prozession, eine glänzende

Picard, Un type méconnu de lieu-saint dionysiaque, le *stibadeion*, C. r. acad. inscr. 1944, S. 127 ff.

¹ *ἑρὸς οἶκος*, Inschr. v. Magnesia a. M. 117; *ἐξέδρα* und *διαίτη* in Phrygien in Akmonia, Ramsay a. a. O. S. 644 Nr. 546 Quandt S. 211.

² Megara oben S. 343; Perinthos, IGRom. I 787; Nicopolis ad Istrum, ILS. 4060;

Bulgarien, Österr. Jahresh. XXIX, 1935, Beibl. S. 165 f., Weihung an Zeus Dionysos.

³ Magnesia a. M., Perinthos, Nikopolis ad Istrum, siehe oben.

⁴ Teos siehe S. 342.

⁵ In der A. 2 zitierten Inschrift.

⁶ Zitiert S. 343 A. 3, Z. 121 ff.

⁷ Vgl. Maaß a. a. O. S. 62 ff.

Schaustellung anlegte, für die man, wie bemerkt, das nie erreichte Vorbild in der Pompe des Ptolemaios Philadelphos finden kann. In dieser erschienen außer Satyrn und Silenen, Mimallones, Bassarai und Lydierinnen sehr viele Götter, Personifikationen wie Eniautos, Penteteris, Arete und die Bilder Alexanders und des Königspaares. Eine ähnliche Prozession könnte man sich in Ephesos vorstellen, wo sicher Kaiserbilder nicht fehlten; in derselben Stadt stiftete C. Vibius Salutaris die vielen Bilder, die in feierlichem Umzug getragen wurden (oben S. 326). Die Götter werden aber nicht nur in der Prozession, sondern auch in Darstellungen erschienen sein. Die Iobakcheninschrift zeigt, daß die Mitglieder in der Rolle von Göttern auftraten. Wenn man nun die von Lukian geschilderte Leidenschaft der Ionier für bakchische Tänze, die χορεύσαντες βουκόλοι und den χορηγός in Pergamon und die Tatsache, daß das Mysterienwesen in Smyrna zugleich ein Schauspielerverein war, hinzunimmt, so ergibt sich, daß diese Mysterienvereine eine Hauptaufgabe darin sahen, pantomimische Tänze aufzuführen, in denen neben den gewöhnlichen bakchischen Gestalten viele andere Götter auftraten.

Daß dabei auch Hymnen abgesungen wurden, lehrt der Hymnodidaskalos in Pergamon. Das orphische Hymnenbuch,¹ das sicher in Kleinasien entstanden ist, gehört weit eher diesem Kreis als dem der Demeter an (vgl. oben S. 338f.). Die Sammlung ist nach einem bewußten Plan geordnet: am Anfang die den Eingang schützenden Göttinnen Hekate und Prothyraia, darauf die kosmischen Götter, Nyx usw., am Ende Hymnen an den Schlafgott und Thanatos. Unter den vielen Göttern, unter denen Personifikationen wie Dike, Dikaio-syne, Nomos nicht fehlen, nimmt Dionysos einen hervorragenden Platz ein; keinem sind so viele Hymnen gewidmet wie ihm unter verschiedenen Epitheta.² Der äußere Prunk schließt den mystischen Glauben nicht aus, der in gehäuften Epitheta Ausdruck sucht.

Was hier gesagt wurde, gilt hauptsächlich von den von der vornehmeren Gesellschaft gefeierten sogenannten Mysterien in Kleinasien. Es gibt aber auch Beispiele von Mysterien in eigentlicherem Sinne. Sehr wertvolle Einzelheiten bringt die schon (S. 342) erwähnte Inschrift aus Rhodos.³ Der Gott wurde durch die Töne der Wasserorgel erweckt, mit Hymnen gefeiert und hatte zwei κάθοδοι; hier bricht die Inschrift leider ab. Da die letzteren auf den Tod des Gottes und sein Herabsteigen in die Unterwelt, um Semele heraufzuholen, zu beziehen sind, worauf auch die Feier der Herois in Delphi gedeutet wurde,⁴ dürfte das Erwecken auf seine Wiederbelebung hinweisen. Ähnlich sind die für die Mysterien in Lerna (oben S. 337) überlieferten Riten, das Heraufrufen des Dionysos unter Trompetenschall aus dem Wasser der

¹ Neue Ausgabe von G. Quandt, *Orphei Hymni*, 1941, mit Bibliographie; vgl. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1935, S. 257 ff.

² Dionysos Nr. 30, Bassareus Trieterikos 45, Liknites 46, Perikionios 47, Sabazios 48, Lysios Lenaios 50, Trieterikos 52, Amphietes 53.

³ Österr. Jahresh. VII, 1904, S. 92 ff., Z. 24 ff., δόντα δὲ καὶ τῷ ὑδραύλῃ τῷ ἐπε-

γείροντι τὸν θεὸν τῷ καὶ τοῖς τὸν θεὸν ὑμνήσαι καὶ [τῇ ἐρελ]α μ' καὶ ταῖς τοῦ θεοῦ δὲ καθόδοις δυαὶ τὸν . . . ; vgl. Nilsson, *Gr. Feste* S. 307.

⁴ *Plut. qu. graec.* p. 293 C, τῆς δ' Ἡρώδους τὰ πλείστα μυστικὸν ἔχει λόγον, ὃν ἴσασιν αἱ Θουιάδες, ἐκ δὲ τῶν δρωμένων φανερώς Σεμέλης ἂν τις ἀναγωγὴν εἰκάσσει; Nilsson, *Gr. Feste* S. 286 f.; W. R. Halliday, *The Greek Questions of Plutarch*, 1928, S. 71.

Lerna, in das er getötet hinabgeworfen sein sollte; auch hier wurde von dem Hinabsteigen des Dionysos in die Unterwelt, um Semele zu finden, erzählt.¹ Den Mythos vom Heraufführen der Semele hatte schon Iophon erwähnt.² Die Thyiaden in Delphi, wo zur Zeit des Plutarch die Dionysosreligion stark mystisch ausgestaltet war, erweckten den Liknites; die Phryger glaubten, er schlafe im Winter und erwache im Frühling, und feierten sein Einschlafen und Wiedererwachen, die Paphlagoner meinten, er sei im Winter gefesselt und werde im Frühling gelöst (siehe Bd. I S. 546 f.). Hier begegnen sich alter griechischer und kleinasiatischer Glaube an den getöteten oder einschlafenden und wiederbelebten Gott. Dieselbe Vorstellung wurde von der stoischen Allegorese in die Weinbereitung hineingedeutet. Cornutus sagt, daß seine erste Geburt das Reifen der Trauben und die zweite das Keltern bedeute, was freilich auf seine doppelte Geburt aus dem Mutterleib der Semele und dem Schenkel des Zeus hinzielt, an einer anderen Stelle aber bemerkt er, daß der Mythos, er sei von den Titanen zerrissen und seine Glieder wieder von Rhea zusammengesetzt worden, bedeute, daß die Bauern die Trauben zerträten, wodurch der Most zusammenströme.³ Auch diese Lehre hat im Kult Spuren hinterlassen.⁴

Gegen den Einfluß des Orphizismus in der Kaiserzeit hat Cumont Einspruch erhoben,⁵ sich darauf berufend, daß orphische Gemeinden in dieser Zeit und der des Cicero nicht vorkommen. Das ist zwar richtig, andererseits darf nicht vergessen werden, daß die orphische Literatur nicht verschollen war, sondern fleißig studiert wurde (oben S. 233 f.), auch bezeugen die in Ägypten gefundenen orphischen Papyri das Vorhandensein von orphischen Gläubigen (oben S. 232). Der Einfluß des Orphizismus ist in diesen Mysterien nicht zu leugnen, die z. gr. T. von der Oberklasse und von Leuten, die in den alten religiösen Überlieferungen und der Literatur bewandert waren, geschaffen wurden. Seitdem die Weinlese in der Kaiserzeit zu einem Dionysosfest geworden war, wurde das Zertreten der Trauben im Kelter auf die Zerstückelung der Glieder des Dionysos durch die Titanen gedeutet, das Zusammenströmen des Mosts auf ihre Wiedervereinigung zu einem Körper.⁶ Groß ist auch der Einfluß der Mysterien der Demeter gewesen, der nicht nur in der Hierarchie Spuren gesetzt hat. Das Zusammenfließen dieser und der dionysischen wurde schon (Bd. I S. 565 und 633) bemerkt; es begegnet

¹ Tzetzes zu Lykophron v. 212. Vgl. Clem. Alex., protr. p. 30 P.; in Troizen Paus. II 37, 5.

² Schol. Aristoph., Ran. v. 330.

³ Cornutus p. 58 und 62 Lang.

⁴ Schol. Clem. Alex. protrept. IV 4 p. 297 Stählin, *ληναίζοντας ἀγροικὴ ᾧδῃ ἐπὶ τῷ ληνῷ ἄδομένη, ἣ καὶ αὐτὴ περιεῖχεν τὸν Διονύσου σπαραγμὸν*; über die Ausdeutung des Kelterfestes Nilsson, *Die Anthesterien und die Aiora*, *Eranos* XV, 1916, S. 192f. ders., *Symbolisme astronomique et mystique dans certains cultes publics grecs*, *Hommages à J. Bidez et à F. Cumont*, *Collection Latomus*, II, 1949, S. 217 ff. Eine späte Inschrift aus der Gegend

des Pangaion, οἱ περὶ 'Ρούφον Ζεῖπα μύστε Βότρουος Διονύσου μυστάρχῃ 'Ροῖῳ κτλ., P. Perdrizet, *BCH.* XXIV, 1900, S. 317; ders., *Cultes et Mythes du Pangaion*, *Annales de l'Est* XXIV: 1, 1910, S. 89. Das sibyllinische Orakel, das die Mysterien in Perinthos aufzeichnen ließen (siehe S. 344 A. 8), ist rätselhaft; man kann an das blutige Opfer der Orgien, die Fackeln und den vom Tanz aufgewirbelten Staub denken, vielleicht liegt aber eine mystische Lehre dahinter.

⁵ Cumont, *Or. Rel.* S. 313 f.

⁶ Schol. Clem. Alex. Protr. p. 297 Stählin; Cornutus, *Theol. graeca* p. 38 Lang. Siehe Nilsson a. a. O.

in Lerna und Eleusis. In den griechischen Dionysosmysterien sucht man vergeblich nach orientalischen Spuren, sie verstehen sich völlig als aus dem alten griechischen Kult und theologischer Auslegung durch die Orphiker und aus der Allegorese herausentwickelt, vielleicht unter Mitwirkung von Vorstellungen, die in dem ursprünglich thrakischen Kult des Dionysos und Sabazios im nordwestlichen Kleinasien heimisch waren.

Dasselbe gilt von den Unsterblichkeitshoffnungen, die sowohl die eleusinischen Mysterien wie der Orphizismus kannten, der das bessere Los in der Unterwelt als ein Festmahl bezeichnete, was Platon geringschätzig eine ewige Trunkenheit nannte (Bd. I S. 654). Das Glück der in Eleusis Eingeweihten bestand in einem Fortfeiern der Mysterien in der Unterwelt (Bd. I S. 637 ff.). Unter diesem Gesichtspunkt sind die zahlreichen dionysischen Sarkophage der römischen Zeit ohne weiteres verständlich; sie stellen den bakchischen Tausch dar, wie er aus der Mythologie bekannt ist und in den Feiern der dionysischen Mysterien nachgeahmt wurde; der gestorbene Eingeweihte sollte ihn noch in der Unterwelt fortsetzen. Daß die orphische Theologie lehrte, Dionysos sei getötet worden und wieder aufstanden, daß ferner die Mythologie erzählte, er habe seine Mutter aus der Unterwelt heraufgeführt, mußte die Unsterblichkeitshoffnungen seiner Mysterien wachrufen. Plutarch spricht von den mystischen Symbolen der dionysischen Weißen, welche den daran Teilhabenden den Unsterblichkeitsglauben gewährleisten.¹ Diese Mythen sind so alt, daß man sich nicht um die sterbenden und wiedererstehenden orientalischen Götter zu bemühen braucht. Um der größeren Wirkung willen wurde nicht nur die Glückseligkeit, sondern auch die Bestrafung vorgeführt; Celsus vergleicht die christlichen Höllenstrafen mit den Erscheinungen und Schreckensbildern der bakchischen Weißen.²

Die Inschriften lassen uns, was diese Seite der dionysischen Mysterien betrifft, nicht ganz im Stich. Wie in Cumae (oben S. 234) heißt es in einer Inschrift aus Tanagra: οὗτον ἔθαψαν τὸ Διονυσιαστῆ³, und den Iobakchen wird vorgeschrieben, am Begräbnis eines verstorbenen Mitgliedes teilzunehmen.⁴ Wichtiger, weil sie den fortgesetzten Totenkult der Mysterien bezeugt, ist eine Inschrift aus Magnesia am Mäander,⁵ in der ein Archimystes zur Kenntnis der Mysterien die Schenkungen aufzeichnen läßt, die zur Erinnerung gemacht worden sind, damit die Mysterien den Gebern das Gewöhnliche im Monat Lenaion darbringen. Das erinnert an die römischen Vereine, die zugleich Sterbekassen waren; die von ihnen gefeierten Rosalien haben auf die Balkanhalbinsel und Kleinasien übergegriffen.⁶ Von den Stiftungen, die für

¹ Plut., cons. ad ux. p. 611 D f., τὰ μυστικά σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινονοῦντες. Es ist vorschnell, diese Mysterien mit Méautis, Plutarque et l'orphisme, Mélanges Glotz, 1932, II S. 581, als orphisch anzusprechen, wenn sie auch vielleicht orphisch beeinflusst waren.

² Orig., c. Cels. IV 10: διόπερ ἑξομοιοῖ ἡμᾶς τοῖς ἐν ταῖς Βακχικαῖς τελεταῖς τὰ φάσματα καὶ τὰ δαίματα παρεισάγουσι.

³ IG. VII 686.

⁴ Zitiert S. 343 A. 3 Z. 159 ff.

⁵ Inschriften von Magnesia am Mäander, 117; Quandt S. 163, ὁ ἀρχιμύστης σὺν τῷ ἑρμέρῳ [τι] Εὐ[πόρου] διεσημεῖωσατο πρὸς τὸ τοὺς μύστας μὴ ἀγνοεῖν τοὺς καταλιπόντας αὐτ[οῖς] εἰς μνήμην χρήματα, ὥστε τῷ Ληναίωνι μηνί τὰ [εἰ]θισμένα αὐτοῖς προσφέρεισθαι ὑπὸ τῶν μυστῶν ἐξ ὧν κατέλιπον τῷ ἱερῷ οἶκῳ τῶν ἐν Κλιδῶνι, Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.

⁶ Übersicht von Nilsson in PW. s. v. Rosalia; Picard et Avezou, BCH. XXX-

diese Feier gemacht wurden, war eine aus Makedonien den Mysten des Dionysos zugewendet;¹ eine zweite gewährt eine kleine Summe, damit jährlich ein Becher vor dem Grabe gefüllt und das Grab am Feste der Mainaden bekränzt werde.² Zum Schluß sei eine lateinische Grabschrift aus der Umgegend von Philippippi angeführt:³

*[tu placidus dum nos cr]uciamur volnere victi
et reparatus item vivis in Elysiis — —
nunc seu te Bromio signatae mystides ad se
florigere in prato congregant in satyrum,
sive canistriferae poscunt sibi Naides aequum
qui ducibus taedis agmina festq trahas.*

c) Andere Mysterien. Die Mysterien der Kabiren hatten ihre Blütezeit in hellenistischer Zeit (oben S. 95f.), in der römischen dagegen treten sie zurück, wenngleich sie noch bestanden und gefeiert wurden. An ihrem Hauptkultort Samothrake reichen die Verzeichnisse der Theoren bis ins erste Jahrhundert n. Chr., die der Mysten bis ins dritte oder vierte. Aus ihrem zweiten Hauptsitz, Imbros, stammt eine Inschrift des zweiten Jahrhunderts n. Chr., die ihnen die Titanen beigesellt.⁴ Für Pergamon bezeugt Aristides Rhetor Mysterien und Weihefeiern der Kabiren;⁵ auch in Milet wird im ersten Jahrhundert n. Chr. ein älterer Kult der Kabiren erwähnt (o. S. 304 A. 2). In Thessalonike war Kabiros der Hauptgott in der Kaiserzeit.⁶ In Nauplia wurden Mysterien der Hera gefeiert, deren ἱερός λόγος Pausanias sich nicht scheut mitzuteilen,⁷ nämlich daß Hera durch ein Bad in der Quelle Kanathos jährlich ihre Jungfräulichkeit wiedergewonnen habe. Aristides Rhetor spricht in seiner Rede an die Korinther von der Telete und dem Orgiasmus des Palaimon;⁸ dadurch erklärt sich, daß Palaimon unter den Göttern der Iobakchen erscheint (oben S. 346) und daß der 75. orphische Hymnus ihm gewidmet ist; Libanios scheint dieselben Mysterien zu erwähnen.⁹

In Ephesos war der Kult der Artemis durch die Erfindung einer neuen Geburtslegende wohl schon in hellenistischer Zeit mystisch ausgestaltet worden. Die Ephesier behaupteten keck, Apollon und Artemis seien bei

VIII, 1914, S. 38 ff.; Collart, ebd. LIV, 1930, S. 385 ff. u. LV, 1931, S. 58 ff.; Lemerle, ebd. LX, 1936, S. 336 ff.; Hoey, HThR. XXX, 1937, S. 15 ff.; s. weiter S. 523 A. 4.

¹ Perdrizet, BCH XXIV, 1900, S. 304 f. Nr. 1, auch bei Collart a. a. O., S. 59.

² Eph. arch., 1936, παραρτ., S. 17 f.; Stud. e mat. XVI, 1938, S. 168, ἀπέλυεν τῇ Ὀλδηνῶν κώμῃ δηγάρια ιε', ἵνα ἐκ τοῦ τόκου κρατῆρ γεμισθῇ ἐνπροσθε τῆς ταφῆς καὶ στεφανωθῇ ἡ ταφή ἐν ταῖς Μαινάσιν κατ' ἐνιαυτὸν ἅπαξ. Über den Kult und die Mysterien des Dionysos in Thessalonika Edson, Cults of Thessalonika, HThR. XLI, 1948, S. 158 ff.; vgl. Youtie, HThR. XLII, 1949, S. 277 f.

³ Perdrizet, Pangée, S. 96; Bücheler,

Carmina epigraphica, 1233. Die Textgestaltung z. T. unsicher; ausführlich behandelt von Vollgraff, Remarques sur une épitaphe latine de Philippos en Macédoine, in den S. 348 A. 4 zitierten Hommages usw.

⁴ IG. XII: 8, 74, θεοὶ μεγάλοι, θεοὶ δυνατοί, ἰσχυροὶ καὶ Κασμεῖλε ἀναξ πάτριοι, Κοῖος, Κρεῖος, Ὑπερίων, Εἰάπετος, Κρόνος.

⁵ Arist. LV, II, p. 709 Dindorf.

⁶ Edson, The Cults of Thessalonika, HThR. XLI, 1948, S. 188 ff.

⁷ Paus. II 38, 2 f.

⁸ Arist. III, I, p. 45 f. Dindorf, καὶ τῆς τελετῆς ἐπ' αὐτῷ καὶ τοῦ ὀργιασμοῦ μετασχεῖν.

⁹ Liban. XIV p. 426 Reiske, φίλος . . . Ποσειδῶνι . . . ἐλαύνων δ' εἰς Ἴσθμὸν ὑπὲρ τῶν τοῦδε μυστηρίων.

ihnen am Meere im Hain Ortygia geboren, über dem sich der Berg Solmissos erhebe, wo die Kureten durch ihre waffenklirrenden Tänze¹ die gebärende Leto gegen die Eifersucht Heras geschützt hätten, eine Mythenverlegung und -klitterung, deren später Ursprung ohne weiteres klar ist. Strabon erwähnt die jährliche Panegyris und die von dem Kollegium der Kureten veranstalteten Trinkgelage und mystischen Opfer.² Verzeichnisse dieser vornehmen Körperschaft, die aus sechs, höchstens sieben Mitgliedern bestand, liegen von der Zeit Neros bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts vor.³ Zu dem σπονδαύλης, der anfangs erwähnt wird, tritt bald ein Hierokeryx, später ein ιεροσκόπος, ein Hierophant und ein ἐπὶ θυμιατροῦ hinzu; ausnahmsweise finden sich ein ἀγνεάρχης und ein ιεροσαλπικτής; offensichtlich ist, daß der mystische Charakter der Begehung immer stärker hervorgehoben wurde. Das fette Mahl scheint aber die Hauptsache gewesen zu sein; ein Beschluß aus der Zeit des Commodus,⁴ der Mysterien und Opfer erwähnt, betrifft die Wiedereinführung des Mahles und der Geldverteilung an die Gerusiasten beim Opfer an Artemis und den Kaiser. Ob die „Mysterien“ der Aphrodite Daitis in Ephesos mehr als eine Redensart waren, scheint unsicher; die fragliche Inschrift⁵ klingt etwas romantisch. In Heraklea am Latmos scheint es Mysterien des Endymion gegeben zu haben;⁶ wenn dies so ist, möchte man an die kosmologische Religion der Spätzeit denken.

Oben wurde die Frage aufgeworfen, ob nicht die Bezeichnung eines Kultes als Mysterien mitunter nicht mehr als eine Redensart bedeutete. Daß es so im Attiskult war, wird in der Naassenerpredigt ganz offen gesagt. Es heißt: „als das Volk im Theater versammelt ist, tritt jemand in einer besonderen Tracht auf mit einer Zither in der Hand und spielt und singt das Folgende, die großen Mysterien besingend, ohne zu wissen, was er sagt.“ Darauf folgt der bekannte Hymnus auf Attis.⁷ Wir verstehen unter Mysterien einen Kult mit streng gehüteten geheimen Riten oder kennen wenigstens den von Strabon hervorgehobenen Gegensatz: τὰς μὲν (ἱεροποιίας) μυστικῶς, τὰς δὲ ἐν φανερώ.⁸ Befremdend wirken auf uns dagegen die Worte des Athenaeus:⁹ τελετάς τε καλοῦμεν τὰς ἔτι μείζους καὶ μετὰ τινος μυστικῆς παραδόσεως ἑορτὰς τῶν εἰς αὐτὰς δαπανημάτων ἕνεκα. Freilich beruht diese Behauptung auf der Herleitung des Wortes τελετή von τελεῖν, auszahlen, er würde sich aber kaum so haben ausdrücken können, wenn zu seiner Zeit

¹ Diese Übertragung geht aus von den Korybanten im Dienst der der ephesischen Artemis nahestehenden Großen Mutter und ist vielleicht angeregt durch die ἀκροβάται im Dienste der Artemis, die wohl Tänzer waren; Picard, Ephèse S. 255 ff.; J. Poerner, De Curetibus et Corybantibus, Diss. Halle 1913, S. 284 f.

² Tac., ann. III 61; Strab. XIV p. 640; vgl. Picard, Ephèse S. 287 ff.

³ Österr. Jahresh. VIII, 1905, Beibl. S. 77; Texte bei Poerner a. a. O. S. 285; vgl. J. Keil, Kulte im Prytaneion von Ephesos, Anatolian Studies to W. H. Buckler, 1939, S. 119 f.

⁴ Forschungen in Ephesos, II S. 110 f. Nr. 20.

⁵ Altar mit Inschrift des 3. Jahrhunderts n. Chr., 'Ηλιόδωρος καὶ Ναις, ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ, μύσσης καὶ μύστις Δαιτίδος Ἀφροδείτης ἀνέστηκαν τὸν Ἑρωτα καὶ λύχον χαλκὸν διμύζον κρεμαστὸν σὺν καὶ Νείκῃ τῇ μητρὶ καὶ Τροφίμῳ τῷ ἀδελφῷ; J. Keil, Aphrodite Daitis, Österr. Jahresh., XVII, 1914, S. 145 ff.; vgl. Servius in Aen., I, v. 720. Die Daitis der Artemis Nilsson, Gr. Feste, S. 245 f.

⁶ Inscriptions de Louvre, 60; Cumont, Symb. fun., S. 248.

⁷ Hippol., ref. haer. V 9; bei Reitzenstein, Poimandres, 1904, § 31 Seite 97.

⁸ Strab. X p. 467.

⁹ Athen. II p. 40 D.

das religiöse Geheimnis als das Grundlegende der Mysterien angesehen worden wäre. Zu seinen Worten passen die oben behandelten Dionysosmysterien vorzüglich, bei denen die Aufführungen kostspielig und öffentlich gewesen zu sein scheinen, denen aber eine mystische Ausdeutung der Dionysosmythen untergeschoben werden konnte. Es gab auch Mysterien, deren *ἱερὸς λόγος* nicht verheimlicht wurde, z. B. die der Hera in Nauplia. Der Vergleich der Einführung in die Philosophie mit der Einweihung in die Mysterien ist seit Platon geläufig und wird in der Spätzeit ausgebaut;¹ die höchste Lehre der Physik war die Theologie und daher wurden solche Überlieferungen *τελεταί* genannt, sagt Chrysipp;² sie waren nicht geheim, wurden aber in den Buchmysterien zu Geheimlehren.³

Es gab also große Verschiedenheiten in bezug auf die Geheimhaltung der Riten und Lehren. Das eine Extrem vertreten die Mysterien im Kaiserkult, der, wenn irgendeiner, eine öffentliche Kundgebung der Loyalität und mystischen Inhaltes wirklich bar war. Wir haben jedoch gesehen, daß der Kaiserkult in die Mysterien eindrang;⁴ es wurden auch eigens Mysterien des Kaiserkultes eingerichtet. Solche sind aus Mitylene belegt⁵ und wenn ein *ἱερεὺς Διὸς Σεβαστοῦ* auf Thasos seine Gattin *πρόμυστιν* nennt⁶ und ein Julius Ingenuus Makedoniarch und Hierophant genannt wird,⁷ darf man wohl auch für dort solche erschließen. Ein sehr merkwürdiges Zeugnis ist das Stück einer auf einem Papyrus erhaltenen Rede,⁸ die jemand in einer nicht genannten Stadt gegen einen Mann aus Nikaia richtet, der Neuerungen im Kaiserkult einführte; hier wird eindringlich von Weißen gesprochen. Durch jene Neuerungen wollte er den Kaiser noch erhöhen (*σεμνύνειν*). „Sie mögen, sagt der Redner, ihm angehören, und er mag nur bei ihnen (d. h. den Einwohnern von Nikaia) einweihen, wie man bei den Athenern in die Eleusinien einweiht. Oder wünschen wir uns gegen den Kaiser des Religionsfrevels schuldig zu machen, wie wir es tun würden, wenn wir gegen die Demeter, die hier verehrt wird, frevelten, indem wir ihr die dort (d. h. in Eleusis) gefeierten Weißen hier verrichteten?“ Vom Inhalt der Kaisermysterien gibt der Redner eine Andeutung, da er sich darauf gegen den Verdacht verwahrt, „daß ihr die Herrlichkeit (oder „die Meinung von“) der Unsterblichkeit des Kaisers verringern werdet, wenn ihr mir gehorcht.“

¹ Zitate bei Cumont, *Symb. fun.* S. 267 A. 3. Weniger bedeutet die Metapher, die einen Fremdenführer als Mystagogen bezeichnet, Cic., *Verr.* IV 132 und Strab. XVII p. 812, der seinen Gastfreund in Krokodilopolis so nennt. Menandros nannte den Daimon Mystagoge durchs Leben. Inbetreff Philons siehe Nock, *Gnomon* XIII, 1937, S. 161 ff., und über seinen losen Gebrauch solcher Wörter, H. A. Wolfson, *Philo* 1947, I, S. 37 ff.

² Chrysipp. fr. 42 Arnim, *τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος, διὸ καὶ τελεταὶς ἡγόρευσαν τὰς τοῦτων παραδόσεις.*

³ Über die weite und vielverzweigte Bedeutung des Wortes *τελετή* C. Zijdervelt, *Τελετή*, Diss. Utrecht 1934; H. Bolkestein, Theophrastos' Charakter der

Deisidaimonia, *RGVV.* XXI: 2, 1929, S. 52 ff., betont besonders *τελετή* als Reinigung.

⁴ Ephesos und Smyrna oben S. 340 und 342; Pergamon, besonders die Inschrift der Hymnoden des Kaisers und der *dea Roma*, *Inschr. v. Pergamon*, 374 = *FS.* 27 B Z. 10 und 16; Ohlemutz S. 116 f.

⁵ *IG.* XII: 2, 205 und 484.

⁶ *Ξένια*, *Hommage à l'université de Grèce*, I, 1912, S. 68.

⁷ *Rev. arch.* 1944, II, S. 40 f.

⁸ *Oxyrh. Papyri*, XIII, 1919, 1612; behandelt und wiederhergestellt von L. Deubner, *Bemerkungen zu einigen literarischen Papyri aus Oxyrhynchus*, *Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg*, 1919: 17, S. 8 ff.

Nach dem Vorbilde des Hierophanten wurde ein σεβαστοφάντης geschaffen, der aus den höchsten Würdenträgern der Provinz genommen wurde, und um auch die weibliche Eitelkeit zu befriedigen, eine σεβαστοφάντις. Abgesehen von einigen Inschriften, welche nur den Titel nennen, ohne weitere Aufklärungen zu geben,¹ zeigt sich, daß der Sebastophantes zugleich Erzpriester des Kaiserkultes² oder auch Bithyniarch oder dgl.³ war, d. h. Spielgeber; daher konnte er Zuschuß aus öffentlichen Mitteln erhalten.⁴ Als Spielleiter erweisen ihn ein paar Inschriften, in denen der Sebastophantes zugleich Agonothet genannt wird,⁵ noch deutlicher einige andere, die einen ἐπαρχον τῶν τεχνιτῶν, ἀρχιερέα Ἀσίας ναοῦ τοῦ ἐν Ἐφέσῳ κοινοῦ τῆς Ἀσίας σεβαστοφάντην καὶ ἀγωνοθέτην διὰ βίου ehren;⁶ es handelt sich um Schauspiele. Der Mann, den eine Inschrift aus Prusias⁷ als τοῦ κοινοῦ ναοῦ τῶν μυστηρίων ἱεροφάντην καὶ σεβαστοφάντην bezeichnet, war ganz einfach Spielgeber; so tief war das Wort Mysterien gesunken.

Diese Kaisermysterien waren noch mehr eine Redensart als Mysterien in dem Sinn, den wir dem Wort beilegen, und so stand es auch z. T. mit den dionysischen Mysterien (oben S. 341) und wohl noch anderen; ein Zeugnis dafür bietet der oben (S. 351) erwähnte im Theater vorgetragene Attishymnus. Man sollte aber nicht vergessen, daß, wie das christliche Mysterium jetzt öffentlich gefeiert wird und fromme Gefühle erweckt, so auch die Heiden jener Zeit mystische Ideen in jene Riten hineinlegen und sie mit frommer Scheu schauen konnten; mystische Lehren waren damals gang und gäbe, nicht zum wenigsten auf Grund der stoischen Allegorese, die weiter wirkte. Andererseits gab es Mysterien, deren Geheimnis gehütet wurde und die bei den Teilnehmern nicht nur fromme, sondern auch tiefe religiöse Gefühle erwecken konnten, die durch das Geheimnis verstärkt wurden, vor anderen die eleusinischen. Die Versammlung, die an diesen Mysterien teilnahm, ging jedoch alsbald auseinander; die Teilnehmer empfanden die Mysterien nur als einen vertieften Teil der allgemeinen Religion.

Anders war es bei den Privatmysterien, von denen die Inschriften wenig mitteilen. Wichtig ist daher eine Inschrift aus Kyme,⁸ die leider stark verscheuert ist, so daß vieles ungewiß bleiben muß. Sie handelt vom Kauf gewisser Baulichkeiten für die Teilhaber an einem vor der Stadt gelegenen Heiligtum.⁹ Das Verzeichnis der Namen zeigt, daß die Verehrer hauptsächlich dem niederen Volk angehörten, viele Frauen sind darunter. In diesen

¹ CIG. 3726, Kios; 3187, Smyrna; 4031, Ankyra; BCH. XXXIII, 1909, S. 407, Brussa; Ath. Mitt. XXII, 1897, S. 481 = OGI. 479 Dorylaion; hier ist das Amt lebenslänglich und die Gattin Sebastophantis.

² Ath. Mitt. XXV, 1900, S. 437 f.; XXII, 1897, S. 39, zugleich lebenslänglicher Priester de Großen Mutter.

³ Ath. Mitt. XXIV, 1899, S. 429, Βειθυνιάρχην καὶ Ἑλλαδάρχην καὶ σεβαστοφάντην καὶ τοῦ μεγάλου καὶ κοινοῦ τῆς Βειθυνίας ναοῦ τῶν μυστηρίων ἱεροφάντην; ähnlich Le Bas 1178, beide aus Prusias ad Hypium.

23 H. d. A. V 2, 2

⁴ OGI. 544 aus Ankyra.

⁵ Ath. Mitt. XXI, 1896, S. 469 = OGI. 542, aus Ankyra u. a.

⁶ Forschungen in Ephesos, II S. 174 ff. Nr. 61 und 63; Le Bas 755 aus Akmonia in Phrygien.

⁷ Le Bas 1178.

⁸ Österr. Jahresh. XIV, 1911, Beibl. S. 133 ff.

⁹ Der Name des Gottes ist rätselhaft; da über der Inschrift Μέλανδρος ἀρχιγάλλος steht, würde man die Große Mutter erwarten; Z. 5, ἱεροῦ Καίοντος Μ[έν]δρ[ο]ς, ist wohl verlesen; -μνδρος ist ein häufiger Bestandteil ionischer Eigennamen.

Mysterien einer kleinasiatischen Gottheit, die von den kleinen Leuten gefeiert wurden, tritt ein ganz anderer Ernst hervor; es heißt Z. 37 ff.: „allen, die an diesen Mysterien teilhaben, möge, wenn sie sie unversehrt bewahren, die Erde beschreitbar (βατή) und fruchttragend sein, echte Kinder geboren werden und sie mögen alles Guten teilhaft werden; wer aber das Entgegengesetzte denkt, dem möge das Entgegengesetzte begegnen.“

Was diese Mysterien von den bisher betrachteten unterscheidet, liegt nicht in ihren Riten und Lehren, von denen wir nichts wissen, sondern im Gemeindesinn. Diese Leute niederen Standes bildeten eine kleine Gruppe, die durch ihre Mysterien, ihre Riten und ihren Glauben sich untereinander verbunden fühlte; daher schätzten sie diese hoch, erwarteten ihr Heil von ihnen und wünschten den Zuwiderhandelnden Unheil. Sie bildeten eine Gemeinde und holten daraus ihre Kraft; sie zerflossen nicht in die allgemeine Religionsübung. Darin liegt der Unterschied, und es gehörte die Zukunft diesen Mysterien mit Gemeindebildung. Erst unter dem Druck des siegreich vordringenden Christentums versuchten die heidnischen Mysterien sich zu etwas Ähnlichem aufzuraffen, waren aber durch ihre Buntheit und Verschiedenheit stark behindert; Einheit konnten sie nur in der alles unter einen Hut bringenden und nicht widerstandsfähigen Allegorese finden.

3. Der griechische Kult

Das Abnehmen der Sakralinschriften in der Kaiserzeit, auch in deren älterem Teil, ist auffallend. Von den nicht sehr vielen, in allem 28, durch von Prott gesammelten Fasti sacri gehören nur drei der Kaiserzeit an; von den weit zahlreicheren Leges Sacrae in Ziehens Sammlung, die freilich nur das Mutterland und die Inseln umfaßt, fallen von den 49 attischen fünf in die Kaiserzeit, von den übrigen 104 nur zwei. Unter diesen bringt eine nichts als eine wortgetreue Abschrift von Xenophons Stiftungsinschrift auf seinem Artemistempel in Skillus,¹ ein schönes Beispiel der Archäomanie des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts; unter jenen ist eine öffentlich, die Wiederaufnahme der Eskortierung der *ἱερά* nach Eleusis durch die Epheben aus dem dritten Jahrhundert betreffend, die anderen vier sind privat, Gesetze für die Iobakchen, für Eranisten (47), für ein ländliches Heiligtum des Asklepios und der Hygieia (48), für den Kultverein des Men Tyrannos (49).² Der Schluß, daß die alten Kulte zurücktraten, läßt sich nicht vermeiden; viele werden abhanden gekommen und vergessen worden sein. Der Oberklasse, die sich um die städtischen Kulte bemühte, kamen jene altertümlichen und eigenartigen sakralen Gebote altmodisch und lästig vor, sie pflegte lieber diejenigen Kulte, deren Ansehn und äußerer Prunk ihr Streben nach Auszeichnungen und öffentlichem Hervortreten

¹ Xenoph., Anab. V 3, 13; IG. IX: 1, 654 = LS. 83; aus Ithaka.

² Dazu aus dem Orient das der Heeresreligion angehörende Feriale Duranum, R. D. Fink, A. S. Hoey, W. F. Snyder,

The Feriale Duranum, Yale Classical Studies VII, 1940, und die kurze Inschrift SEG. VII 1233. Die S. 523 A. 1 erwähnte Inschrift gibt keine Fasti im eigentlichen Sinn.

befriedigte. Unsere Kenntnis von der Religion der großen Städte in dieser Zeit schöpfen wir zum größten Teil aus Ehreninschriften und solchen, die von öffentlichen oder privaten Kultvereinen gesetzt wurden. Für die kleinen Leute war bei den großen Kulturen kein Platz als Teilnehmer, höchstens als Zuschauer aus der Ferne; und da die anderen griechischen Kulte meist der Verwahrlosung anheimfielen, wandten sie sich neuen Kulturen zu, die jedoch keine oder wenige inschriftliche Denkmäler hinterlassen haben, z. B. dem Christentum, von dem die Inschriften in seiner ersten Zeit schweigen, abgesehen von Grabschriften.

Die *lex sacra* der Artemis Kithone aus Milet¹ wird als schwerlich vor-augusteisch bezeichnet, geht aber sicher auf ältere Zeit zurück. Rhodos, das in der hellenistischen Zeit so reich an Kultgesetzen war (oben S. 68 A. 8), liefert aus der Kaiserzeit nur noch zwei, die insofern wichtig sind, als sie den rituellen Geboten von Reinheit das Gebot von Reinheit des Sinns hinzufügen. Die eine² verrät in den Verböten, mit denen sie anfängt, pythagoreischen Einfluß: ἀπὸ ἀφρ[ο]δοισίω[ν], ἀ[πὸ] καμάων, ἀπὸ καρδίας. Darauf folgt ein Distichon: ἀγνὸν χρῆ νοοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι, οὐ λουτροῖ, ἀλλὰ νοῶ καθαρόν, das der literarischen Überlieferung entnommen ist;³ zuletzt steht wie in hellenistischer Zeit eine Vorschrift über die in den Opferstock niederzulegenden Abgaben.⁴ Leider ist der Kult unbekannt. Die zweite Inschrift ist ein Gesetz aus Lindos, vermutlich aus der Zeit Hadrians.⁵ Ihr Anfang lautet: ἀφ' ὧν χρῆ παρίναι αἰσίως εἰς τὸ ἱερόν. πρῶτον μὲν καὶ μέγιστον χειρὰς καὶ γνώμην καθαρούς καὶ ὕγεις ὑπάρχοντας καὶ μηδὲν αὐτοῖς δεινὸν συνειδότας καὶ τὰ ἐκτός; darauf folgen Fristen bezüglich des Genusses von Bohnen, Ziegenfleisch, Käse, der Fehlgeburt, der Trauer in der Familie, gesetzlichen Beischlafes und ἀπὸ παρθενίας. Bezeichnend ist, daß die übrigen Sakralgesetze aus dieser Zeit, die wir besitzen, aus Asklepiostempeln stammen. Sehr verstümmelt und schwierig zu deuten ist eine Inschrift aus dem pergamenischen Asklepieion, die der späteren Kaiserzeit entstammt;⁶ der Asklepioskult hatte eine besondere Stellung wegen seiner Popularität und des Andranges von Kranken. Es ist aber bezeichnend, daß man auch auf sie die Bestimmungen über geschlechtlichen Umgang und Geburt ausdehnte, von denen man früher in diesem Kulte nichts hört. Ihnen folgen Vorschriften über den Eintritt in den Raum, wo der Tempelschlaf stattfand, die älteren Mysteriengesetzen entnommen sind;⁷ der Eintretende soll weiß gekleidet, mit Ölweigen bekränzt sein, darf keinen Ring tragen, soll ungebürtet und unbeschuhet sein. Das Bestreben, die Feierlichkeit des Vor-

¹ Milet, I 7 S. 287 ff. Nr. 202.

² Gut herausgegeben und kommentiert von S. Accame, *Legge sacra di un tempio rodio*, *Memorie del Istituto storico di Rodi* III, 1938, S. 69 ff. Zum pythagoreischen Einfluß vgl. Bd. I S. 666, Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr.

³ Der Hexameter in der S. 71 angeführten epidaurischen Tempelinschrift, der Pentameter bei Clem. Alex., Strom. IV 22 p. 627 P.

⁴ Z. 8 ff., καθ' αὐτοὺς θύοντα ἐνβάλλειν

εἰς τὸν θησαυρὸν βοὸς να', τῶν ἄλλων τετραπῶδων . . . , ἀλέκτορος ε'.

⁵ IG. XII: 1, 789 = SIG.³ 983 = LS. 148.

⁶ Inschriften von Pergamon, II 264 = SEG. IV 681; Ohlmutz S. 172 f.; die Inschrift ist schwer verstümmelt, so daß das Verständnis vielfach hypothetisch bleibt; ich verweise auf die ausgezeichnete Behandlung von P. Roussel, BCH. L, 1926, S. 305 ff.

⁷ Vgl. z. B. die Vorschriften aus Lykosura und Andania, oben S. 91 f.

gangs zu erhöhen und ihn den in den Mysterien üblichen Bräuchen anzunähern, ist unverkennbar. Ein Gesetz aus einem Asklepiostempel in der Nähe von Kyrene¹ ist schwer verstümmelt, gut erhalten dagegen ein anderes aus Ptolemais in Ägypten, in dem für die Besucher des Tempels Fristen verlangt werden, welche sich ausschließlich auf sexuelle Verhältnisse beziehen.²

Die privaten Kulte der kleinen Leute haben sehr wenige Kultinschriften hinterlassen, wahrscheinlich beschränkten sie sich darauf, ihre Kultordnungen mündlich zu überliefern oder vielleicht auch auf Papyrus aufzuzeichnen; aus dem schreibseligen Attika gibt es aber eine wichtige Inschrift, die von dem durch einen lykischen Sklaven Xanthos schon in der hellenistischen Zeit verehrten Men Tyrannos gegründeten Tempel und Kult handelt.³ Sie fängt mit Reinheitsvorschriften an, die nichts Bemerkenswerthes bieten, und schreibt genau die Teile des Opfers vor, die dem Gott überlassen werden sollen, wobei auch der Fall vorgesehen wird, daß Eraniaten ein Mahl abhalten. Ohne Zweifel hat es der Gründer, der selbstverständlich Priester des Kultes war, dabei auf seinen Vorteil abgesehen, den er auch sonst zu wahren bedacht ist. Es heißt Z. 7 f., daß niemand ohne den Gründer des Heiligtums opfern dürfe und, wenn jemand das gleichwohl tue, der Gott das Opfer nicht entgegennehme. Wenn der Gründer stirbt, erkrankt oder verreist, soll niemand darüber walten außer demjenigen, dem er es überläßt. Wer geschäftig Neuerungen vornimmt, macht sich einer Sünde gegen Men Tyrannos schuldig, die nicht gesühnt werden kann. Wer ihn mit einfachem Sinne (ἀπλῆ τῇ ψυχῇ) verehrt, dem möge der Gott gnädig sein (Z. 11 ff.); dies wird am Schlusse wiederholt. Nicht nur Reinheit, sondern auch fromme Gesinnung werden gefordert. Hier spürt man den Einfluß von bereits erwähnten griechischen Gedanken, man darf aber auch vermuten, daß dahinter ein Sündenbewußtsein und die Furcht vor göttlicher Strafe steht, die in der Kaiserzeit die kleinasiatischen Religionen verbreiteten;⁴ denn die maionischen Sühneinschriften wenden sich unter anderen Göttern auch an Men (siehe unten S. 353 A. 1).

Auch im griechischen Kult bahnten sich Neuerungen an, die alten Formen wurden manchmal nicht mehr als zeitgemäß empfunden und andere, die früher eine verhältnismäßig geringe Rolle gespielt hatten, wurden allgemeiner. Daß fremde Kulte hierbei mitgewirkt haben, zeigt sich wenigstens in zwei Fällen, der Aufnahme der Lampe in den Kult⁴ und dem Aufkommen eines täglichen Gottesdienstes.

Der altgriechische Kult kannte nur die Kienfackel; die Lampe, die in der minoischen Zeit häufig war, war ihm abhanden gekommen, wie auch Homer außer τ 34 nur die Fackel kennt. Für die Mysterien der Demeter war die Fackel geradezu auszeichnend. Die Lampe erscheint aber früh als

¹ SEG. IX 347.

² SBÄU. 3451; vgl. SEG. VIII 639.

³ Zwei Exemplare; das sehr fehlerhafte IG. II² 1365 wurde durch 1366 = SIG.³ 1042 = LS. 49 ersetzt; vgl. oben Seite 318.

⁴ Vgl. Nock, Early Gentile Christ. S. 69

ff.; Wide, AfRw. XII, 1909, S. 225 f., der Anklänge an die Septuaginta nachweist.

⁴ Siehe weiter Nilsson, Lampen und Kerzen im antiken Kult, Opusc. archaeol. VI, Acta Inst. Romani R. Sueciae XV, 1950, S. 96 ff.

Weihgeschenk.¹ Besonders häufig finden sich Lampen in den Heiligtümern der Demeter;² sie waren offenbar als Weihgeschenke Ersatz für die Fackel. Ferner ist bemerkenswert, daß die Lampe im dritten Jahrhundert v. Chr. wieder in den Grabfunden zu erscheinen beginnt.³ In den Tempelinventaren werden Lampen nicht selten erwähnt. Diese Vorstufen zu kennen ist für die Beurteilung der Folgezeit wichtig. Der Gebrauch der Lampe nahm mit der steigenden Kultur einen großen Aufschwung. Der Kult ist aber konservativ und so hielt man in den Riten an der Fackel fest, als Weihgeschenk jedoch war die Lampe wie jeder andere Gegenstand zulässig. An die Lampe knüpften sich dieselben Assoziationen wie an das Licht überhaupt.⁴ Die Dämonen lieben nicht den Geruch der Lampe, sagt der Komiker Platon.⁵ Das mußte sich allmählich im Kulte geltend machen, besonders da die Lampe seit alters im Kult des Orients und Ägyptens heimisch war; in letzterem Lande begegnen *λυχνάπται* seit der Wende vom vierten zum dritten Jahrhundert v. Chr.⁶ Es ist also zu erwarten, daß, als die Lampe in den griechischen Kult eindrang, sie zuerst in den fremden und privaten Kulturen erschien. In den ägyptischen Heiligtümern von Delos, Eretria und Pompeji haben sich viele Lampen gefunden.⁷ Im Tempel des Zeus Panamaros in Karien brannten die Lampen trotz dem Ansturm der Feinde (oben S. 216). In dem von Xanthos dem Men Tyrannos eingerichteten Kulte sollte beim Opfer dem Gott eine Lampe dargebracht werden. Daß in Kleinasien dem Hypsistos Lampen geweiht wurden, beruht wohl auf dem jüdischen Kult.⁸ Auf Samothrake sind am Rundbau Körbe voll Scherben, darunter von Lampen gefunden worden.⁹ In einer Inschrift aus Teos ist die Rede von Räuchern und Lampenanzünden (siehe unten S. 364); hier hatte sich der Kaiserkult eingedrängt; nach der Inschrift der pergamenischen Hymnen wurden dem Kaiser an seinem Geburtstage Kuchen, Räucherwerk und Lampen dargebracht.¹⁰ Der Kaiserkult war eben eine Neuerung, für welche die

¹ Z. B. in dem archaischen Apollontempel in Dreros auf Kreta ist sogar eine Lampe auf dem sogenannten Keraton gefunden worden, BCH. LX, 1936, S. 260; im Kult der Athena Lindia finden sich vom 5. Jahrhundert v. Chr. an Lampen unter den Weihgeschenken, Lindos, I S. 31 und 610 ff.; frühhellenistische Lampen und Fackelhalter wurden im Zeustempel in Palaikastro auf Kreta gefunden und sonst, BSA. XI, 1904/05, S. 307 f.

² Verzeichnis bei G. Welter, Troizen und Kalaureia, 1941, S. 20 ff.

³ H. Gropengießer, Die Gräber von Attika, Diss. Heidelberg, 1907, S. 52 A. 103

⁴ Welche Gefühle das Anzünden des Lichtes erweckte, zeigt schön der Anfang des Hymnus des Prudentius, *de novolumine paschalis sabbati*, Cathemer., 5; in den Worten, Z. 7 f., *incussu silicis lumina nos tamen monstra saxigeno semine quaerere* hat man unnötigerweise eine Anspielung auf die Felsengeburt des Mithra gesucht. F. J. Dölger, Lumen Christi, Antike und

Christentum, V, 1936, S. 1 ff.

⁵ Platon fr. 174 Kock v. 15.

⁶ Vgl. die wichtigen Bemerkungen von W. Otto und H. Bengtson, Zur Geschichte des Niederganges des Ptolemäerreiches, Abh. Akad. München, XVII, 1938, S. 154 ff. Da die *λυχνάπται* nur im Kult der „alexandrinischen“ Götter, Sarapis und Isis, vorkommen, denkt Otto an mögliche Umformung unter griechischem Einfluß. Eine *λυχνάπτρια καὶ οὐνεροκρίτης* in der Inschrift eines Isiskultes in Athen oben S. 317. Das Feuer im römischen Hofzeremoniell, Alföldi, Röm. Mitt. XLIX, 1934, S. 111 ff.

⁷ BCH. LIII, 1929, S. 94 A. 2; Roussel, Cultes ég. S. 67 und 238; Delt. arch. I, 1915, S. 141.

⁸ CIG. III, add. 4380 n; BCH. XI, 1887, S. 84 f. Nr. 4.

⁹ A. Conze, Untersuchungen auf Samothrake I, 1875, S. 8 f. mit Taf. LXVII.

¹⁰ Inschriften von Pergamon, 374 = FS. 27 Z. 13.

alten Formen nicht verbindlich waren.¹ In den Rechnungen des Tempels des Jupiter Capitolinus zu Arsinoe in Ägypten aus dem J. 215 n. Chr. erscheint regelmäßig ein Betrag für Öl *εἰς λυχνάσιον*.² In einem Privathaus in Pergamon fand man einen Hermenschaft, der einst das Porträt des Konsuls Attalos, *πρόσπολος θεᾶς*, getragen hat, in situ zwischen zwei Nischen; die Göttin stand wahrscheinlich in der größeren Nische links, wo eine Basis und zahllose gebrauchte Tonlampen zutage kamen;³ vermutlich war die Göttin die Große Mutter. Babrios, X, erzählt, daß eine Sklavin, die die Liebe ihres Herrn gewonnen hatte, die Aphrodite mit Lampen und Opfern verehrte, und nach der oben (S. 351 A. 5) erwähnten Dedikation wurden eine Erosstatue und eine schöne Lampe der Aphrodite geweiht. Am Altar vor einer Herme auf dem Markt von Pharai waren bronzene Lampen befestigt. Wer den orakelspendenden Hermes befragen wollte, füllte die Lampe mit Öl, zündete sie an, legte eine Kupfermünze auf den Altar und flüsterte seine Frage ins Ohr des Gottes.⁴

Mit Rücksicht auf die spärlichen Erwähnungen von Einzelheiten des griechischen Kultes und dasjenige, was wir sonst von der Lampe im Kult der Spätantike hören, sind diese Beispiele bedeutsam. In den seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert kräftig wiederaufblühenden ländlichen Kulturen war die Lampe in regelmäßigem und häufigem Gebrauch. Die Kirchenväter erwähnen, daß Lampen und Lichter an heiligen Bäumen und Quellen angezündet wurden.⁵ Die Nymphengrotte auf dem Parnes wird jetzt wegen der vielen dort gefundenen Lampen, deren Mehrzahl vom christlichen Typus ist, *Lychnospelaion* genannt; von den übrigen waren zwölf griechisch und einige römisch. In der Grotte bei Vari am Hymettos wurden beinahe tausend Lampen gefunden, die alle den Übergang vom römischen zum christlichen Typus zeigen (Bd. I S. 231). Die brennende Lampe oder Kerze wurde in allen Kulturen eine ganz gewöhnliche Erscheinung;⁶ besonders im römischen Hauskult, dessen Formen viel stärker kultisch ausgeprägt waren als die des griechischen, waren sie allgemein. Bezeichnend ist das Einschreiten des eifrig christlichen Kaisers Theodosius gegen das Anzünden von Licht im Kult der Laren, der Penaten und des Genius.⁷ Die *janua laureata et lucernata*, die Tertullian mehrmals erwähnt, wurde schließlich zum Wahrzeichen jedes freudigen Ereignisses, wie in alter Zeit das häusliche Opfer, besonders aber des Neujahrsfestes, das in der Spätantike das größte, über das ganze Reich gefeierte Fest war. Libanios erwähnt in seiner Schilderung dieses Festes Lorbeerzweige, Kränze und das Licht der vielen kleinen Fackeln, Johannes

¹ Dies zeigt sich auch darin, daß die Hymnen den römischen Neujahrstag, Kal. Jan., feiern und die Rosenschmückung (*ῥοδοσμός*, vgl. oben S. 349 f.) übernommen haben.

² *Hermes* XX, 1885, S. 430 ff.; *Mitteis-Wilcken*, I: Nr. 96.

³ *Ohlmutz* S. 186; *Ath. Mitt.* XXXII, 1907, S. 172 f. und 361 ff.

⁴ *Paus.* VII 22, 2 f.

⁵ *Prud., c. Symm.* II, v. 1009 (Bd. 60 p. 261 Migne) *et quae fumificas arbor*

vittata lucernas servabat, cadit; *Cyrril. Hier., Catech. myst.*, I 8 (*Migne* Bd. 33 p. 1072), *ἄπειν λόχνους ἢ θυμῶν παρὰ πηγὰς ἢ ποταμούς*; (*Joh. Chrys.*), *de ps.-proph.*, (*Migne* Bd. 59 p. 561). Belege aus heidnischen Schriftstellern siehe Bd. I S. 194 A. 3.

⁶ *Z. B. Lactant., div. inst.* VI 2, 3.

⁷ *Cod. Theod.* XVI 10, 2; auch sonst z. B. *Hieronimus in Esaiam*, XVI, v. 7 (*Migne* Bd. 24 p. 551) von Rom sprechend: *in singulis insulis domibusque Tutela simulacrum cereis venerans ac lucernis.*

Chrysostomos spricht in seiner Kalendenhomilie vom Anzünden der Lampen auf dem Markte und vom Schmücken der Häuser mit Kränzen.¹ Von der Lampe im Zauber, der Lychnomantie, wird unten (S. 508) etwas gesagt werden. Ebenso scheint die Lampe im Totenkult ganz allgemein gebraucht worden zu sein,² obgleich m. W. Zeugnisse nur aus dem lateinischen Reichsteil vorliegen. Die Kirche wandte sich vergeblich gegen diese Sitte; sie mußte sie übernehmen, wie sie auch den Lichterglanz im Kultus anstandslos übernommen und symbolisch ausgedeutet hat, z. B. in den Taufzeremonien.³ Sie zeigt sich hierin als rechte Erbin des antiken Ritus.⁴

Nicht minder war dies bezüglich eines anderen Opfers der Fall, das zwar in älterer Zeit beliebt war, in der Kaiserzeit aber erhöhte Bedeutung und allgemeinere Verwendung erhielt, das Rauchopfer,⁵ wozu der erleichterte Import und reichlichere Vorrat von Räucherwerk sicher beigetragen hat. Es wurde in allen Kulturen durchaus üblich, so daß Arnobius erklären kann: *sine thure religionis officium claudicat*, und die Geoponica sagen, Weihrauch erfreue die Götter mehr als Gold.⁶ Beispiele sind in der Tat überflüssig. Im Herrscherkult begegnet das Rauchopfer schon in hellenistischer Zeit und scheint im Kaiserkult gang und gäbe gewesen zu sein,⁷ wo es in Verbindung mit den beiden anderen hier behandelten Darbietungen oft auftritt. Beispiele für das Anzünden von Lampen und Rauchopfer wurden oben (S. 357) angeführt; die pergamenischen Hymnen trugen dabei selbstverständlich Hymnen vor. Das mehrtägige Fest für das Kaiserhaus in Gytheion (unten S. 369) fing mit Rauchopfer und Gesang vor den im Theater aufgestellten Kaiserbildern an; während seines Verlaufes fanden auch eine große Prozession und ein Stieropfer statt. Besonders bedeutsam ist, daß im orphischen Hymnenbuch für jeden Gott ein Rauchopfer verschiedener Art vorgeschrieben wird. Welche subtilen Gedanken hinter der Auswahl stehen,⁸ läßt sich schwer erraten; zu vergleichen ist die große Rolle des Räucherns in der Magie,⁹ in welcher das Rauchopfer magischen Zwecken diene; nach Jamblichos entstehen flüchtige Göttererscheinungen im Weihrauch.¹⁰ Das Rauchopfer erfreute nicht nur die Götter durch seinen Wohlgeruch, sondern wirkte auch kathartisch gegen Befleckung, Krankheiten, schädliche Tiere

¹ Liban. IV p. 1053 ff. Reiske; Joh. Chrys., 48 p. 956 Migne; über das Neujahrsfest Nilsson, Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes, AfRw. XIX, 1919, S. 50 ff.

² G. Rushfort, Funeral Lights in Roman Sepulchral Monuments, JRS. V, 1915, S. 149 ff. Cumont, Cierges et lampes sur les tombeaux, Miscellanea G. Mercati, Studi e testi 125, Bd. V, 1946, S. 249 ff.

³ Siehe Nilsson, zitiert Seite 356 A. 4; mehr in dem Buch von G. Wetter, Φῶς, Skrifter, Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala, XVII: 1, 1915, das besprochen wird Gött. Gel. Anz. 1916, S. 40 ff.

⁴ Eitrem, Opfer S. 152 f.

⁵ H. von Fritze, Das Rauchopfer bei den Griechen, 1894; Eitrem a. a. O. S.

198 ff.; Pfister in PW. s. v.

⁶ Arnob., adv. nat. VIII 26; Geopon. XI 15; vgl. Menandr., fr. 129 Kock, ὁ λαβανωτός εὐσεβής.

⁷ Eitrem a. a. O. S. 237 ff.; Plinius d. j., epist. ad Traj., 96, 5, erwähnt Weihrauch und Wein (die Spende) als für den Kaiserkult nötig. Unter den Opfergaben der pergamenischen Hymnen am Geburtstage des Kaisers (S. 359) wird neben Kuchen und Lampen auch Weihrauch erwähnt.

⁸ Vgl. Pap. gr. mag. XIII Z. 11 ff.; vgl. Eitrem a. a. O. S. 222.

⁹ G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda, 1856, S. 197 f.; Hopfner, Offenbarungszauber I S. 138 f.

¹⁰ Jambl., de myst. III 29 p. 172 Parthey.

usw.;¹ es konnte nicht nur bei selteneren Gelegenheiten, sondern täglich dargebracht werden. Sowohl die Bedeutung, die ihm beigelegt wurde, wie das gesteigerte Bedürfnis der Spätantike nach einem regelmäßigen und täglichen Kult, dem es zustatten kam, leistete seinem Gebrauch Vorschub.

Hymnen wurden in allen Zeiten zum Preise der Götter gesungen, in der Kaiserzeit wurden ältere Hymnen neu aufgezeichnet² und neue gedichtet. Aus Epidauros haben wir zwei, aus Athen eine für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmte Hymnensammlung auf Stein.³ Mesomedes, ein Freigelassener des Hadrian, dichtete Hymnen an Helios und Nemesis und auch einen dem Pythagoras zugeschriebenen an die Physis.⁴ Aristides Rhetor hat viele Hymnen gedichtet und aufführen lassen.⁵ Apollonios von Tyana, der die blutigen Opfer verwarf, schrieb vor, statt dessen die Götter mit Hymnen und Gebeten zu verehren (S. 402), und von dem Hymnus eines gewissen Laetus sagt eine auf der Akropolis zu Athen gefundene Inschrift, daß, wer ihn hörte, den Himmel sich öffnen sah.⁶ Bezeichnend ist, daß in den inschriftlich erhaltenen Orakelsprüchen, welche einen Kult oder Sühnungen betreffen, durchwegs der Vortrag von Hymnen vorgeschrieben wird. Um von den Hymnen auf Isis und Anubis⁷ zu schweigen, so sind inschriftlich überliefert der merkwürdige Hymnus an Zeus aus Palaikastro (Bd. I S. 299), ein Hymnus aus Paros an Persephone, in dem Nikias von dem durch ihn erbauten Tempel erzählt, ferner einer aus Tenos an Apollon⁸ und ein weiterer aus Susa an Apollon.⁹ Aus Pergamon stammen die gekünstelten isopsephen Hymnen des Architekten Nikon,¹⁰ das Fragment des Asklepios-hymnus des Aristides Rhetor,¹¹ dessen Rede an Asklepios sich inhaltlich damit berührt und gewissermaßen ein Hymnus in Prosa ist, schließlich der Hymnus an Zeus,¹² der zusammen mit Paieon, d. h. Asklepios, der Stadt die Hygieia zuführen und mit Eunomia, Eustasia, Eirene, Hera, Themis, Tritogeneia, Hermaon und den Moiren erscheinen soll; auffallend ist die Vorliebe für Abstrakta. Da in dem von den Pergamenern zur Abwehr der Pest eingeholten apollinischen Orakel¹³ angeordnet wird, daß die Epheben der Stadt in vier Abteilungen je dem Zeus, dem Dionysos, der Athena und dem Asklepios einen Hymnus singen sollen, hat man geschlossen, daß jene Inschrift den Zeushymnus überliefere, der aus Anlaß der Pest unter M. Aurelius um das J. 170 gesungen wurde. In Didyma fragte der Prophet

¹ Plutarch., de Is. p. 383 B ff., bringt eine lange Erörterung über die Wirkungen verschiedener Weihraucharten auf die Luft.

² Vgl. S. 57 ff.; über die Erhaltung älterer Hymnen im Kult, P. Maas, Epidaurische Hymnen, Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, IX: 5, 1933, S. 155; Lukian, Demosth. 27.

³ Siehe oben S. 58 und unten S. 364; vgl. Wünsch in PW. IX S. 170 ff., Die griechischen Hymnen der Kaiserzeit.

⁴ Wilamowitz, G. d. H. II S. 468; K. Horna, Die Hymnen des Mesomedes, Sitz.-Ber. Akad. Wien, 207: 1, 1928. Weit ausholend K. Kerényi, Die Göttin Natur, Eranos-Jahrbuch XIV, 1946, S. 39 ff.

⁵ Arist. 4. heil. Rede, 38 ff., I p. 513 Dindorf; Weinreich, AfRw. XVII, 1914, S. 527 ff.

⁶ IG. II² 3816, 3. Jahrhundert n. Chr.

⁷ CIG. 3724 aus Kios; Hymnen im Kult der Großen Mutter unten S. 615 A. 1.

⁸ IG. XII 5, 229 bzw. 893; Kaibel, Epigr. gr., 818 bzw. 1025.

⁹ SEG. VII 14.

¹⁰ Ath. Mitt. XXXII, 1907, S. 357 Nr. 115; vgl. Inschr. v. Pergamon, 324 und 333.

¹¹ R. Herzog, Ein Asklepios-hymnus des Aristeides von Smyrna, Sitz.-Ber., Akad. Berlin, 1934, S. 753 ff.

¹² Inschr. v. Pergamon, 324.

¹³ CIG. 3538; Kaibel, Epigr. gr., 1035.

Damianos bei dem Gott wegen der Gründung eines Altars der Kore Soteira an und bat ihn, selbst νομοθέτης des Hymnus zu werden; die beiden Anfangsverse sind erhalten.¹ Beim Orakel von Klaros hören wir von ὑμνογράφοι.²

Chorlieder verschiedener Art nahmen seit alters einen großen Platz im griechischen Kulte ein; das Neue ist, daß in der Kaiserzeit die Chöre nicht wie früher gelegentlich versammelt und eingeübt, sondern fest organisiert erscheinen und auch die Hymnen fest in den Gottesdienst eingefügt werden. Das vornehmste Beispiel bieten die Kollegien der Hymnoden im kleinasiatischen Kaiserkult.³ Die Hymnoden bildeten ursprünglich private, aber seit der Organisation des Kaiserkultes in der Provinz staatlich unterstützte und anerkannte Vereine. Unter Tiberius schlossen sie sich zu einem Provinzialverband zusammen, der vom Landtag anerkannt und vielleicht mit Geld unterstützt wurde und dessen Versammlung, die ἐπὶ σύνδοος, am Geburtstag des Kaisers zusammentrat. Unter Claudius wurde jedoch dieser Verband durch einen Erlaß des Prokonsuls Paullus Fabius Persicus (siehe S. 326 A. 1) wegen der hohen Kosten aufgehoben, außer dem Teilverband in Pergamon und den sonst unbekannten Hymnoden der Julia Augusta. Der pergamenische Verein ist gut bekannt durch ein Mitgliederverzeichnis mit Fasti und Kultvorschriften.⁴ Er hatte 36 Mitglieder, die Zugehörigkeit war erblich, doch konnten neue Mitglieder ernannt werden; sie zahlten Eintrittsgelder. Nach dem Erlaß aus Claudius' Zeit waren ihnen Geldmittel nicht nur von Pergamon, sondern von der ganzen Provinz Asia zugesichert; vielleicht waren diese inzwischen weggefallen. Im J. 124, als Hadrian Smyrna die zweite Neokorie bewilligte, wurde dort ein aus 24 Mitgliedern bestehender Hymnodenverein gegründet, zu dem der Kaiser einen Beitrag leistete.⁵ In Ephesos gab es θεσµωδοὶ να[οῦ τῶν Σεβαστῶν ἐν Ἐφέσῳ κοινού τῆς Ἀσίας;⁶ außerdem werden ὑμνωδοὶ τῆς γερουσίας erwähnt. Hymnoden begegnen auch in verschiedenen Kulte, dem der ephesischen Artemis,⁷ beim Orakel des Apollon Klarios, wo die Beschickungen oft von Hymnoden begleitet wurden,⁸ im Kultverein der syrischen Göttin Belela,⁹ im Kulte des Asklepios, worauf noch zurückzukommen ist, und in den Mysterien. Solcher Art waren vielleicht auch die Hymnoden des Dionysos Breiseus in Smyrna.¹⁰ Im pergamenischen Verein begegnen zwei ὑμνοδιδασκαλοι. Für die Mysterien der Demeter sind sie bezeugt durch zwei Inschriften von ὑμνήτριαι aus dem Demeterheiligtum in Pergamon,¹¹ in Eleusis durch die ὑμναγωγοί in der Inschrift des Daduchen Themistokles und durch die von Pollux erwähnten ὑμνωδοί, ὑμνήτριαι, ὑμνητρίδες (siehe oben S. 332).

¹ Th. Wiegand, 7. Bericht usw., Abh. Akad. Berlin, 1911, Anhang S. 64; Weinreich, AfRw. XVII, 1914, S. 524 ff.

² Picard, Ephèse S. 262 ff.; vgl. unten S. 456.

³ Übersicht von Ziebarth in PW. IX S. 2520 ff.; vgl. J. Keil, Zur Geschichte der Hymnoden in der Provinz Asia, Österr. Jahresh. XI, 1908, S. 101 ff.; Picard, Ephèse S. 251 ff.

⁴ Inscr. v. Pergamon 374 = FS. 27.

⁵ CIG. 3148 und die Inschrift Österr. Jahresh. a. a. O. S. 108 f.

⁶ Inschrift des Vibius Salutaris, G Z. 447 ff., siehe S. 326.

⁷ Hymnoden der Artemis ebd. B Z. 146; in der ephesischen Kome Teira ὑμνωδοὶ τῆς ἀγωνιάτης Ἀρτέμιδος, Österr. Jahresh. a. a. O. S. 107 mit A. 19.

⁸ Ramsay, BSA. XVIII, 1911/12, S. 44.

⁹ IG. II² 2361 = SIG.³ 1111, ὑμνητῆς τῆς Εὐπορίας θαῶς Βελήλας.

¹⁰ CIG. 3160; vgl. S. 341.

¹¹ Ath. Mitt. XXXV, 1910, S. 457 ff. Nr. 40 und XXXVII, 1912, Seite 287 Nr. 16.

In Ephesos suchte man nach dem Erlaß des Persicus die Kosten dadurch zu sparen, daß man die Epheben heranzog, was sehr nahe lag und schon in hellenistischer Zeit geschehen war (oben S. 61). Die athenischen Epheben hatten einen διδάσκαλος τῶν ἁσμένων θεοῦ Ἀδριανοῦ. Sehr bezeichnend ist eine langatmige Urkunde aus Stratonikeia in Karien¹ betreffend den Kult der im Rathaus aufgestellten Bilder des Zeus Panamarios und der Hekate, der Götter der Stadt. Dreißig Jünglinge von guter Geburt sollen ausgewählt werden, welche jeden Tag weiß gekleidet, bekränzt und mit Zweigen in den Händen nebst den Paidophylakes vom Paidonomen zum Rathaus geführt werden, wo sie, von einem Zitherspieler und einem Herold begleitet, einen Hymnus, den der Schreiber Sosandros gedichtet hat, absingen sollen. Ferner hat der Priester der Hekate aus Jünglingen, die um den Tempel wohnen, diejenigen auszuwählen, welche der Göttin den üblichen Hymnus singen. Es sind keine kleinen Anforderungen, die hier gestellt werden, die Jungen haben täglich an der Morgenandacht teilzunehmen.

Das Ergebnis zeigt sich bei Kaiser Julian, der schreibt: „Man soll die Hymnen an die Götter auswendig lernen. Es gibt viele schöne Hymnen sowohl von alten wie neuen Dichtern. Man soll versuchen, diejenigen, die in den Tempeln gesungen werden, zu verstehen. Die meisten wurden von den Göttern selbst, die man darum anflehte, gegeben, einige wenige auch von Menschen gedichtet, unter göttlicher Eingebung und von einer vom Bösen unbefleckten Seele zur Ehre der Götter verfaßt.“ In einem anderen Briefe an den Eparchen von Ägypten schreibt er vor, für die heilige Musik zu sorgen.² Hier begegnet sogar die Verbalinspiration der Hymnendichter wie auch bei Damianos (oben S. 361).

An die Hymnen reißen sich die Predigten, denn so darf man unbedenklich die Prosahymnen nennen, die vorzutragen ohne Zweifel die Aufgabe der θεολόγοι war; vielleicht geben uns die Prosahymnen des Aristides Rhetor Beispiele, auch wenn sie besonders künstlerisch und den von den gemeinen θεολόγοι vorgetragenen überlegen waren. Obgleich die Inschriften sich auf die Nennung des Titels θεολόγοι beschränken, ist deren Aufgabe unmißverständlich; man könnte sie auch Aretalogen nennen. Der Hymnendichter Laetus (oben S. 360) wird θεολόγος genannt. Bemerkenswert scheint, daß diese Aufgabe jetzt besonderen Personen übertragen wird, also bereits zum festen Bestandteil des Kultes geworden war. Sie finden sich in den Mysterienkulten, in dem der Demeter Thesmophoros in Smyrna z. B. zwei weibliche (S. 340), ferner im Kaiserkult zu Pergamon,³ in Smyrna und anderswo neben den Hymnoden;⁴ in Didyma gab es im Kult des Caligula einen σεβα-

¹ CIG. 2715 a = Le Bas, 519; der Anfang, wiederhergestellt von L. Robert, Ét. anat. S. 516 ff., die hier referierten Worte S. 29.

² Julian, epist. 89 b, p. 301 D f. bzw. 109 ed. Bidez et Cumont.

³ Inschr. v. Pergamon, 374 = FS. 27 A Z. 30; vgl. 525 mit Kommentar; die Würde war lebenslänglich. Ein μελοποιός καὶ ῥαψωδός θεοῦ Ἀδριανοῦ war zugleich θεολόγος

ναῶν τῶν ἐν Περγάμῳ zur Zeit des Antoninus Pius, BCH. IX, 1885, S. 125 f. Nr. 63 Z. 4, aus Nysa.

⁴ CIG. 3148 Z. 38; dazu die Grabschrift eines θεολόγος, der zugleich πομπαῖος στρατηγός (Prozessionsordner?) war, CIG. 3348. Siehe die nützlichen Bemerkungen von L. Robert, Rev. philol. LXIX, 1943, S. 184 ff., der auch A. 9 nachweist, daß CIG., 3803, θυήκοον zu lesen ist.

στολόγος.¹ Im Verein der Jobakchen hatte der Priester Nikomachos die θεολογία eingeführt.² Augustinus spricht von heidnischen Predigten als etwas Gewöhnlichem mit einem Hieb auf die allegorische Auslegung.³ Als Alexandros den Betrieb seines Orakels in Abonuteichos begann, ließ er die Orakelsuchenden durch einen Herold und einen θεολόγος aufrufen;⁴ er verstand sich darauf, Reklame zu machen, und diesem Zweck diente offensichtlich der θεολόγος.

Der alte Kult kannte nur jährliche oder, und zwar besonders im Apollonkult und im Hauskult, monatliche Begehungen; es gab aber auch Tempel, die nur einmal des Jahres geöffnet wurden. Sonst stand es den Verehrern frei, wann es ihnen beliebte, den Tempel des Gottes zu besuchen, ihm ein Opfer oder ein Weihgeschenk darzubringen. Ein täglicher Gottesdienst wie im ägyptischen Kult war den Griechen fremd. Wenn er in der hellenistischen Zeit auftaucht und in der Kaiserzeit sich verbreitet, muß man mit dem Einfluß der fremden Kulte rechnen, die ihn kannten. Dieses Beispiel vor Augen mochte es den Griechen scheinen, daß sie ihren Göttern zu wenig Verehrung entgegenbrachten. Freilich waren es nur große und stark besuchte Heiligtümer mit zahlreichem Personal, die sich einen täglichen Gottesdienst zu leisten vermochten, auch konnten bei einem solchen nur die hier besprochenen Darbietungen, Lichter, Lampen, Weihrauch und Hymnen, in Frage kommen; sie werden ihre erhöhte Bedeutung gerade dem Streben, den Kult ständig zu machen, verdanken.⁵

Das erste Beispiel eines täglichen Gottesdienstes entstammt dem Anfang der hellenistischen Zeit, und zwar dem Hauskult: sein Asklepiosbild verehrte der Arzt Nikias täglich mit Rauchopfer (S. 178), eine Äußerung persönlicher Frömmigkeit. Ebenso war es mit dem Jüngling, den Apollonios von Tyana lobte, weil er täglich der Aphrodite opferte.⁶ In der privaten Frömmigkeit schloß man sich an die alte Sitte, die aufgehende Sonne zu begrüßen, an. Apollonios von Tyana betete jeden Morgen und auch mittags zur Sonne (unten S. 487 A. 2), in der Spätzeit begegnet auch eine Abendspende.⁷ Im öffentlichen Kulte fängt der tägliche Gottesdienst bescheiden damit an, daß der Stephanephor, der Priester des Königs und der Agonothet in Elaia jeden Tag auf dem Altar des Zeus Soter dem König (Attalos III.) ein Rauchopfer darbringen.⁸ In Olympia hören wir von einem täglichen Opferdienst des Zeus, spätestens im Anfang der Kaiserzeit.⁹ In der frühen Kaiserzeit war der Brauch denn auch schon voll entwickelt. Eine Inschrift aus Teos schreibt nach Roberts scharfsinniger Wiederherstellung¹⁰ zur

¹ 7. Bericht über die Ausgrabungen in Milet usw., Abh. Akad. Berlin, 1911, Anhang S. 65.

² IG. II² 1368 = SIG.³ 1109, Z. 115.

³ Augustin: epist. XCI 5 (CCII), *in tem-
plis populis congregatis recitari huiuscemo-
di salubres interpretationes heri et nudiuster-
tius audivimus*; vgl. de civ. Dei II 4. Nock
fragt, ob dies nicht eine Neuerung des
Kaisers Julian sei.

⁴ Lukian., Pseudomant. 19.

⁵ Vgl. Nilsson, Pagan Divine Service in
Late Antiquity, HThR. XXXVIII, 1945,

pp. 63; E. and L. Edelstein, Asclepius,
1945, II, pp. 191.

⁶ Philostr., vita Apoll. VI 3, 4.

⁷ Heliod., Aethiop. III 4, 11, p. 83 Bek-
ker, τὰ κοιτάζα τοῖς νυχθίοις θεοῖς ἐπιπεί-
σαντες.

⁸ OGI. 332.

⁹ Paus. V 13, 10; der καθημεροθύτης,
oben S. 322.

¹⁰ CIG. 3062 = Le Bas, 90 = Quandt,
S. 153; Robert, Ét. anat. S. 20 ff., δεδόχ-
θαι|τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ ὕμνους [ᾗδεσθαι
καθ' ἑκάστην ἡμέραν τοῦ προκαθηγε[μόνος

Zeit des Tiberius vor, daß jeden Tag bei Öffnung des Tempels des Dionysos die Epheben mit dem Priester der Knaben Hymnen singen und daß bei Öffnen und Schließen vom Priester des Kaisers Spenden und Rauchopfer dargebracht und Lampen angezündet werden sollen. Zur Zeit des Pausanias war ein täglicher Gottesdienst gar nicht unbekannt.¹

Einen solchen täglichen Gottesdienst konnten außer der Stadt der Techniten auch andere große Tempel sich leisten, insbesondere die des Asklepios, des damals populärsten und gesuchtesten der griechischen Götter. Eine alberne Geschichte des Aelian (fr. 98) bezeugt, daß ein täglicher Morgengottesdienst in seinem Kulte üblich war. Sie handelt von einem tanagräischen Kampfhahn, der vom Gotte geheilt wurde; als der Morgenpäan dem Asklepios gesungen wurde, stellte ersich wie ein Choreut in Reih und Glied, streckte den beschädigten Fuß vor und versuchte mitzusingen, so gut er konnte. Wenn Aristides Rhetor träumt, er höre am frühen Morgen die Knaben singen,² handelt es sich auch um diesen täglichen Morgenhymnus an den Gott. In Epidauros hatte man im zweiten oder dritten Jahrhundert einen reich gegliederten täglichen Gottesdienst. Über dem dritten Hymnus einer Hymnensammlung³ steht ὥρη τρίτη, demnach wird mit dem Herausgeber über dem ersten Hymnus zu ergänzen sein ὥρη πρώτη; der erste Hymnus ist der Hygieia gewidmet, dann scheint Asklepios zu folgen; derjenige der dritten Stunde richtet sich an Pallas. Der Casseler Stein hat eine ähnliche Sammlung, die wohl für den athenischen Kult bestimmt war;⁴ sie fängt mit einem Wecklied⁵ an Asklepios an, das so bezeichnend ist, daß es hierher gesetzt werden muß.

ἔγρεο Παιήων Ἀσκλήπιε, κοίρανε λαῶν,
 Ἀητοιδοῦ σεμνῆς τε Κορώνιδος ἡπιόφρων παῖ,
 ὑπνον ἀπὸ βλεφάρων σκεδάσας εὐχῶν ἐπάκουε
 σὼν μεροπῶν, οἳ πολλὰ γεγηθότες ἰλάσκονται
 σὸν σθένος, ἡπιόφρων Ἀσκλήπιε, πρῶτον Ὑγίειαν
 ἔγρεο καὶ τεὸν ὕμνον, ἰήμι, κέκλυθι. χαῖρε.

Darauf folgen der Päan an Hygieia, ein anapästischer Hymnus an Telesphoros und ein hexametrischer an denselben.

τῆς πόλεως] θεοῦ Διονύσου ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ
 νεῷ ὑπὸ τῶν ἐσφρίβων καὶ τοῦ ἱερέως τῶν
 παῖδων. ἐπὶ δὲ τῆς ἀνοίξεως καὶ κλείσεως
 τοῦ νεῷ καὶ ὑπὸ τῶν ἱερέων Τιβερίου Καί-
 σαρος [σπένδεσθαι] καὶ θυμῖσθαι καὶ λυχνα-
 πτεῖσθαι ἐξ αὐτῶν τῶν τοῦ Διονύσου πόρων.

¹ Abgesehen von Olympia bringt Pausanias noch zwei Beispiele; mit beiden hat es eine besondere Bewandnis. VII 23, 11 ist eine alberne Geschichte erfunden, um zu erklären, warum die Argiver Götterbilder, die sie in Aigion deponiert hatten, dort beließen; IX 34, 2 wird erzählt, daß die Priesterin der Athena Itonia Iodama in Stein verwandelt wurde, weil sie die Göttin geschaut hatte und daß eine Frau jeden

Tag Feuer auf den Altar der Iodama legte und dabei dreimal sagte, Iodama lebe und verlange Feuer.

² Arist., 4. heil. Rede, 30 I p. 513 Dindorf; als Hymnensänger erscheinen sie auch ebd. 38.

³ IG. IV: 12, 134, vgl. oben S. 58.

⁴ IG. II² 4533, oben S. 58.

⁵ Es ist wahrscheinlich, daß das Wecklied sein Vorbild in den seit alters gesungenen ägyptischen Weckliedern hat. Porphy., de abst. IV 9, ἐστὼς (ὁ ὕμνωδός) ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν. Ein Beispiel bei W. Wittmann, Das Isisbuch des Apulejus, Diss. Berlin 1938, S. 99 f.

Eine regelrechte liturgische Ordnung überliefert eine Inschrift des 2./3. Jahrhunderts,¹ deren große Wichtigkeit ihren schwer zerstörten Zustand doppelt bedauerlich macht. Was wir ihr entnehmen können, sind erstens Vorschriften für den πυρφόρος, der einen Rundgang um die Altäre zu machen hat; auf diesen Dienst beziehen sich wohl auch die oben (S. 321) erwähnten eingeritzten Zeichen der Altäre; ferner hat er etwas im Metroon und Aphrodision zu tun; darauf werden Lampen erwähnt. Ein neuer Absatz hebt mit den abendlichen Spenden an; es werden erwähnt der Priester, jemand, der auf einem Thron sitzt, ein Räuchergefäß, Apollon, Asklepios, ungemischter Wein und schließlich die Anakes. Auf den Bruchstücken ist noch weniger erhalten; das Wort ἀνατέλλων führt auf Morgenandacht. Die Riten entziehen sich wegen der Verstümmelung unserer Kenntnis, so viel ist aber sicher, daß genau nach den Tagesstunden geregelte Begehungen, die mehreren Göttern gewidmet waren, vorgeschrieben werden.

Es ist öfters gesagt worden, daß das Heidentum und Christentum der Spätantike dieselbe geistige Atmosphäre atmeten, daß die grundlegenden Glaubensvorstellungen beider im Großen gesehen einander so angenähert waren, daß das Endergebnis nicht viel anders geworden wäre, wenn das Heidentum gesiegt hätte. Die heidnische Religion der Spätantike war eben ganz anders geartet als die alte. Andererseits meint man, daß im Kult ein unüberbrückbarer Gegensatz bestanden hätte, weil das blutige Opfer uns immer als die Hauptkultform des Heidentums vorschwebt. Es war in der Tat der für das Heidentum am meisten auszeichnende Ritus, man soll aber nicht vergessen, daß es im regelmäßigen Kulte hauptsächlich an den großen, einmal im Jahre gefeierten Festen vorkam, sonst nur gelegentlich, wenn jemand Anlaß hatte, einem Gott seinen Dank darzubringen oder sich einen frohen Tag zu bereiten.² Das Schlachten eines Tieres wurde oft zu einem häuslichen Opferfest.³ Neben dem Tieropfer standen seit alters andere weniger kostspielige Riten, musikalische Darbietungen, Rauchopfer, Spenden, Fackeln und später das Anzünden von Lampen. Offenbar entstand eine Neigung, den Gott nicht nur an den jährlichen oder – in gewissen Kulturen – monatlichen Festtagen und sonst gelegentlich zu verehren, sondern regelmäßiger, und zwar täglich, eine Neigung, deren erste Spuren bei Theophrast sichtbar sind (oben S. 242) und die bezeichnenderweise früh

¹ IG. IV: 1², 742, dazu die wichtige Behandlung Lattes, Gnomon VII, 1931, S. 133 f.

² Der eifrige Heide Kaise Julian brachte nach Libanios, or. XII, 8r p. 394 Reiske, täglich morgens und abends der Sonne (d. h. Mithras) blutige Opfern dar und ebenso den nächtlichen Göttern. Diese Ausnahme bestätigt die Reter.

³ Daher bildete die Engelstamkeit von den von den Christen verhaschten ειδωλόθρα eine wirklich gräßliche Schwierigkeit. Christen konnten nicht ohne den freudigen Festen ihrer heidnischen Freunde teilnehmen, und auch wenn sie ihr Fleisch in der Bude eines Schlächters kauften, konnten sie nicht sicher sein, daß es nicht von einem

rituell geopfertem Tier kam. Fleisch war, wie noch heute im Süden, eine Festspeise. Von diesem Gesichtspunkt aus sollte das Fasten in der christlichen Kirche betrachtet werden, es heißt griechisch ἀπόκρεως und die Herleitung des Worts Karneval aus carne wäre richtig sein. Hiermit stimmt überein, daß auch während der Fastenzeit Fleisch an den Sonntagen, d. h. den Festtagen, erlaubt ist. Das Fasten ist ursprünglich nicht Asketentum, sondern ein Zeichen der Trauer. Die Erstreckung der ältesten Fastenzeit, derjenigen vor Ostern, auf vierzig Tage war schon zur Zeit des Konzils von Nikaia im J. 325 eingebürgert.

in der hellenistischen Zeit im Kult des Asklepios und dann im Herrscherkult erscheint. Sie wurde gestärkt durch die fremden Kulte, besonders das tägliche Ritual der ägyptischen Götter; die Keime finden sich aber in der griechischen Religion selbst, wo vieles von diesen scheinbar unbedeutenden Erscheinungen verschollen sein mag. In der Kaiserzeit kam diese Neigung zu voller Entfaltung, sofern die vorhandenen Mittel es erlaubten. Ein stark an das Christliche erinnerndes Ritual wurde ausgebildet, in dem, da die Liturgie stets, sogar täglich, wiederholt wurde, das blutige Opfer ganz zurücktrat, dagegen solche Darbietungen, die im täglichen Kulte vorkommen konnten, vorherrschten, wie das Vortragen von Hymnen, Weihrauchopfer, das Anzünden von Lampen; die Lampe, die immer brannte, war eine ständige Opfergabe. Selbstverständlich wurde das Ritual an den hohen Festtagen reicher ausgestaltet; zu ihm gehörte wohl die von den θεολόγοι vorgetragene Predigt, die θεολογία. Alles dies erinnert durchaus an das christliche Ritual, nur daß die Christen nach jüdischem Vorbild einen bestimmten Wochentag, und zwar den Sonntag statt des Sabbaths, zum besonderen Kulttag machten. Im Asklepiosheiligtum von Epidauros wurden sogar Hymnen an bestimmten Stunden des Tages vorgetragen, was an die *horae canonicae*¹ und die Hymnen in dem Kathemerinon des Prudentius erinnert. So wurde an den großen heidnischen Kultstätten eine eindrucksvolle heidnische Liturgie geschaffen, aus jenen Bestandteilen zusammengesetzt, die das Christentum sich aneignete. Auch im Kulte näherten sich Heidentum und Christentum einander in der Spätantike. Es meldet sich aber zum Schluß die Frage, inwieweit die Versammlung der Gläubigen an diesen Liturgien teilnahm und in ihnen Erbauung fand, oder ob sie hauptsächlich eine Angelegenheit der Priesterschaft waren, wie in der christlichen Kirche, nachdem sie gesiegt hatte und der äußere Pomp und die Hierarchie überhandnahmen, d. h. die Frage nach dem religiösen Wert dieses liturgischen Gottesdienstes. Er hat jedenfalls den Verfall des Heidentums nicht aufhalten können.

4. Der Kaiserkult

Für den Kaiserkult liegt ein weitläufiges Material vor, das wiederholt in vielen Schriften erörtert worden ist.² Hier kann er nicht in seiner ganzen Weite, sondern nur innerhalb der für die Darstellung der griechischen

¹ Sie werden schon von Tertullian und Clemens Alexandrinus erwähnt, siehe L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1909, S. 453 ff.

² Die Literatur oben S. 128 A. 3; dazu hier die einschlägigen Arbeiten, die speziell den Kaiserkult behandeln. H. Heinen, *Zur Begründung des römischen Kaiserkults von 48 v. bis 14 n. Chr.*, Klio XI, 1911, S. 129 ff. (auch als Diss. Bonn, 1910); F. Geiger, *De sacerdotibus Augustorum municipalibus*, Diss. Halle 1913, *Materialsammlung*; V. Chapot, *Prov. d'Asie* S. 419 ff.; Artikel Kaiserkult in PW. Suppl.,

IV S. 806 ff. von Herzog-Hauser, in RL. von Drexler; K. Scott, *The Imperial Cult under the Flavians*, Tübingen 1938; M. P. Charlesworth, *Some Observations on Ruler-Cult, especially in Rome*, HThR. XXVIII, 1935, S. 5 ff. mit Bibliographie und Cambridge Ancient History X, 1934, S. 951 f.; auch bei Pfister, *Rel. d. Gr. u. Röm.* S. 247; H. Kruse, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reich*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, XIX: 3, 1934.

Religion gesteckten Grenzen zur Behandlung kommen, wobei die Organisation besonders zu beachten ist. Seine religiöse Bedeutung war nicht groß, mit einer Ausnahme, auf die wir zum Schluß zurückkommen; seine Bedeutung lag vielmehr auf staatlichem und sozialem Gebiete, wo er dazu diente, die Loyalität gegen das herrschende Rom und den Kaiser zu bezeugen und den Ehrgeiz der leitenden Familien zu befriedigen. Auf die Kultformen sind wir schon früher öfters zu sprechen gekommen, sowohl auf das Bestreben, auch den Kaiserkult in die damals beliebte Mysterienform zu kleiden, die Kleinasien eigen ist (S. 352 f.), obgleich der Kaiserkult dafür am wenigsten geeignet war, als auch im besonderen auf das Hervortreten von zeitgemäßen Kultformen, dem Anzünden von Lampen, dem Rauchopfer (S. 357 f.), dem Absingen von Hymnen (S. 361), und schließlich auf das Eindringen des Kaiserkultes in andere Kulte. All dies gehört dem ersten Vierteljahrtausend an, später versagen die Zeugnisse bis auf das Dominat, was in der Not und Unruhe der Zeit seinen Grund hat.

Wir haben schon gesehen, daß die Griechen den Herrscherkult auf die Prokonsuln übertrugen und daneben die dea Roma verehrten (oben S. 168 ff.). Kaiser Augustus konnte nicht anders als den Kult des Herrschers zu übernehmen, wenn er wollte oder nicht, und zwar in den eingebürgerten Formen. Die Zurückhaltung, die er in Gegensatz zu Caesar zeigte, kommt stärker im westlichen Reichsteile und besonders in Italien zum Ausdruck, fehlt aber auch im Osten nicht, wo er neben sich die dea Roma setzte und der θεὸς Σούκλητος hinzutrat,¹ was der Rolle, die Augustus im Staatsleben dem Senat zudachte, entspricht. Dieser Gott war kurzlebig. Die dea Roma scheint ungefähr ebenso lange verehrt worden zu sein. Die entscheidende Regelung nahm Augustus schon im J. 17 v. Chr. vor, als er den Römern der Provinzen Asien und Bithynien erlaubte, der dea Roma und dem Divus Julius in Ephesos und Nikaia Tempel zu errichten, den Griechen derselben beiden Provinzen dagegen zugestand, der dea Roma und ihm selbst einen Tempel in Pergamon und einen in Nikomedia zu erbauen.² Der charakteristische Unterschied war, daß es nicht den Römern, wohl aber den Griechen gestattet war, den lebenden Kaiser als Gott zu verehren. Aus einem erbitterten Wettstreit zwischen den kleinasiatischen Städten unter Tiberius ging Smyrna als Sieger hervor und durfte einen neuen Tempel gründen; dieselbe Ehre wurde etwas später, wohl unter Claudius, der Provinzialhauptstadt Ephesos zuteil.³ Eine Stadt, die die Erlaubnis erhalten hatte, einen Kaisertempel zu errichten, legte sich stolz den Titel νεωκόρος bei, der wiederholt werden konnte, wenn ein neuer Tempel errichtet oder gar nur ein alter wiederhergestellt wurde.⁴ Es gab aber einen Unterschied zwischen

¹ Die Inschriften reichen von Augustus bis auf Hadrian; siehe die Sammlung der Belege in RL. s. v. Senatus mit Nachtrag s. v. Synkletos; vgl. OGI. 479 n. 5. Ob aus Tac., ann. IV 15, zu schließen ist, daß die Verehrung des Senats eine Neuerung des Tiberius ist, scheint unsicher.

² Dio Cass. LI 20, 7 verglichen mit Tac., ann. IV 37 und 55 und Suet., Octav. 52.

³ Picard, Ephèse S. 667. Schon dem Caligula begann man einen Tempel in Ephesos zu erbauen; die von Dio Cassius, LIX 28, ihm unterschobene Absicht, sich den Apollontempel von Didyma weihen zu lassen, ist widerlegt durch die Inschrift, Th. Wiegand, 7. Bericht usw., Abh. Akad. Berlin 1911, Anhang S. 65 ff.

⁴ Artikel von Hanell in PW. s. v.

provinzialem und lokalem Kult. Der erstere war eine Angelegenheit des Provinzialverbandes, des κοινόν,¹ das sich im Osten nicht immer wie im Westen mit der Provinz deckte, ein Umstand, der darauf beruhte, daß diese Verbände in der griechischen Welt ältere Wurzeln hatten; sie wurden von den Kaisern geduldet und als Mittel gebraucht, die Notabeln an die kaiserliche Regierung zu fesseln. Sie sind eine durchaus griechische Einrichtung, die in Griechenland und Kleinasien überall vorkommt, außerhalb dieser Länder aber nur auf Cypern, und zwar schon in der Ptolemäerzeit, in Syrien und Phönizien erst spät in der severischen Zeit.

Der Kaiserkult war die Hauptaufgabe der Provinzialversammlung, des sogenannten Landtages, der dem Kaiser Opfer und große Spiele ausrichtete. Viele Inschriften erwähnen teils den ἀρχιερεὺς τοῦ κοινοῦ, z. B. ἀρχιερεὺς τῆς Ἀσίας, teils einen mit dem Namen der Provinz gebildeten Titel, Ἀσιάρχης,² Βιθυνιάρχης,² Ποντάρχης, Γαλατάρχης, Λυκιάρχης, Παμφυλιάρχης, Καππαδοκάρχης. Sehr umstritten und oft erörtert, ohne daß eine endgültige Lösung sich hätte finden lassen, ist die Frage, ob diese Titel identisch sind oder nicht. Kornemann entscheidet sich dafür, daß der Asiarch usw. ein Ehrenpräsident, der das Geld für die Spiele spendete, der ἀρχιερεὺς jedoch der Vorsitzende des Verbandes war. Miß Taylor dagegen identifiziert beide.³ Der Titel ἀρχιερεὺς war verbreiteter, und die Inschriften zeigen, daß er die Priester der offiziell anerkannten Kaisertempel in den betreffenden Städten bezeichnete.⁴

In Ägypten⁵ fehlte eine ähnliche Organisation wegen der Sonderstellung dieser Provinz. Im Mutterlande bestanden viele kleine Bünde, die für einen prächtigen Kult keine ausreichenden Mittel hatten; jedoch gab es zur Zeit des Nero ἀρχιερεῖς ἐκ τοῦ κοινοῦ τῆς Ἀχαΐας, die später Ἑλλαδάρχαι genannt wurden;⁶ sie haben Mitglieder des Kaiserhauses geehrt. Erzpriester und Priester des Kaiserkultes werden in den Inschriften öfters erwähnt.⁷ Als Hadrian den alten Traum des Panhellenenbundes in einer Zeit verwirklichte, da er nur ein Schatten sein konnte, wurde der Kult des philhellenischen Kaisers, der die Epitheta Panhellenios und Olympios erhielt, die

¹ Kornemann in PW. s. v. κοινόν, Suppl. IV S. 929 ff.

² Siehe die Artikel in PW. unter den betreffenden Wörtern.

³ Lily Ross Taylor, The Asiarchs in The Beginnings of Christianity, ed. by F. J. F. Jackson and L. Lake, V, 1933, S. 256 ff.

⁴ Zum Beispiel ἀρχιερεὺς Ἀσίας ναῶν τῶν ἐν Περγάμῳ, CIG. 3839; ἀρχιερεὺς Ἀσίας ναοῦ τοῦ ἐν Ἐφέσῳ κοινοῦ τῆς Ἀσίας, ebd. 3858 e, und ἀρχιερεὺς Ἀσίας ναῶν τῶν ἐν Σμύρνῃ β', der zugleich ἀρχιερεὺς Ἀσίας ἀποδεδεγμένος war, ebd. 2741; auch Priesterinnen z. B. ἀρχιέρεια τῆς Ἀσίας ναῶν τῶν ἐν Σμύρνῃ, ebd. 3508. Griechenland siehe unten. Die Priester des Kaiserkultes in Kleinasien trugen Diademe, die mit kleinen Bildern des Kaisers und anderer Mitglieder des Kaiserhauses geschmückt waren. G. F. Hill, Priester-Diademe, Österr. Jahresh. II, 1899, S. 245 ff.;

L. Robert, BCH. LIV, 1930, S. 351, ein Gebrauch, der aus der Seleukidenzeit stammt (oben S. 159) und im Kult einheimischer Götter Entsprechungen hat (u. S. 632).

⁵ F. Blumenthal, Der ägyptische Kaiserkult, Arch. f. Pap. V, 1913, S. 317 ff. Fragment eines Kalenders des Kaiserkults aus Tebtunis aus der Zeit des Marcus Aurelius, Papyri Osloenses, III, 1936, 77; dazu Eitrem, Atti del IV. congresso internazionale di papirologia, 1936, S. 85 ff. Vgl. auch die S. 523 A. 1 angeführte Inschrift aus Gortyn aus derselben Zeit.

⁶ PW. s. v.; in Kleinasien war Ἑλλαδάρχης ein Ehrentitel, siehe a. a. O.; dazu SEG. VI 59 Z. 47.

⁷ Z. B. in Athen in den Sesselschriften des Theaters, oben S. 313 f. u. 6.; J. H. Oliver, The Athenian Expounders, 1950, S. 73 ff. Messene, IG. V:1, 1455; Theben, IG. VII 2509; Paros XII:5, 292 usw.

Hauptaufgabe des Bundes.¹ Selbstverständlich wurden panhellenische Spiele eingerichtet.

Überhaupt wurde in Griechenland wie anderswo² der Kaiserkult eifrig gepflegt, wovon Weihungen und andere Inschriften zeugen. Auf der Akropolis von Athen östlich vor dem Parthenon erhob sich der Rundtempel der Roma und des Augustus.³ Pausanias erwähnt einen Tempel der Octavia, der Schwester des Augustus, in Korinth, einen des Caesar und einen anderen des Augustus auf dem Markte zu Sparta, während eine Statue des Augustus vor dem Heraion eigentlich den Orestes darstellte.⁴ Inschriftliche Zeugnisse vom Kulte des Kaisers und anderer Mitglieder des Kaiserhauses sind zahlreich; nur ein paar wichtige Inschriften seien beispielshalber angeführt, zuerst die schon berührte wichtige Inschrift aus Gytheion.⁵ Dort ward ein sechstägiges Fest gefeiert, bei dem Bilder des Augustus, der Livia und des Tiberius ins Theater geführt wurden, wo man vor ihnen räucherte und sang. Der erste Festtag war dem Augustus, der zweite dem Tiberius, der dritte der Livia, der Tyche der Stadt, der vierte dem Germanicus Caesar τῆς Νίκης, der fünfte dem Drusus Caesar τῆς Ἀφροδίτης (diese Genitive sind auffallend), der sechste dem Titus Flamininus gewidmet, dem das Fest sicher ursprünglich gegolten hatte; darauf folgten zwei Tage, die dem C. Julius Eurykles und seinem Sohne Lakon gewidmet waren. Bei dem thymelischen Agon fand eine Prozession vom Tempel des Asklepios und der Hygieia zum Kaisertempel statt, wo die Ephoren einen Stier für das Wohlergehen der Führer und der Götter opferten, während die Phiditien und Beamten auf dem Markte opferten. Ein Priester des Augustus wird erwähnt. Mit der ihm eigenen Zurückhaltung lehnte Tiberius die Ehren für seine Person ab, nahm sie aber für Augustus als gebührend hin und überließ der Livia bezüglich dessen, was sie betraf, die Entscheidung. Die zweite Inschrift stammt aus Athen und gilt Julia Domna;⁶ εἰσιτήρια wurden ihr gefeiert, Opfer am römischen Neujahrstag und vielleicht an ihrem Geburtstag dargebracht; alles bot man auf, sie zu ehren, sie wurde neben Athena Parthenos gestellt und erhielt ein goldenes Bildnis im Parthenon.

Einige allgemeine Manifestationen des Kaiserkultes, die aus älterer Zeit stammen, brauchen nur im Vorübergehen gestreift zu werden, wie der Ver-

¹ W. Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrian, 1907, S. 195 f. und 271 ff.; das Verhältnis des Panhellenbundes zu den eleusinischen Mysterien siehe oben S. 330.

² Bez. Makedonien siehe Σ. Πελεκίδης, Ἀπὸ τὴν πολιτεία καὶ τὴν κοινωνία τῆς ἀρχαίας Θεσσαλονίκης, 1934, das Kapitel Ἀρχιεροσύνη καὶ Μακεδονιαρχία, S. 73 ff.; vgl. dazu das Kapitel, Οἱ ἱερεῖς τοῦ θεοῦ Φούλβου, S. 56 ff., wozu L. Robert, Le dieu Fulvus à Thessalonique, Hellenica II, 1946, S. 37 ff. J. M. R. Cormack, High Priests and Macedoniarchs at Beroea, JRS. XXXIII, 1943, S. 39 ff.; Ch. Edson, Macedonia, Harvard Studies in Classical Philology LI, 1940, S. 125 ff.; oben S. 352.

³ IG. II² 3137, die Weihinschrift; W. Ju-

deich, Topographie von Athen², in diesem Handbuch, S. 99 und 256.

⁴ Paus. II 3, 1; III 11, 4; II 17, 3; die Tempel in Sparta erklären sich durch die Beziehungen des Regenten C. Julius Eurykles zu Augustus, vgl. E. Kjellberg, Klio XVII, 1920, S. 44 ff.

⁵ Zitiert oben S. 169 A. 2; siehe auch S. 359.

⁶ IG. II² 1076; mit neuen Fragmenten ergänzt, neu herausgegeben und behandelt von O. Broneer, Hesperia IV, 1935, S. 178 ff. Nr. 45, und zuletzt von J. H. Oliver, Julia Domna as Athena Polias, Athenian Studies presented to W. S. Ferguson, Harvard Studies in Class. Philology, Suppl. I, 1940, S. 521 ff.; zur Würdigung Wilamowitz, G. d. H. II S. 474.

gleich oder die Identifikation des Kaisers und Mitglieder seines Hauses mit irgendeinem Gott,¹ die Umbenennung alter Feste, z. B. Παναθηναία καὶ Καισάρεια, Σεβαστεῖα καὶ Τυρίμνεια usw., die häufig ist, die Benennung von Phylen und Monaten nach dem Kaiser oder Mitgliedern des Kaiserhauses, der letzteren auch nach seinen Amtsbefugnissen.²

Von der tiefgreifenden religiösen Bedeutung des Kalenders gibt die Einführung des asianischen Kalenders um das J. 9 v. Chr. ein schönes Beispiel. Augustus suchte der heillosen Verwirrung im Kalenderwesen des Ostens dadurch zu steuern, daß er den Städten nahelegte, einen auf demselben Grund wie den römischen ruhenden Kalender einzuführen,³ über dessen Annahme in der Provinz Asia wir durch Inschriften gut unterrichtet sind.⁴ Der Statthalter hatte sich mit dem Vorschlag an die Griechen Kleinasiens in einem Schreiben gewandt, und diese beschlossen demgemäß auf Antrag des Erzpriesters. Die Jahreslänge ist die julianische, die Monate behielten aber ihre makedonischen Namen mit Ausnahme des ersten, des Dios, der in „Kaisar“ umbenannt wurde. Das Jahr fing mit dem 23. September, dem Geburtstage des Augustus an, der annähernd mit der Herbst-Tag-und-Nacht-Gleiche zusammenfiel und auf den der Amtsantritt in den Städten verlegt wurde. In dieser erhöhten Bedeutung des Neujahrstages verrät sich römischer Einfluß; es wurde aber dem Tage noch ein tieferer Sinn beigelegt als Anfang des neuen glücklichen Zeitalters, das Augustus der Welt gebracht hatte. Im Schreiben des Prokonsuls hieß es (Z. 4 ff.), daß der Geburtstag des Augustus mit Recht als der Anfang aller Dinge betrachtet werde, daß er den unglücklichen Zustand überwunden und der ganzen Welt ein anderes Aussehen gegeben habe, die am liebsten sich den Untergang bereitet hätte, wenn nicht Augustus zum gemeinsamen Glück aller geboren worden wäre; daher müsse man mit Recht diesen Tag als den Anfang des Lebens betrachten. Die Versammlung der Griechen nahm den Vorschlag mit einer ähnlichen Motivierung an, die u. a. die bedeutsamen Worte enthält: „Für die Welt war der Geburtstag des Gottes der Anfang der auf ihn bezüglichen Freudenbotschaften.“⁵ Ähnliche Töne erklingen in einer wenig jüngeren Inschrift

¹ P. Riewald, *De imperatorum romanorum cum certis dis comparatione et aequatione*, Diss. Halle 1912; Nock, *Neos Dionysos*, JHS. XLVIII, 1928, S. 30 ff. J. L. Tondriau, *Comparisons and Identifications of Rulers with Deities in the Hellenistic Period*, *Review of Religion* XIII, 1948, S. 24 ff. mit ausführlichen bibliographischen Notizen.

² K. Scott, *Greek and Roman Honorific Months*, *Yale Classical Studies* II, 1931, S. 201 ff. In den Monatsnamen Juli und August haben noch wir einen letzten Rest des Kaiserkultes erhalten.

³ D. h. ein Jahr von durchschnittlich $364\frac{1}{4}$ Tagen und festen Monaten; der Bau war lokal verschieden. Im allgemeinen siehe Nilsson, *Entsteh. u. rel. Bed. gr. Kal.* S. 58 ff.

⁴ Grundlegend Mommsen und Wilamowitz, *Die Einführung des asianischen*

Kalenders, *Ath. Mitt.*, XXIV, 1899, S. 275 ff.; siehe weiter W. Kubitschek, *Die Kalenderbücher von Florenz, Rom und Leyden*, *Denkschriften*, Akad. Wien, LVII:3, 1915, S. 91, wo die Monatsverzeichnisse der Hemerologien behandelt werden.

⁵ *Inscr.* v. Priene, 105 = OGI. 458; Z. 32–49, neu wiederhergestellt von Buckler, *Class. Rev.* XLI, 1927, S. 119 ff. = SEG. IV 490; 9 v. Chr. Z. 40, ἤρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐανγέλι[ον ἢ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ; Z. 35 wird mit Wahrscheinlichkeit ergänzt, ὥστερ ἡμεῖν καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς σωτήρα χαρίζαμεν]. Zu Z. 40 ist zu bemerken, daß schon im J. 306 v. Chr. auf Ios εὐαγγέλια für Antigonos geopfert wurden, IG. XII Suppl. 168 S. 95. In dem in den Hemerologien überlieferten asianischen Kalender heißt ein Monat Euangelios.

aus Halikarnaß:¹ „Die ewige und unsterbliche Naturgewalt des Weltalls hat das höchste Gut zu überschwenglicher Wohltat den Menschen geschenkt, indem sie den Cäsar Augustus in unser glückliches Leben brachte, den Vater seines Vaterlandes, der Göttin Roma, Zeus Patroos und Heiland des allgemeinen Menschengeschlechtes, dessen Vorsehung die Gebete aller nicht nur erfüllte, sondern übertraf. Denn in Frieden ruhen Land und Meer, die Städte blühen durch gute Gesetze, Eintracht und Segen, alles Gute entfaltet sich reich und trägt Früchte, und die Menschen sind voll guter Hoffnung auf die Zukunft und voll guten Mutes für die Gegenwart.“ Der Kaiser wird σωτήρ genannt und der Preis ist so houchtönend,² daß ein Einfluß der orientalischen Königsaretalogien mehr als wahrscheinlich ist. Es ist bedeutungsvoll, daß dies sich in Urkunden über die Einführung des neuen Kalenders findet, den man gerade mit dem Geburtstage des Augustus, der so ziemlich mit der Herbst-Tag-und-Nacht-Gleiche zusammenfiel, beginnen ließ; die Kalendererneuerung wurde als eine Zeitwende empfunden.

Es sind dieselben Gedanken, die der Säkularfeier des J. 17 v. Chr. zugrunde liegen und noch früher aus der rätselhaften, vielerörterten vierten Ekloge des Vergil bekannt sind, die Hoffnung auf eine neue glückliche Weltära, welche das an jenem Tage, der fortan der Anfangstag des Kalenders der Asianer sein sollte, geborene Kind herbeiführte. Kaiser Augustus war der Soter im eigentlichen Sinne, der der geplagten und zerrissenen Welt wieder Frieden geschenkt hatte; er gründete seine Herrschaft auf die tiefe Sehnsucht der Zeit nach Frieden, die uns aus den Worten des Weihnachtsevangeliums gegenwärtig ist: ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.³ Über die Echtheit der Dankbarkeit, die die Welt gegen Augustus empfand, kann kein Zweifel bestehen. Auch das niedere Volk nahm daran teil. Kurz vor seinem Tod begegnete Augustus auf einer Fahrt im Meerbusen von Puteoli ein alexandrinisches Schiff, dessen Mannschaften und Passagiere weißgekleidet, bekränzt und Rauchopfer darbringend ihm zuriefen: durch ihn lebten sie, durch ihn segelten sie, durch ihn erfreuten sie sich der Freiheit und des Glücks.⁴ Nach der Sitte der Zeit mußte dieses Gefühl in göttlicher Verehrung Ausdruck finden.

Die Erörterung über das Epitheton σωτήρ (oben S. 174 f.) zeigte, wie der Begriff gemäß den politischen Verhältnissen allmählich erweitert wurde. Die σωτηρία betraf ursprünglich eine einzelne Stadt, deren Freiheit und Wohlergehen gerettet worden waren; der Seleukidenkönig Antiochos IV.

¹ Lietzmanns Übersetzung von GIBM. 894, ἐπεὶ ἡ αἰώνιος καὶ ἀθάνατος τοῦ παντός φύσις τὸ μέγιστον ἀγαθὸν πρὸς ὑπερβαλλούσας εὐεργεσίας ἀνθρώποις ἐχαρίσατο Καίσαρα τὸν Σεβαστὸν ἐνενενοκαμένην τὸν τῷ καθ' ἡμᾶς εὐδαίμονι βίωι, πατέρα μὲν τῆς ἑαυτοῦ πατρίδος θεᾶς Ῥώμης, Δία δὲ πατρῶν καὶ σωτήρα τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους (gerade diese Worte sind inhaltschwer), οὗ ἡ πρόνοια τὰς πάντων [εὐχ]ὰς οὐκ ἐπλήρωσε μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπερῆρεν. εἰρηνεύουσι μὲν γὰρ γῆ καὶ θάλαττα, πόλεις τε ἀνθρώπων εὐνομίαι, ὁμονοίαι τε καὶ εὐετηρία, ἀκμή τε καὶ φορὰ παντός ἐστιν ἀγαθοῦ,

ἐλπίδων μὲν χρησθῶν πρὸς τὸ μέλλον, εὐθυμίας δὲ εἰς τὸ παρὸν τῶν ἀνθρώπων ἐνπεπλησμένων ἀγῶσιν κἀναθήμασιν θυσίαις τε καὶ ὕμνοις τὴν ἑαυτῶν . . . Vgl. CIG. 3957, aus Apamea u. a.; später wird der Preis der glücklichen Zeit, die mit dem Regierungsantritt eines Kaisers beginnt, zu einer leeren und abgeleiteten Formel.

² Über den Stil dieser Inschriften W. H. Buckler, An epigraphic Contribution to Letters, Class. Rev. XLI, 1927, S. 119 ff.

³ Lukas 2, 14.

⁴ Suet., Octav. 98.

wurde σωτήρ τῆς Ἀσίας genannt und Caesar σωτήρ τῆς οἰκουμένης, κοινὸς τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτήρ, wie es dem römischen Weltreich entsprach, ein Titel, den, wenn irgend jemand, Augustus verdiente und auch erhalten hat.¹ Denn man empfand das wirklich so. Diese innergriechische Entwicklung ist von größter Bedeutung für die Beurteilung des Ursprungs der Vorstellung vom Weltheiland, die für die Religionsentwicklung der Kaiserzeit so außerordentlich wichtig ist und daher auch lebhaft Erörterung erfahren hat.²

Aus dem Orient kam eine andere, verwandte Vorstellung, nämlich die von dem König, der die Feinde niederschlagen, der Not ein Ende machen, Frieden und Segen herbeiführen wird;³ wir sind ihr schon oben (S. 105) in ägyptischen Prophezeiungen begegnet. Am eindringlichsten ist die Verkündigung der großen jüdischen Propheten vom Messias, der den gefallen Thron Davids wieder errichten, die Feinde des Volkes zermalmen und das Reich des Friedens, des Segens und der Gerechtigkeit errichten wird; die Vorstellung ist hier zugleich national und ethisch. Die Septuaginta übersetzt die aus dem Stamm שׁ abgeleiteten Substantiva mit σωτήρ. Aus Persien kam eine zweite Vorstellung, diejenige von dem Saoshyant, der nach den Kämpfen der letzten Weltperiode die Welterlösung vollziehen soll, worauf die Toten auferstehen und gerichtet werden und Feuer, in dem das Böse vergeht, über die Welt geworfen werden soll. Ein Widerhall dieser Vorstellungen erreichte auch Italien in der schrecklichen Zeit der Bürgerkriege. In seiner rätselhaften und viel besprochenen Ekloge beruft sich Vergil auf die cumäische Sibylle und verwebt in wundersamer Weise verschiedene Vorstellungen von den Weltzeitaltern.⁴ Im Neuen Testament ist

¹ θεὸν Σεβαστὸν θεοῦ υἱὸν Καίσαρα αὐτοκράτορα γῆς καὶ θαλάσσης τὸν εὐεργέτην καὶ σωτήρα τοῦ συμπαντος κόσμου Μυρέων ὁ δῆμος, E. Petersen und F. von Luschan, Reisen in Lykien usw., 1889, II S. 43.

² Die beste zusammenfassende Darstellung ist auch heute noch der Vortrag von Lietzmann, Der Weltheiland, 1909, mit ausführlichen Noten. Aus der umfänglichen Literatur seien hervorgehoben: Wendland, Σωτήρ, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft V, 1904, S. 335 ff., handelt besonders von dem griechischen Soterbegriff und seinem Verhältnis zum christlichen; Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, S. 390 ff.; über die jüdisch-christlichen Formen W. Staerk, Soter, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Monographien, XXXI, 1933; H. Linssen, Θεὸς σωτήρ, Entwicklung und Verbreitung einer liturgischen Formelgruppe, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft VIII, 1928, S. 1 ff., handelt über den Gebrauch des Wortes in den christlichen Liturgien, Kap. III S. 59 ff., das die Kultformeln der hellenistischen Umwelt erörtert, zeigt eine allzu große Neigung, σωτήρ als Kultbezeichnung anzusprechen. Dornseiff in PW. s. v. Σωτήρ meint, daß der Heilbringer, der die neue Weltzeit heraufbringt, von außen

komme; E. Lohmeyer, Christuskult und Kaiserkult, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus der Theologie und Religionsgeschichte, 90, 1919, übertreibt die Vergleiche etwas. Für die äußerst wichtige und lebhaft erörterte Frage müssen hier diese Andeutungen genügen.

³ Die babylonisch-assyrischen Parallelen, die z. B. von Lietzmann a. a. O. S. 19 ff. angeführt werden, sind nicht gleichwertig; sie schildern den vom regierenden König gebrachten Segen nicht viel anders als Homer, τ 111 ff., oder die späteren Lobpreisungen des Kaisers.

⁴ Vergil, Ecl. IV, v. 4 f., *ultima Cumaei venit iam carminis actus, magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*; dies ist die stoisch-astrologische Wiederkehr der Weltperioden; siehe weiter PW. I A, S. 1708 f. Die Literatur zur IV. Ekloge ist sehr umfangreich, siehe Schanz-Hosius, Geschichte der römischen Literatur⁴, II, S. 42 ff.; vor allem E. Norden, Die Geburt des Kindes, 1924. Ergänzende Bibliographie bei A. Fridrichsen, Vergilius' fjærde eklog, Religion og Bibel, Nathan Söderblomssällskapets årsbok III, 1944, S. 37 f., der den mythischen Deutungen kritisch gegenübersteht. H. Jeanmaire, La Sibylle et le retour de l'âge de l'or, Diss. Paris 1939, sucht in der IV. Ekloge einen

die politische Seite der Messiasvorstellung geschwunden, die ethische hervor gehoben und sozial gewandelt; die Mächtigen werden erniedrigt und die Niedrigen erhöht werden. Es ist die große und geniale Tat des Paulus, daß er, alle anderen Beziehungen abstreifend, die Erlösung in die Welt der Religion erhoben hat; sie ist die Erlösung „von der unerbittlich den Tod wirkenden Macht der Sünde in ihrem eigenen Fleisch“.¹ Paulus gebraucht aber das Wort σωτήρ nur an einer chiliastisch gefärbten Stelle, Phil. 3, 20. Der Chiliasmus ist die Grundlage der Religion des Paulus und war in der ersten Zeit des Christentums eine mächtige Triebkraft. Da dieses den jüdischen Boden verlassen hatte und die meisten Anhänger unter den Heiden fand, trat eine Verschiebung vom nationalen auf das soziale Gebiet ein; die Unterdrücker waren nicht mehr fremde Völker und Herrscher, sondern die Mächtigen und Reichen, unter deren Druck die Armen seufzten. Wir kommen darauf bei Behandlung der jüngeren Sibyllinen zurück (unten S. 462 f.). Diese Vorstellungen brachen mächtig hervor in der chiliastischen Bewegung, die zurückzudrängen der Kirche große Mühe kostete. So begegneten sich orientalische und griechische Vorstellungen von dem Heiland; denn die antiken Völker kannten schon einen Weltheiland.

Mit der Vorstellung vom Soter ist im weiteren Sinne diejenige verwandt, die mit dem Wort Parusie bezeichnet werden kann, eine persönliche Epiphanie,² die Ankunft eines Gottes, Königs oder Heilbringers. Zu vergleichen ist das als εἰσπήρεια gefeierte Fest der Installierung eines Götterbildes.³ Diese Vorstellung ist auf griechischem Boden gewachsen. Aristophanes entwirft in den „Vögeln“, v. 1706 ff., ein farbenreiches Bild vom Einzug des neuen Götterkönigs. Von ähnlicher Art ist in hellenistischer Zeit die Verehrung des Demetrios Καταβάντης in Athen und der Königin Apollonis Apobateria in Teos, um von dem feierlichen Empfang eines Königs zu schweigen.⁴ In der Kaiserzeit wurde eine derartige Feier oft auf den Regierungsantritt verlegt. Im Anschluß an diese wohlbekannten Feierlichkeiten hat das Christentum die Vorstellung von der Parusie des Herrn ausgebildet. Παρουσία ist ein geläufiges Wort der Prosa, das vom Eintreffen des Staatsoberhauptes, der Beamten und Truppen an einem Ort gebraucht wird.⁵ Die Christen haben dies Wort aufgegriffen und gehoben, indem sie es mit einem mächtigen neuen, aus orientalischen, jüdischen und iranischen Ideen geschöpften Vorstellungsinhalt erfüllten, der Parusie des Herrn zum Jüngsten Gericht.

Mit der Generation, die die Schrecken der Bürgerkriege erlebt hatte oder noch im Gedächtnis bewahrte, schwand das echte Gefühl für den Kaiser als Weltheiland, nicht aber die Sehnsucht nach dem Weltheiland, die sich neue Bahnen suchte; die alten Worte wurden freilich noch oft als Schmeichelei und

Niederschlag der gnostischen Vorstellung von der der Isis angelegenen Äonin Sophia und von sibyllinischen Prophezeiungen, die um das J. 40 v. Chr. aus Alexandrien propagiert wurden; geistvoll, aber fraglich.

¹ Lietzmann a. a. O. S. 32.

² Vgl. Alföldi, Röm. Mitt. XLIX, 1934, S. 88 ff.

³ Z. B. in Magnesia a. M. oben S. 83.

⁴ Siehe oben S. 143 bzw. 163 und 61 f.

⁵ U. Wilcken, Griechische Ostraka I, 1899, S. 274 f.; A. Deißmann, Licht von Osten⁴, 1923, S. 314 ff. Selten von der Epiphanie eines Gottes gebraucht, begegnet es nur in einem Heilungsbericht aus Epidauros an einer eigenartigen Stelle, SIG.³ 1169, Z. 34 f.

leere Phrase wiederholt,¹ der Kaiser auch *κοσμοκράτωρ* genannt.² Als nach dem Ableben des Augustus und Tiberius einige Kaiser zeigten, wie weit die Ansprüche auf Göttlichkeit gesteigert werden konnten, blieb die Kritik nicht aus, die selbstverständlich eine heikle Sache war und nicht gegen den regierenden Kaiser gerichtet werden durfte, weil sie als *crimen laesae majestatis* angesprochen werden konnte, so daß man sich an Beispiele aus der griechischen Tyrannengeschichte und an Kaiser, die der *damnatio memoriae* anheimgefallen waren, halten mußte. Was gebildete Männer dachten, geht zur Genüge aus der allgemeinen Tendenz ihrer Äußerungen hervor. Als repräsentative Zeugen können Plutarch und Dio Cassius angerufen werden. Aus Plutarch³ seien ein paar bezeichnende Stellen angeführt. Nachdem er von Dionysios, Phalaris, Antonius, Ptolemaios Epiphanes und Nero gesprochen hat, fragt er, ob nicht Herrscher der größten Schande verfallen, die sich freuen, Apollon genannt zu werden, wenn sie singen, Dionysos, wenn sie sich berauschen, Herakles, wenn sie ringen.⁴ Dies zielt auf die übliche Identifikation der Kaiser mit gewissen Göttern. Noch deutlicher spricht er sich in der langen Erörterung aus, die er an die Erzählung knüpft, daß Julius Proculus eidlich versicherte, dem vergöttlichten Romulus begegnet zu sein;⁵ die Spitze ist unverkennbar, wenn man sich erinnert, daß ähnlich, wie es von Proculus und Romulus erzählt wurde, der gewesene Prätor Numerius Atticus schwor, er habe Augustus in den Himmel aufsteigen sehen.⁶ Plutarch beginnt mit den Erzählungen von Aristeeas und Kleomedes von Astypalaia, die er als mythologisch bezeichnet, und zieht aus diesen den Schluß, daß man gegen alle Wahrscheinlichkeit das Sterbliche der Natur vergöttere; es sei unförmig und unedel, der Tugend die Göttlichkeit abzu-erkennen, töricht aber, Erde und Himmel zu vermischen. Darauf folgt eine philosophische Darlegung des Verhältnisses der Seele zum Körper, die darin ausmündet, daß man nicht gegen die Natur die Körper der Guten in den Himmel hinaufschicken solle, sondern glauben, daß tugendhafte Seelen von Menschen zu den Heroen, von diesen zu den Daimones, von diesen schließlich, dem Sterblichen entfliehend und von Leidenschaften befreit, zu den Göttern emporgehoben werden, nicht nach dem Gesetze der Stadt, sondern nach der Wahrscheinlichkeit. Die Worte *οὐ νόμῳ τῆς πόλεως* beziehen sich unmißverständlich auf die Deifikation von Staats wegen. Deutlicher konnte man kaum reden, obgleich Plutarch seine Meinung durch die Beziehung auf

¹ SIG.³ 797, Assos *Caligula*; IG. XII:2, 541, Eresos Claudius; IG. II², 3273; ebd. 3293 Hadrian, der öfters *σωτήρ τοῦ κόσμου* genannt wird, was der Dankbarkeit der Griechen für seinen Philhellenismus verdankt wird. In Griechenland führte man sogar eine neue *Ära* ein, die mit seinem Besuch dort anfangt.

² Z. B. SBÄU. 4275, Caracalla im J. 216 n. Chr.

³ K. Scott, Plutarch and the Ruler-Cult, Transactions of the American Philological Society LX, 1929, S. 117 ff.; vgl. dens., Humor at the expense of the Ruler-Cult, Class. Phil. XXVII, 1932, S. 317 ff.

Siehe auch die Polemik gegen den Euhemerismus, die mit ein paar geschichtlichen Anekdoten schließt, Plut., de Is. p. 360 A ff. Über Lukian Tondriaux, L'avis de Lucien sur la divinisation des humains, Mus. Helv. V, 1948, S. 124 ff. D. M. Phippiti, Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinos, Stud. e mat., XXI, 1947–48, S. 32 ff.; will zeigen, daß Lukian unter dem Deckmantel des Peregrinos die Kaiser-apotheose verspottet.

⁴ Plut., quomodo adulator p. 56 E f.

⁵ Plut., Rom. 28.

⁶ Dio Cass. LVI, 46; vgl. Suet., Oct. 100.

die Seelenwanderung etwas verschleiert, die er mit der damals gangbaren Lehre von der Hierarchie der Götterwesen verquickt.

Die Worte des Dio Cassius fallen um so mehr ins Gewicht, als er einer vornehmen Familie in der bithynischen Stadt Nikaia entstammte, es bis zu den höchsten Posten in der Beamtenlaufbahn brachte und ein loyaler Anhänger der herrschenden Staatsform war.¹ Der Herrscher bleibt Mensch, sagt er, und darf sich nicht dem Wahn hingeben, Gott zu sein. Einfluß der Philosophie zeigen seine an Plutarch erinnernden Worte, daß die Unsterblichkeit zwar den Menschen versagt sei, jedoch in gewisser Weise durch treffliches Leben und Sterben erreicht werden könne. In der großen Rede des Maecenas im 52. Buch läßt er diesen den Augustus davor warnen, goldene und silberne Standbilder aufstellen oder gar Tempel errichten zu lassen, weil das ein vergeblicher Aufwand sei; gottgleich macht nämlich viele die Tugend, durch Menschenhand ist aber noch nie ein Gott geschaffen worden. Den Kult der Divi bezeichnet er (LI 20) bescheidener als *ισόθεοι τιμαί* und ihre Tempel als *ἡρώα*. Damit stimmen seine Urteile über die einzelnen Kaiser überein; so schildert er z. B. eingehend das maßvolle Verhalten des Tiberius und brandmarkt den Wahn des Caligula.

Die Vorstellung, die gleich mit der Zersetzung der alten griechischen Religion aufzukommen begann und in dem kraftsprühenden Anfang der hellenistischen Zeit zu voller Entfaltung gelangte, daß ein Mensch durch eigene Kraft, eigene Taten unter die Götter aufsteigen könne, war im Schwinden, weil eine Wandlung im Gottesbegriff eingetreten war; der Anthropomorphismus wich dem Kraftbegriff, der Vorstellung von der *δύναμις*, die philosophisch in die Seelen- und Dämonenlehre eingekleidet wurde, beim Volk aber entschieden magischer Art war. Das Volk von Lystra erkannte noch in Barnabas und Paulus Zeus und Hermes und brachte ihnen Verehrung entgegen; von Apollonios von Tyana dagegen wird Ähnliches nicht erzählt. Es gab viele göttliche Männer, sie waren aber Gefäße göttlicher Kraft; man erkannte die Göttlichkeit nicht mehr im machtvollen Handeln in der menschlichen und geschichtlichen Sphäre, sondern im Wirken von Wundern. Der göttlichen Verehrung des lebenden Menschen war die Grundlage entzogen, um von den allen in die Augen springenden Beweisen ihrer Ungereimtheit zu schweigen, welche untaugliche und verrückte Kaiser gaben. Der Anspruch des Kaisers auf Göttlichkeit schwand aber nicht, sondern wurde auf eine neue, dem Orient entstammende Grundlage gestellt und zeigt sich in der Erhebung des Herrschers über die Untertanen, der Ausbildung eines umständlichen Hofzeremoniells, der Annahme eines Prachtgewandes und anderer Auszeichnungen.² Der Kaiser wird zum Sonnenkaiser und seine Herrschaft „als Grundtatsache des Weltgeschehens in den Rahmen kosmischer Mächte eingestellt“.³

Der Kaiserkult bestand als staatliche Einrichtung durch seine Organisation. An diese haben die letzten Vorkämpfer des Heidentums auf dem

¹ F. Taeger, Zum Kampf gegen den antiken Herrscherkult, AfRw. XXXII, 1935, S. 282 ff.

² A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen

Kaiserhof, Röm. Mitt. XLIX, 1934, S. 1 ff.

³ H. P. L'Orange und A. von Gerkan, Der spätantike Bilderschmuck des Konstantinsbogens, 1939, S. 175 ff.

Kaiserthron ihre Bestrebungen angeknüpft, eine heidnische Kirche aufzubauen, die den Kampf mit der christlichen aufnehmen konnte. Maximinus setzte an jedem Ort und in jeder Stadt Priester der heidnischen Götter ein und in jeder Eparchie Erzpriester, die er aus denjenigen, die sich besonders durch ihre Leistungen (λειτουργίας) hervorgetan hatten, nahm.¹ Von Julian sind noch zwei Briefe erhalten, die er an seine Erzpriester geschrieben hat.² In dem merkwürdigen Schreiben an den Archiereus von Galatien, Arsakios,³ mahnt er diesen und alle Priester der Provinz, sich um die Religion ernstlich zu bemühen; wenn sie sich nicht mit ihrer Familie und ihren Dienern an die Götter wenden, sollen sie abgesetzt werden; sie dürfen weder das Theater besuchen, noch in einer Schenke trinken, noch einen unehrlichen Beruf ausüben. Die Gehorsamen sollen geehrt, die Ungehorsamen entfernt werden. An Theodoros, Archiereus von Asia, schreibt der Kaiser, er solle die Priester der Heiligtümer der Provinz in jeder Stadt überwachen und ihnen, was sie verdienen, zuleiten, besonders wendet er sich gegen Üppigkeit und Geringschätzung der Götter. Den Sophisten Chrysanthios und seine Frau ernannte er zu Erzpriestern der Provinz Lydien und überließ ihnen die Wahl der untergeordneten Priester.⁴

Der Versuch war vergeblich. Der Kaiserkult war aber so fest mit der Monarchie verbunden, daß nicht einmal die christlichen Kaiser ihn aufheben konnten. Den Weg wies Konstantin, der ihn seines religiösen Gehaltes entkleidete, als er den Kult der gens Flavia organisierte;⁵ die Priester waren nur noch Spielgeber. Davon verlautet aber nichts im Osten.

III

DER GLAUBE

1. Die Philosophie

a) Die alten Schulen.⁶ In der älteren Kaiserzeit zehrte die Philosophie von dem alten Erbe. Das ist nicht so zu verstehen, daß keine neuen Ideen sich anbahnten, sie zeigten sich vielmehr in der immer stärkeren Hervorhebung der moralischen und religiösen Seite, in einer Hinkehr zum menschlichen

¹ Euseb., hist. eccl. VIII 14, 9.

² Julian, epist. 49 und 63 Hertlein = 84a und 89a Bidez et Cumont.

³ Es ist derselbe Brief, in dem er die oft zitierten Worte schreibt, daß die Fürsorge für die Fremden, für die Gräber und die vorgebliche Erhabenheit des Lebens die Erfolge des Christentums bewirkt hätten, und befiehlt, von gewissen Einkünften aus der Provinz und freiwilligen Gaben die Armen zu unterstützen mit der Begründung, daß es schmähhch sei, wenn die Galiläer neben ihren eigenen auch unsre Armen ernährten.

⁴ Eunap., vit. sophist. p. 57 und 111 Boissonnade.

⁵ Kornemann in Klio I, 1901, S. 136 ff.; Herzog-Hauser in PW. Suppl. IV, S. 850 ff. Das Hauptdokument ist die Inschrift aus Hispellum in Umbrien, CIL. XI 5265 = ILS. 705. Siehe A. Alföldi, The Conversion of Constantine and Pagan Rome, 1948, S. 105 f.

⁶ Geffcken, Ausgang, Kap. II 2 und III 3, behandelt die Philosophie vom religiösen Standpunkt recht ausführlich; eine kurze Darstellung der Philosophie oder richtiger der bedeutenden philosophischen

Gefühl und Sehnen. Der Forschungstrieb war erloschen, die Systeme fertig, wenn sie auch den neuen Trieben nachgaben, sich untereinander stritten und eklektisch vermischten. Als Marcus Aurelius Lehrstühle für die vier Schulen in Athen errichtete, mußten die Inhaber sich jeder auf seine Schule eidlich verpflichten. Der Epikureismus bedeutete fast nichts mehr, es sei denn als Prügelknabe,¹ die Peripatetiker beschäftigten sich vorwiegend mit dem Kommentieren der Schriften des Meisters, die Akademiker nahmen eklektisch stoische und peripatetische Elemente auf.² Größere Bedeutung hatte allein die Stoa.

In der älteren Kaiserzeit gab es hochberühmte stoische Philosophen, Lehrer und Schriftsteller: Seneca, der Erzieher und Minister Neros, der die stoischen Grundsätze in prickelnden Sentenzen ausmünzte und Widersprüche ruhig hinnahm, wenn es nur seiner packenden Rhetorik dienlich war; der strenge, stark zum Kynismus neigende Musonius Rufus, der nichts Schriftliches hinterlassen hat; der phrygische Sklave Epiktet, um dessen Katheder in Nikopolis sich Jünglinge aus der guten Gesellschaft scharten, und schließlich Kaiser Marcus Aurelius, der in der Philosophie Trost fand gegenüber den Unbilden der Zeit und der Schwere seiner Last an Pflichten und Sorgen. Vieles ist ihnen allen gemeinsam, sie schätzen die Gelehrsamkeit und theoretische Forschung gering, sie stellen den Körper als etwas Wertloses, als ein Hemmnis hin, der eine Behausung der Seele nur für kurze Zeit ist, sie betrachten die Schwächen und Gebrechen der Menschen mit wohlwollendem Mitleid und verzeihender Sanftmut, und schließlich gipfeln ihre Gedanken in der Hingegebenheit an die Gottheit, in der Unterordnung unter den Willen Gottes. Damit sind wir an die entscheidende Frage gelangt: Wie ist ihr Gott beschaffen? Welcher ist er?

Von den erwähnten Stoikern sind drei Römer, nur Epiktet³ kann als Grieche gelten. Er war zugleich der einflußreichste und ein lauterer Charakter. Eine Auswahl aus seinen Aussprüchen kann dazu dienen, nicht nur seine Lehre, sondern auch die Richtlinien und Tendenzen des kaiserzeitlichen Stoizismus zu beleuchten. Alle Menschen sind Brüder, denn sie stammen von Gott her: ein Sklave ist dein Bruder, denn er stammt von Zeus ab. Du befiehlst über Verwandte, Brüder, Zeus' Nachkommen (I 13, 3). Darum soll man Nachsicht gegen ihre Schwächen und Gebrechen üben. Denn „wir fehlen fast alle oder wenigstens die meisten“ (I 11, 7). Die Schule des Philosophen ist eine Heilstätte, wohin die Kranken kommen (III 23, 30), der Philosoph ist ein Seelenarzt. „Dies ist der Anfang der Philosophie, einzusehen, wie es sich mit dem eigenen ἡγεμονικόν (dem vernünftigen Teil der Seele) verhält“ (I 26, 15). Der wahre Philosoph muß wissen, daß er von

Lehrer und Schriftsteller verdanken wir Nestle, Griech. Religiosität III S. 123 ff. Außerdem sind die Philosophiegeschichten heranzuziehen, besonders wertvoll die umsichtigen und reichhaltig belegten einschlägigen Abschnitte bei Zeller, Bd. III. Literatur bei Überweg-Prächter, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums¹¹, 1920.

¹ Obgleich die Schule in Athen bestand

(Brief der Kaiserin Plotina, SIG.³ 834) und Diogenes von Oinoanda die bekannte große Inschrift einmeißeln ließ (herausgeg. von I. Williams, 1907, auch Diss. Berlin).

² Ich verweise nur auf die letzte Arbeit R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Transactions of the Cambridge Philological Society VII, 1937.

³ Nestle a. a. O. S. 146 ff.; Wilamowitz, G.d.H. II S. 490 ff.

Gott als Botschafter und Zeuge geschickt ist, um die Menschen über das Gute und das Schlechte zu belehren (III 22, 23). „Wie trittst du jetzt auf? Wie ein von Gott gerufener Zeuge. Gehe und zeuge für mich. Denn du bist würdig, von mir als Zeuge vorgeführt zu werden“ (I 29, 46). „Groß ist der Kampf, göttlich das Werk wegen Königtums, Freiheit, Glücks, Ruhe. Erinnere dich Gottes, rufe ihn als Helfer und Beistand an wie die Seefahrer im Sturm die Dioskuren“ (II 18, 28). Wenn er die Lehren der Philosophie sich richtig angeeignet hat, wird der Mensch sich seiner höheren Natur bewußt, empfindet sich als einen Ausfluß der Gottheit und sieht seine sittlichen Verpflichtungen ein, erreicht die Unabhängigkeit von allem Äußerem, die brüderliche Liebe zu den Mitmenschen, das Bewußtsein des Weltbürgertums, die Unterordnung unter den Willen Gottes. „Erhebe den Nacken als einer, der von Sklaverei befreit ist, wage zum Gott heraufzublicken und zu sagen: Gebrauche mich denn, für was du willst, ich füge mich deinem Willen (ὁμολογῶμὲν σοι), ich bin dein, ich lehne nichts von deinen Beschlüssen ab“ (II 16, 41). Das Göttliche ist sein Vorbild. „Wenn ihr die Tür schließt und Dunkel im Zimmer macht, erinnert euch niemals zu sagen, daß ihr allein seid. Ihr seid es nicht, sondern der Gott ist drinnen und euer Daimon ist es“ (I 14, 13). Trotzdem ist der Mensch vom Körperlichen behindert und belastet. „Denn da wir auf der Erde sind und mit einem solchen Körper und einer solchen Gemeinschaft verbunden sind, wie wäre es möglich, daß wir nicht von dem Äußerem behindert wären?“ (I 1, 9); eine Erlösung von diesem Hemmnis ist der Tod, in dem der Mensch zum Gott eingeht, wenn Gott das Zeichen gibt. „Menschen, erwartet den Gott! Wenn er Zeichen gibt und euch von diesem Dienst erlöst, dann werdet ihr zu ihm erlöst“ (I 9, 16). Man soll sterben als einer, dem es geziemt, ein Darlehn zurückzugeben (I 1, 32).

Die Welt ist aufs beste eingerichtet, und zwar von Gott. „Warum ist es so wohl geordnet gleichwie auf Befehl Gottes? Wenn er den Pflanzen zu blühen gebietet, blühen sie; wenn er ihnen zu wachsen gebietet, wachsen sie, und wenn er befiehlt, bringen sie Früchte hervor, reifen, verlieren ihre Blätter und ruhen“ (I 14, 3). Darauf erwähnt Epiktet die Zu- und Abnahme des Mondes und die Bahn der Sonne, freilich um die συμπάθεια τῶν ὅλων aufzuzeigen. Also ist Gott überall anwesend. Er fragt: „Ist Gott nicht imstande, alles zu übersehen und bei allem anwesend zu sein und mit allem Verbindung zu haben?“ (I 14, 9). Es folgt ein Vergleich mit dem Licht der Sonne. Für Gott ist nichts verborgen (I 14, 3; siehe oben) und seine Vorsehung erstreckt sich auf alles (II 14, 11 f.). Das Unvollkommene und Böse wird nicht verkannt; man soll die Dinge nehmen, wie sie sind. „Wir sollen die Dinge gebrauchen, wie sie sind. Wie sind sie denn? Wie Gott will“ (I 1, 17). Gott ist nicht allmächtig, hat uns aber das Mittel gegeben, unseren Weg zu finden: „Wie es sich gebührte, haben uns die Götter das Beste und Vornehmste in unsere Gewalt gegeben, den richtigen Gebrauch unserer Vorstellungen; das andere beruht nicht auf uns. Wohl, weil sie nicht wollten? Ich denke, daß, wenn sie gekonnt hätten, sie uns auch dies überlassen hätten“ (I 1, 7). In der schon angeführten Fortsetzung wird gesagt, daß wir durch das Körperliche behindert seien. Daher sollen die Menschen Gott preisen. „Wenn wir Vernunft haben, sollen wir dann etwas anderes tun als

gemeinsam und jeder für sich das Göttliche besingen und preisen und danken? Sollen wir nicht, wenn wir graben und pflügen und essen, einen Lobgesang auf den Gott anstimmen: Groß ist Gott, der uns die Geräte gab, mit welchen wir die Erde bearbeiten, groß ist Gott, der uns Hände gab, Kehle, Magen, allmähliches Wachsen, Erwachen nach dem Schlaf?“ (I 16, 15). Und Epiktet erhebt sich zu einem ergreifenden Hymnus: „Was anderes kann ich, ein lahmer Greis, als Gott lobsingend? Wenn ich eine Nachtigall wäre, würde ich es wie die Nachtigall machen, wär' ich ein Schwan, wie der Schwan. Jetzt bin ich einer, der spricht: ich soll Gott preisen. Dies ist meine Aufgabe“ (I 16, 20).

Die Übereinstimmung mit christlichen Gedanken ist bei den Stoikern der Kaiserzeit offenbar. Sie bewirkte, daß Seneca und dem Apostel Paulus ein Briefwechsel untergeschoben wurde, den Hieronymus für echt hielt und Augustinus erwähnt.¹ Auch Christen schätzten Epiktet hoch; Origenes sagt: „Den Platon liest nur, wer auf literarische Bildung Anspruch macht, den Epiktet bewundert jeder, den es nach einem Helfer drängt, weil er fühlt, daß seine Schriften ihn besser machen.“² Ins Lateinische übertragen und der christlichen Moral angepaßt wurde das Encheiridion im Mittelalter viel gelesen, in der Neuzeit hat es wieder vielen Trost und Erbauung geschenkt. In der modernen Forschung ist die Ansicht vertreten worden, daß das Neue Testament von stoischen Gedanken beeinflusst sei, was nicht zu leugnen, aber richtig zu verstehen ist (vgl. unten S. 380 f.), und weiter, daß Epiktet das Neue Testament gekannt und daraus geschöpft habe.³ Gewiß gibt es Anklänge, die in den angeführten Zitaten leicht zu finden sind, in der Hingegebenheit an Gott, in der willigen Unterordnung unter seinen Willen, in der Sanftmut und Milde, in dem inbrünstigen Preis Gottes. Es ist aber zu viel, mit Wilamowitz⁴ zu sagen: „Dieses unmittelbare Verhältnis des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer, Gebieter und Leiter, in dem Epiktet selbst steht, erinnert an den echten Jesus der Synoptiker.“ Es scheint nicht einmal sicher, daß seine Behauptung zutrifft, bei Epiktet sei der Gott sehr viel mehr Person geworden als selbst bei Kleanthes, dem das berühmte Wort, ἐκ τοῦ γὰρ γένος ἐσμέν, entstammt. Der Gott Epiktets ist etwas bleich, keine volle Persönlichkeit. Ich fürchte, daß, wenn wir sein ὁ θεός mit „Gott“ übersetzen, was zum Eigennamen geworden ist, wir etwas zu Persönliches hineinbringen; neben ὁ θεός gebraucht Epiktet auch die alten Wendungen οἱ θεοί, τὸ θεῖον. Die packende Schilderung, wie die Hand des Gottes den Naturverlauf regelt (I 14, 1; oben S. 378), gibt sich nur als ein Vergleich: in Wirklichkeit ist sie eine Auslegung der συμπάθεια τῶν ὄλων und endet mit dem gut stoischen Ausspruch, daß unsere Seelen mit dem Gott verbunden sind, weil sie Ausflüsse und Bruchteile von ihm sind, so daß der Gott jede ihrer Bewegungen merkt, weil sie ihm gehören und mit ihm verbunden sind. Daher kann Epiktet seinen Gott den Vater und Helfer der Menschen nen-

¹ Hieronymus, de vir. ill. 12; Augustinus, ep. 153, 14.

² Origenes, c. Celsum VI 2.

³ Der Streit ist ausgetragen zugunsten der Unabhängigkeit des Epiktet beson-

ders durch die erschöpfende Arbeit von A. Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, RGVV. X, 1911.

⁴ Wilamowitz, G. d. H. II S. 492.

nen und ihn auch anrufen und preisen. Der Gott ist ein Vater, dem die Menschen Liebe schulden, der die Welt aufs beste eingerichtet hat, er erweist aber den Menschen keine tätige Liebe. Als Helfer ist er mehr das erhabene Vorbild als einer, der aus Liebe zu den Menschen tätig eingreift. Von einem Gericht, von Belohnung und Strafe spricht Epiktet nicht, im Tod zerfällt der Mensch in seine Bestandteile, die vier Elemente. Eine Unterwelt gibt es nicht, doch ist alles von Göttern und Daimones erfüllt (III 13, 15). Es scheint zweifelhaft, ob Epiktet mit vollem Recht Monotheist genannt werden kann, da er diese aus der älteren Philosophie sattsam bekannte Lehre annimmt und die alten Götter ruhig bestehen läßt; sein Monotheismus beschränkt sich auf den Gott, der eigentlich ein philosophisches Prinzip ist.

Der Unterschied geht noch tiefer. Wilamowitz beschließt seine eben angeführten Worte mit dem Hinweis: „aber der entscheidende Unterschied bleibt: das Ziel des Menschen ist seine Selbstbefreiung, und das Ziel, vor Gott ‚schön‘ zu werden, ist erreichbar.“ Das ist durchaus richtig beobachtet und für die griechische Philosophie bis auf den Neuplatonismus charakteristisch. Sie verspricht, wie Festugière¹ darlegt, dem Menschen Erlösung, aber eine Erlösung, die der Mensch aus eigener Kraft bewirken soll. Noch tiefer hat Nygren den Gegensatz erfaßt in seiner tiefschürfenden Untersuchung über Eros und Agape. Zwar zieht er nicht die Stoa heran, doch trifft, was er von der platonischen Philosophie bemerkt, in dieser Hinsicht auf alle griechische Philosophie zu. „Religion“, sagt er, „ist Gottesgemeinschaft. Diese kann man sich auf zwei Wegen erreichbar vorstellen. Entweder dadurch, daß das Menschliche zum Göttlichen hinaufgesteigert wird: dies ist die Antwort der egozentrischen Religion, die Antwort des Eros. Oder aber dadurch, daß das Göttliche sich im Erbarmen zum Menschen herabsenkt: dies ist die Antwort der theozentrischen Religion, die Antwort der Agape.“² Der Hauptunterschied ist, daß Epiktet wie alle griechischen Philosophen die erlösende Liebe des barmherzigen Gottes nicht kennt. Sein Gott ist von seinem Ursprung her durch ein philosophisches Prinzip beschwert: er ist zu wenig konkret, zu wenig persönlich, um der Mehrzahl der Menschen Trost und Stütze zu schenken. Die Gebildeten freilich, die einen philosophischen Anhalt im Leben suchten und jetzt von intellektualistischen Erörterungen nicht mehr befriedigt wurden, empfanden seine Erhabenheit.

Es ist sehr verständlich, daß bei der Behandlung des Problems von der gegenseitigen Beeinflussung der Stoa und des Christentums die Philosophen dem philosophischen Systembau und die Philologen der literarischen Abhängigkeit ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Dies sind Fragen, die notwendig gelöst werden müssen; sie dürfen aber nicht verschleiern, daß die Grundsätze, welche durch die Wirksamkeit der großen und kleinen Stoiker und Kyniker auch in die breite Masse hinabdrangen, von dieser nicht in ihrem Zusammenhang mit dem philosophischen System erfaßt wurden, sondern daß sie einzelne Sätze aufgriffen, die ihr weit mehr gefühlsmäßig als verstandesmäßig zusagten. So ist das Problem zuletzt auf eine andere Ebene

¹ A. Festugière, *L'idéal rel. grec.*

² A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna* I, 1930, S. 168; deutsche

Übersetzung: Eros und Agape I, Studien des apologetischen Seminars, H. 28, 1930, S. 183.

zu überführen. Auch wenn dieses hier weniger greifbar ist, fehlt es doch nicht ganz an Möglichkeiten, ihm beizukommen.

Die große Ähnlichkeit zwischen dem Stoizismus der Kaiserzeit und dem Christentum liegt nicht so sehr in den Einzelheiten, die immer ins Feld geführt werden, sondern in der Grundstimmung. Der stoische Intellektualismus und Rationalismus wichen dem Gefühl der Gebrechlichkeit des Menschenlebens, der Nachsicht mit den fehlenden Brüdern, dem Sehnen nach einer höheren Leitung und Hilfe, der Empfindung, daß Gott dem Menschen ins Gewissen sieht. Die Stoiker der Kaiserzeit sammelten den Brennstoff, ermangelten aber des zündenden Funkens, den das Christentum durch seinen Glauben an den persönlichen, barmherzigen, seine Liebe zu den Menschen betätigenden Gott brachte und wodurch es die hochauflodernde Flamme des christlichen Glaubens erzeugte.

So hat die Philosophie dem Christentum den Boden bereitet¹ durch ihre Hinwendung zu den Grundsätzen von der Erhabenheit und Allgegenwart Gottes, von Sanftmut, Mitleid, Barmherzigkeit und Bruderliebe. Sie hat es nicht zuletzt dadurch bewirkt, daß sie den Menschen ins Gewissen redete, sie zur Bekehrung mahnte und ihnen das Heil versprach.² Ohne die allgemeine Geltung dieser Sätze aufzuheben, führte das Christentum sie in das praktische Leben ein dadurch, daß sie vorerst auf die Gemeinschaft der Brüder gerichtet wurden.

Die stoischen und die mit diesen oft verbundenen und verschmolzenen kynischen Sätze wurden von großen und kleinen Wanderpredigern unter das Volk hinausgetragen. Der größte unter ihnen sowohl an Adel seines Charakters wie an Redekunst ist Dion von Prusa gewesen,³ Chrysostomos zu benannt. Von Kaiser Domitian aus Rom verwiesen, bekehrte er sich zur Philosophie, die er früher bekämpft hatte, und führte lange ein Wanderleben, das ihn bis zur Nordgrenze des Reichs kommen ließ. Von Trajan wurde er hoch geschätzt, wie er seinerseits in diesem Kaiser seine eigenen Vorstellungen von einem gerechten Regiment verwirklicht sah. Er bekämpft die Unarten und die Sittenlosigkeit der Zeit und will durch seine Rede die Menschen zur Besserung anleiten, er will die Krankheiten der Seele heilen.⁴ Seine Theologie ist stoisch und besonders von Poseidonios abhängig;⁵ er belebt sie aber mit einem warmen religiösen Gefühl, durch welches er sich zur

¹ Wendland, *Hell.-röm. Kultur* S. 95, hebt die Übereinstimmung in Einzelsätzen hervor, obgleich sie aus verschiedenen Prinzipien hergeleitet sind, und schließt: „das Material, das jene im Resultat verfehlten Untersuchungen (welche die Bekanntschaft der Stoiker mit der christlichen Lehre zu erweisen suchen) zusammengebracht haben, ist zum Teil geeignet zu bestätigen, daß die popularphilosophische Propaganda in weiten Kreisen eine geistige Atmosphäre geschaffen hat, die zur Erklärung der raschen Fortschritte des Christentums und seines Verhältnisses zur Philosophie berücksichtigt sein will.“

² Vgl. oben S. 288 und die vorzügliche

Darstellung Nocks, *Conversion* S. 164 ff.

³ H. v. Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, 1898; die *Theologie* S. 476 ff.; Wilamowitz, *G. d. H.* II S. 495 f. (kurz); Nestle a. a. O. S. 136 f.

⁴ Dio XIII 32; XXXII 16; der Vergleich mit dem Arzt breit ausgeführt XX XIII 6 ff.

⁵ H. Binder, *Dio Chrysostomos und Poseidonios*, Diss. Tübingen, 1905. W. Schmid, *Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Arcopagiten in Athen*, *Philol.* XCV, 1942, S. 79 ff., sucht, besonders auf die olympische Rede des Dion gestützt, zu zeigen, wie Paulus sich mit den philosophischen Meinungen einandersetzen mußte.

Erfassung der ewig gültigen Grundlage der Religion erhebt. Er bekämpft heftig den Materialismus, der nichts davon wissen will, daß ein Gott Schöpfer und Erhalter der Welt ist; die Weltregierung Gottes stellt er als Vorbild für die Regierung des Weltreichs hin¹ und den Kosmos vergleicht er mit der menschlichen Gesellschaft.² Besonders merkwürdig ist seine olympische Rede (XII), in der er Zeus als Weltschöpfer feiert, und zu den drei Quellen, denen die Gottesvorstellung entspringt (oben S. 180), als vierte die bildende Kunst hinzufügt. Die Bilderverehrung war ein Problem geworden. Man beruhigte sich nicht mehr bei der alten Naivität, die ohne zu reflektieren den Gott in seinem Bilde verehrte, man war dem Einwand begegnet, daß das Bild nur tote Materie, Holz oder Stein sei. Man empfand das Bedürfnis, sich über die Bilderverehrung Rechenschaft abzulegen, nötigenfalls sie zu verteidigen. Dion ist von lebendigem Gefühl für die Macht der Kunst erfüllt; berühmt ist sein Wort, daß, wer vor das milde Antlitz des Zeus des Phidias trete, das Unglück und die Schrecken des Menschenlebens vergesse. Er greift aber noch tiefer in die menschliche Seele hinein. „Wegen des Sehns nach dem Göttlichen haben alle Menschen einen starken Drang, das Göttliche aus der Nähe zu verehren und ihm zu huldigen, im Glauben sich ihm zu nähern und es zu berühren, Opfer und Kränze darzubringen. Wie kleine Kinder, die von Vater oder Mutter getrennt sind, in heftigem Sehnen oft im Traum ihre Hände nach den Abwesenden ausstrecken, so wünschen auch die Menschen, die mit Recht die Götter wegen ihrer Wohltaten und der Verwandtschaft mit ihnen lieben, auf jede Weise mit ihnen zu verkehren und zu sprechen“ (XII 60 f.). Das ist tief gedacht und schön gesagt, es trifft die Wurzel der Bilderverehrung, das Bedürfnis der Menschen nach Anschaulichem.

Wie die Stoiker überhaupt wollte Dion die alte Religion keineswegs wegräumen. Er ging den delphischen Apollon wegen seiner Landesflucht um Rat an und erhielt eine rätselhafte Antwort (XIII 9), er erwähnt die Sibyllen und Bakis als Autoritäten (XIII 36), drückt aber auch die Meinung aus, daß der Vernünftige keine Orakel brauche (X 28). Er huldigt der neuen Frömmigkeit: „Je frömmere und heiliger ihr werdet, desto weniger Weihrauch und Räucherwerk und Kränze wird es bei euch geben, und ihr sollt weniger und weniger kostspielige Opfer bringen“ (XIII 35). Freilich beschließt dieser Ausspruch eine Mahnung zu bedürfnislosem Leben, wird mit τὸ δὲ πάντων παραδοξότατον eingeleitet und endet damit, daß seine Befolgung die finanziellen Schwierigkeiten der Stadt Athen erleichtern würde. Daß Dion in der dritten Königsrede (III 54) sagt, der Herrscher solle nicht nur an die Götter, sondern auch an Daimones und gute Heroen und die Seelen guter Männer, die aus der sterblichen Natur umgewandelt worden seien, glauben, ist ein Zugeständnis an den Kaiserkult. Sonst kommt der Daimon bei ihm fast dem Charakter, der Fähigkeit gleich (III 5 f.). Die guten und schlechten Daimones sind nicht außerhalb des Menschen, ihm Glück oder Unglück bringend, sondern der Sinn (νοῦς) eines jeden ist sein Daimon (IV 79); daher werden die Daimones zu Lebenstypen (III 83 ff.). Der Begriff ist weit mehr

¹ Besonders in der ersten Königsrede I 37 ff.

² In der borysthenitischen Rede XXXVI. Vgl. v. Arnim a. a. O. S. 482 ff.

vergeistigt als bei Epiktet, der den Daimon als den Schutzengel des Menschen kennt.¹

Dions Bedeutung liegt nicht in seinen philosophischen Gedanken, sondern in der Beschwingtheit, mit der er seine Sätze vorträgt und seinen Zuhörern ins Gemüt redet, sowie in der warmen Überzeugung vom Wert der Religion, die hinter seinen Worten steht. Seine Reden sind keine heidnischen Predigten, einige aber stellen eine Vorstufe dazu dar.²

Die reichhaltigsten Nachrichten über den Zustand der griechischen Religion in den gebildeten Kreisen der älteren Kaiserzeit verdanken wir dem Plutarch,³ der, unter Claudius geboren, noch den Regierungsantritt des Hadrian erlebte. Um ihn recht zu verstehen und zu schätzen, soll man sich daran erinnern, daß er einer wohlhabenden Familie einer griechischen Kleinstadt entstammte. Sicher hätte er im Dienst des Staats emporkommen können, wenn er gewollt hätte, er wollte es aber nicht, aus Anhänglichkeit an seine Heimat, die ihn sein Leben in Chaironeia verbringen ließ in trauter Gemeinschaft mit Familie und Freunden: die Philanthropie ist seine Lieblingstugend. Dieselbe Anhänglichkeit zeigte er der heimatlichen, von den Vätern ererbten Religion. Er will die Widersprüche lösen, um den frommen väterlichen Glauben nicht preiszugeben;⁴ die Religion ist der feste Grund und das zusammenhaltende Band jeder Gemeinschaft und Gesetzgebung; eine Stadt ohne Heiligtümer, Götter, Gebete, Orakel und Opfer gibt es nicht.⁵ Daher ist Plutarch auch Priester im nahegelegenen delphischen Heiligtum geworden. Er nahm aber nicht wie viele die väterliche Religion einfach hin, sich mit der Routine begnügend, sondern seine philosophischen Neigungen und die philosophische Bildung, die er durch Studien in Athen er-

¹ Epikt., Diss. I 14, 12; dagegen streitet nicht der Ausdruck bei Dion IV 75. *ἀάσκειν τὸν αὐτοῦ δαίμονα*; er bedeutet hier „sich verbessern“.

² Von dem Dionischen Gedankenkreis sticht die XXX. Rede, Charidemos, so grell ab, daß v. Arnim a. a. O. S. 283 unbedingt damit recht hat, sie für ein fremdes Stück zu erklären, das Dion mit einem Rahmengespräch versehen herausgegeben hat. Am merkwürdigsten ist der erste, orphische Teil, weniger bemerkenswert der zweite Teil, ein breit ausgeführter Vergleich mit einem Palast und einem Gastmahl, der z. T. dem Stoizismus entlehnt ist.

³ P. Geigenmüller, Plutarchs Stellung zur Religion u. Philos. seiner Zeit, N. Jahrb. f. klass. Alt. XLVII, 1921, S. 251 ff., mit reichhaltigen Nachweisen der Belegstellen, die jedoch der Sichtung bedürfen; J. Oakesmith, The Religion of Plutarch, 1902; P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs, 1904, S. 413 ff.; B. Latzarus, Les idées religieuses de Plutarque, Thèse, Paris 1920, resümiert von E. Seillière, La religion de Plutarque, Séances et travaux de l'acad. des sciences morales et politiques, 1921, II S. 422 ff.;

L. Valentin, L'idée du Dieu dans Plutarque, Revue thomiste, 1914, S. 313 ff., 567 ff., habe ich nicht erlangen können; R. Hirzel, Plutarch, Das Erbe der Alten IV, 1912, S. 9 ff. kurze Skizze; Nestle, Griech. Religiosität III S. 139 ff.; Wilamowitz, G.d.H.S. 497 ff., bietet mehr eine Charakterzeichnung; H. J. Rose, The Roman Questions of Plutarch, 1924, Kap. III, Plutarch's Attitude towards Religion S. 52 ff. Die deutsche Forschungist mit Vorliebe der Quellenfrage nachgegangen: R. Schmertusch, De Plutarchi sententiarum, quae ad divinationem spectant, origine, Diss. Leipzig 1889; R. Heinze, Xenokrates, 1892, S. 78 ff.; gegen ihn Th. Eisele, Zur Dämonologie Plutarchs von Chäronea, Archiv f. Gesch. d. Philosophie XVII, 1904, S. 29 ff.; H. v. Arnim, Plutarch über Dämonen und Mantik, Verhandlungen Akad. Amsterdam, 1921:2; Reinhardt s. o. S. 252 A. 1; R. Hirzel, Der Dialog, 1895, II S. 124 ff., analysiert die Gespräche. P. D. Bassi, Il pensiero morale, pedagogico, religioso di Plutarco, 1927, Auszüge in Übersetzungen, ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

⁴ de Pyth. or. p. 402 E; vgl. amat. p. 756 A f.

⁵ adv. Col. p. 1125 E.

worben hatte, führten ihn dazu, über die Religion und ihre Probleme sich Rechenschaft zu geben.¹ Seine Haltung ist treffend als ‚reverent rationalism‘ bezeichnet worden und mit seiner Liebe zu den Mitmenschen verwandt. Er sucht durchaus einen mittleren Weg zwischen Atheismus und Aberglauben zu finden, auch zwischen den widerstreitenden Mythendeutungen, was ihm nicht ohne Entgleisungen gelungen ist. Sein offener Sinn zeigt sich auch in einem ziemlich weitgehenden Eklektizismus, der der damaligen Akademie nicht fremd war. Selbstverständlich bekämpft er den Epikur, findet aber auch bei ihm etwas Gutes, er bekämpft die Stoiker, hauptsächlich die ältere rigorose Stoa, hat aber nicht wenig von ihnen aufgenommen. Sein Meister ist Platon, daneben neigt er wie dieser in seinen alten Tagen stark zum Pythagoreismus, d. h. in seiner Zeit zum Neupythagoreismus.

Die Frage, aus welchen Quellen die Schriften Plutarchs gespeist worden sind, ist für uns weniger von Belang, da wir Plutarch als einen Exponenten der Religiosität seiner Zeit zu nehmen haben, der eben das damals in gebildeten Kreisen Aktuelle aufnahm, woher es auch stammte. Daher ist auch die Frage, so interessant sie an sich sein mag, welcher von den erörterten Meinungen Plutarch sich anschließt, nicht von entscheidender Wichtigkeit; sie ist wichtiger für die Charakteristik des Plutarch als für die seiner Zeit.

Da Plutarch seine beiden Grundvoraussetzungen, seine philosophische Überzeugung einerseits und andererseits seine Anhänglichkeit an die väterliche Religion, in Einklang zu bringen strebt, sucht er immer den mittleren Weg zu finden, von seinem offenen Verständnis für die mannigfaltigen Verschiedenheiten der Völker, der Menschen und ihrer Meinungen geleitet. Nur gegen Erklärungen, welche die Götter ausschalten, ist er unversöhnlich. Obgleich er die Äußerung, daß die Theologie die Krönung der Philosophie sei, in den Mund eines anderen legt,² ist dies entschieden auch seine eigene Meinung. Bei Erörterungen über das Problem der Religion ist die εὐλάβεια³ der Akademiker vonnöten; er entschuldigt sich, daß er darüber rede, als ob er davon etwas wüßte, denn von göttlichen und dämonischen Dingen zu reden sei mehr, als wenn ein Unmusikalischer von Musik oder ein nicht Wehrhafter von der Kriegskunst spräche.⁴ Gewissermaßen als eine Vorfrage zu bezeichnen ist die der Verschiedenheit und des bunten Wechsels der Götter bei den einzelnen Völkern. Plutarch löst sie so, daß die alte naive Vorstellung, die Götter seien identisch und ihre Namen könnten ins Griechische übertragen werden, philosophisch begründet wird. „Wir nehmen nicht bei den einen diese, bei den anderen jene Götter an, barbarische und hellenische, südliche und nördliche, sondern wie Sonne und Mond, Himmel und Erde und Meer allen gemeinsam sind, mögen sie auch von jedem wieder anders benannt werden, so gibt es nur eine Vernunft, die dies ordnet, nur eine

¹ de Is. p. 378 A f., δεῖ μάλιστα πρὸς ταῦτα λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν ἀναλαμβάνοντας ὁσίως διανοεῖσθαι τῶν λεγομένων καὶ δρωμένων ἕκαστον, ἵνα μὴ . . . ἃ καλῶς οἱ νόμοι περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἐορτὰς ἐτάξαν ἐτέρως ὑπολαμβάνοντες ἐξαμάρτωμεν. ὅτι γὰρ ἐπὶ τὸν λόγον ἀνοιστέον ἅπαντα καὶ περ’ αὐτῶν ἕκαστων ἔστι λαβεῖν. C f. οὐδὲν γὰρ ὡν ἄνθρωπος

ἔχειν πέφυκε θεϊότερον λόγου καὶ μάλιστα τοῦ περὶ θεῶν οὐδὲ μείζονα ῥοπήν ἔχει πρὸς εὐδαιμονίαν.

² de def. orac. p. 410 B.

³ J. van Herten, Ὁρησικεῖα, εὐλάβεια, ἰκέτης, Diss. Utrecht 1934, S. 41 ff.

⁴ de sera num. vind. p. 549 F.

Vorsehung, die darüber waltet, und dieselben dienenden Kräfte sind über alles gesetzt: nur haben sie bei jedem Volk, je nach dessen Sitten, verschiedene Ehren und Namen, und von den Symbolen, welche sie gebrauchen, sind einige dunkel, andere durchsichtiger.¹ Er führt diese Meinung weitläufig aus in betreff der ägyptischen Götter, die längst in Griechenland und auch in Delphi heimisch geworden waren; für andere fremde Religionen interessiert er sich viel weniger, verwendet aber dasselbe Prinzip in betreff des Judengottes, den er mit Bakchos identifiziert.² Praktisch wurde dies zu einem Synkretismus, der von den Wesensverschiedenheiten der griechischen und der fremden Religionen absah, was sich schwer rächte.

Das eben angeführte Zitat führt direkt in die Theologie des Plutarch hinein. Gott ist nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit, nichts besteht weder vor noch nach ihm; er ist einer und füllt mit einem, dem Jetzt, das Immer; er allein ist das wirklich Seiende, weder geboren noch künftig (ἐσόμενον), vielmehr ohne Anfang und Ende;³ er ist nicht vielfältig, sondern das Eine. Er ist die Vernunft, die alles ordnet und darüber waltet.⁴ Das Göttliche ist nicht reich durch Silber oder Gold, noch mächtig durch Donner und Blitz, sondern durch Wissen und Vernunft.⁵ Gott sieht alles ringsum, was zu Lande und auf dem Meere geschieht;⁶ er kennt eines jeden Gesinnung und Art.⁷ Er ist Leiter alles Guten, der Vater alles Schönen, er kann etwas Schlechtes weder machen noch leiden.⁸ Der Gott freut sich über diejenigen, die seiner Tugend nacheifern und ihm in Güte und Menschenliebe ähnlich sind, und teilt ihnen aus seiner Gesetzlichkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit und Milde mit.⁹ Dieser Gott ist dem stoischen zum Verwechseln ähnlich; der Unterschied, ob er transzendent oder immanent sei, ist verwischt, er hat eine leise persönliche Abtönung wie bei Epiktet.

Dieser Gott hat die Welt geschaffen oder richtiger, da er sie nicht aus Nichts geschaffen hat, geordnet:¹⁰ als solcher ist er die Vernunft (λόγος), die das All aus unstimmligen Teilen harmonisch machte und zusammenfügte:¹¹ ἀρχὴ ὁ θεός, ἡ τὰ ὅλα διακοσμοῦσα ἀρχή.¹² Bei seinem menschenfreundlichen Optimismus ist Plutarch zwar überzeugt, daß die Welt aufs beste eingerichtet und daß das Gute auch das Stärkere ist,¹³ um so mehr jedoch wird das Böse ein Problem für ihn, weil er es nicht wegleugnen kann. Es gibt in der Welt einen großen Teil von Leben und Göttlichkeit, welche der Gott aus sich der Materie (ὕλη) einpflanzte und einmischte; mit Recht wird er Vater und Schöpfer der Welt, eines geborenen, lebendigen Wesens, genannt.¹⁴ Es sei nicht möglich, daß es etwas Böses gebe, wenn Gott der Urheber von allem sei, bemerkt er in Polemik gegen die Stoa;¹⁵ die Materie ist nicht an sich böse, obgleich sie der Ort des Bösen wie des Guten ist. So wird das Böse zum zweiten Prinzip, das er in den Religionen unter verschiedenen

¹ de Is. p. 377 F f.

² qu. conviv. p. 671 C ff.

³ de E p. 393 A f.

⁴ de Is. a. a. O.

⁵ de Is. p. 351 D.

⁶ Sept. sap. conviv. p. 161 F.

⁷ de sera num. vind. p. 562 D.

⁸ non posse suav. p. 1102 D.

⁹ ad princ. iner. p. 781 A.

¹⁰ de Is. p. 377 F, siehe oben.

¹¹ de Is. p. 373 D; vgl. de facie p. 927 A f.

¹² a. a. O. p. 365 B bzw. de E p. 388 D.

¹³ de Is. p. 371 A, τῆς βελτιονος τὸ κράτος.

¹⁴ Plat. quaest. p. 1001 B.

¹⁵ de Is. p. 369 A.

Namen wiederfindet, als Ahriman bei den Persern, Typhon bei den Ägyptern, als böse Gestirne bei den Chaldäern. Die Welt ist nach Ursprung und Einrichtung aus entgegengesetzten, aber nicht gleichen Kräften gemischt; die bessere ist die stärkere. Die böse ganz auszumerzen ist unmöglich, da sie tief in dem Körper und der Seele des Alls eingewurzelt ist und immer mit der besseren kämpft.¹ Es ist die böse Weltseele, die Plutarch, für seine Art charakteristisch, nicht als ein dem Guten nebengeordnetes, sondern diesem unterlegenes Prinzip hinstellt. Es heißt, daß, als die Vernunft das All aus unstimmigen Teilen harmonisch zusammenfügte, sie die verderbliche Kraft nicht vernichtete, sondern nur lähmte.² Darum sind Welt und Leben gemischt, bunt und Veränderungen anheimgegeben, wenn auch nicht die ganze Welt, so doch diejenige, die die Erde unterhalb des Mondes umgibt.³ Diese Teilung des Weltraums in die niedere, unvollkommene sublunare, und die höhere supralunare Welt, die aus der hellenistischen Kosmologie sattem bekannt ist, spielt bei Plutarch, besonders in der Schrift über das Gesicht im Mond, eine große Rolle.

Der Gott ist nicht allmächtig, wohl aber übermächtig. So melden sich alte Probleme wieder: warum das Böse nicht oder spät bestraft wird, wie die göttliche Vorsehung sich zum unabwendbaren Schicksal verhält. Das erstere hat Plutarch in einer besonderen Schrift behandelt. Seine Ansicht ähnelt dem christlichen Spruch: „Die Wege Gottes sind nicht unsre Wege“, er meint, die Götter wüßten am besten die Zeit, um die Strafe zu vollziehen, die weder die gleiche Größe noch die gleiche Zeit für alle habe,⁴ und er führt den Gedanken von der Langmut Gottes in einer Weise aus, die ihm den Beifall der Christen verschafft hat. Wahrscheinlicher ist, sagt er, daß die Seele nach dem Tode ihre Belohnung oder Strafe erhält. Was er hinzufügt, daß dies den Lebenden nicht berühre, sondern bezweifelt oder verborgen werde, ist keine Opposition gegen den Glauben an die Vergeltung im zweiten Leben.⁵ Er beschließt die Schrift mit dem Thespesiosmythus, der geradezu sadistische Beschreibungen der Höllenstrafen enthält.⁶

Was das Schicksalsproblem betrifft, so meint Plutarch in Übereinstimmung mit seiner Ansicht von dem Widerspruchsvollen in der geschaffenen Welt, das Leben sei eine Harmonie und Vernunft, die eine mit Überredung (πειθοῖ) gemischte Notwendigkeit mit sich führe, welche die meisten εἰμαρμένην nannten: ἀνάγκη und νόμος seien die Kraft, die alles durchdringe.⁷ Die Vorsehung sei die Weltordnung.⁸ Er stellt die Heimarmene und die göttliche Vorsehung, an die er fest glaubt und in der er Trost findet, nebeneinander.⁹ Sodann erwähnt er auch die Tyche¹⁰ in der altgewohnten Weise, besonders in den Biographien, meint aber, daß ein verständiger Mann der Tyche nichts überlassen solle.¹¹ Dies ist weder folgerichtig noch durchdacht;

¹ de Is. p. 369 D ff.; vgl. de an. procr. p. 1015.

² de Is. p. 373 D.

³ Ebd. p. 369 D.

⁴ de sera num. vind. p. 550 A.

⁵ Ebd. p. 560 F f.

⁶ Ebd. p. 563 B ff.; auf diesen ist unten S. 528 f. zurückzukommen.

⁷ de an. procr. p. 1026 B f.

⁸ de facie p. 927 A.

⁹ cons. ad Ap. p. 111 E.

¹⁰ E. Lassel, De fortunae in Plutarchi operibus notione, Diss. Marburg 1891, mit einer Übersicht über die Äußerungen älterer griechischer und lateinischer Schriftsteller.

¹¹ de tranq. an. p. 464 A.

Plutarch, der kein scharfer Denker war, hat eben die landläufigen Vorstellungen mit seinem Glauben an die göttliche Vorsehung zu vereinigen gesucht, so gut oder schlecht es ging.

Selbstverständlich ist, daß ein so stark religiös fühlender Mann wie Plutarch die Frömmigkeit sehr hoch schätzt. Maßhalten, Philosophie und Wissen, was man den Göttern schuldet, sind nicht mit Reichtum zu vergleichen;¹ nicht nur die großen Herrscher, sondern auch diejenigen, die über die Götter die richtige Meinung haben, dürfen stolz sein.² Seine beiden Grundvoraussetzungen führen aber auch hier eine gewisse Gegensätzlichkeit herbei. Mitunter scheint er, vom philosophischen Standpunkt ausgehend, die Frömmigkeit des Volkes recht gering zu schätzen. Die Haltung der großen ungebildeten Masse gegen die Götter sei mit einer Furcht gemischt, die Deidaimonie genannt wird, viel besser aber seien gute Hoffnung und Freude, die jedes Glück als von den Göttern kommend wünscht und entgegennimmt.³ Zuweilen scheint er sogar asketischen Neigungen nachzugeben; den Fleischgenuß verwirft er nicht ganz, empfiehlt aber Maßhalten.⁴ Ein reines Leben, Enthaltung von Speise und Trank ist Gott lieber als ein reiches Opfer. In seinem Kommentar zu Hesiod kennt und würdigt er dessen durchgreifende Frömmigkeit.⁵ Ebenso schließt die Betonung der *περὶ τὸ θεῖον εὐσέβεια* an die alte Frömmigkeit an.⁶ Aber auch im geläufigen Kult findet er Erbauung. „Nichts, weder der Aufenthalt in Heiligtümern noch festliche Gelegenheiten noch anderes, was wir tun oder schauen, erfreut uns so sehr wie das, was wir selbst machen oder schauen in betreff der Götter, wenn wir Orgien feiern, tanzen, bei Opfern oder Weihen anwesend sind.“ Opferschmäuse bereiten uns größere Freude als andere.⁷ Auch für die Frömmigkeit der Römer, die wir ritualistisch nennen, hat er lobende Worte.⁸ Die Leitenden sollen durch reiche Gaben an die Götter – offenbar denkt er an die Ausrichtung der Feste – dem Volk das Verehrungswürdige der Götter einprägen.⁹

Das Widerspruchsvolle der beiden Grundvoraussetzungen des Plutarch tritt erst recht hervor, wenn er zu den Mythen und dem Kult Stellung zu nehmen hat, welche beide seit langem hervorgehobene anstößige Elemente enthielten. Leichter findet er sich mit den Mythen ab. Er weist die geschichtliche Deutung des Euhemerismus¹⁰ und die physische Deutung, insoweit sie die Götter zu Naturgegenständen macht oder sie mit ihren Gaben verwechselt,¹¹ Deutungen, welche wirklich die Religion untergraben, zurück. Er bekämpft die Identifikation des Apollon mit der Sonne; zwischen seiner Natur und der der Sonne bestehe dasselbe Verhältnis wie zwischen dem Körper und der Seele, dem Gesicht und der Vernunft, dem Licht und der Wahrheit.¹² Es bleibt also die allegorische Deutung übrig. Er gebraucht sie ausgiebig, wovon besonders die Schrift über die ägyptischen Götter Musterbeispiele

¹ de cup. div. p. 527 F.

² de se laud. p. 545 A.

³ non posse suav. p. 1101 D.

⁴ In de esu carnium.

⁵ Comm. in Hes. VII p. 64 Bernardakis.

⁶ cons. ad ux. p. 610 E; vgl. de Is. p. 378 D.

⁷ non posse suav. p. 1101 E f.; vgl. de

superst. p. 169 D.

⁸ Aem. Paul. 3; Marc. 5; Fab. Max. 4.

⁹ praec. ger. reipubl. p. 822 B.

¹⁰ de Is. p. 359 D ff.

¹¹ Ebd. p. 377 C und 378 F ff.; 382 A; de def. orac. p. 436 D f.

¹² de def. orac. p. 433 D f.; vgl. p. 413 C; de Pyth. orac. p. 400 D.

gibt (unten S. 603 f.), verfährt aber eklektisch, indem er gewisse Deutungen ablehnt. Einmal fällt er ein dafür bezeichnendes Urteil: „Man soll die Mythen brauchen nicht als Erzählungen, die buchstäblich zutreffen (ὥς λόγοις πάντων οὖσιν), sondern das Nützliche einem jedem, das sich aus der Ähnlichkeit ergibt, entnehmen.“¹ Um das Spinnengewebe der Dichter braucht man sich nicht zu kümmern; andere Mythen sind umgebogene Reflexe der Vernunft wie der Regenbogen von der Sonne,² oder der Sinn verbirgt sich in ihnen wie die Traube unter den Blättern der Rebe.³

Mehr noch als im Mythos wird im Kult das Problem dringend, den philosophisch begründeten Monotheismus mit dem Polytheismus der Volksreligion zu vereinigen. Der Synkretismus erstreckt sich bei Plutarch auf die Götter der verschiedenen Völker und kann nicht dazu verhelfen, die Götter der griechischen Religion unter einen Hut zu bringen; dafür waren sie zu scharf und verschiedenartig charakterisiert. Einen Ansatz gibt es jedoch. Zeus freilich legt kaum wie bei den Stoikern das Kleid des höchsten Gottes an,⁴ von Apollon aber, dem großen Gott, dem er selbst diente, spricht er in der Schrift über das E in Delphi fast so, als ob dieser es täte.

Nicht nur um den Polytheismus mit dem Monotheismus auszugleichen, sondern auch um zwischen dem in eine unnahbare Höhe entrückten Gott und den Menschen eine Vermittlung zu finden, war die von der Akademie entwickelte und von der Stoa rezipierte Lehre von den Daimones ihm willkommen.⁵ Sie kehrt immer wieder, am ausführlichsten in den Schriften über das Daimonion des Sokrates, über den Verfall der Orakel und über die ägyptischen Götter. Er spricht seine Zustimmung rückhaltlos aus. „Diejenigen, die das Geschlecht der Daimones in die Mitte zwischen Göttern und Menschen gesetzt und auf gewisse Weise das gefunden haben, was unsre Gemeinschaft (d. h. der Menschen und der Götter) in eine zusammenführt und verknüpft, scheinen mir zahlreichere und größere Schwierigkeiten gelöst zu haben“ (nämlich als Platon durch die Aufstellung der Lehre von dem στοιχεῖον – ὕλη). Er verleiht dieser Lehre die Ehrwürdigkeit des Alters, indem er sie auf Zoroaster oder den Thraker Orpheus oder die Ägypter oder die Phryger zurückführt und bei Homer und Hesiod wiederfindet.⁶ Ein folgerichtig durchdachtes System soll man nicht von einem Mann wie Plutarch erwarten, auch war der Bestand an griechischen übernatürlichen Wesen, die von den niedrigsten bis auf die höchsten in vielen Gradationen ineinander übergingen, die Heroen und die Seelen eingerechnet, nicht ein solcher, daß ein System ohne Gewaltsamkeit aufgebaut werden konnte. Bei der schon längst eingeleiteten Entwertung des Wortes δαίμων (oben S. 243 f.) scheute man sich jedoch, die Götter zu den Daimones zu rechnen, wie Homer es

¹ de Is. p. 374 E.

² Ebd. p. 358 F f.

³ quomodo poetas p. 28 E.

⁴ Vgl. jedoch de def. orac. p. 426 D, wo es heißt, daß der homerische Zeus nicht weit blicke, der wirkliche dagegen nach mehreren Welten umziehe (es handelt sich um die Mehrzahl der Welten), die vielen Werke der Götter und Menschen und die Bewegungen und Bahnen der Gestirne be-

trachtend.

⁵ G. Soury, Sens de la démonologie de Plutarque, Rev. ét. gr. LII, 1939, S. 51 ff.; ausführlich mit Besprechung des Personaldämons und der Jenseitsmythen; ders., La démonologie de Plutarque, Thèse Paris 1942; mehr oben S. 243 ff.; P. C. van der Horst, Δαίμων, Mnemosyne X, 1942, S. 61 ff.

⁶ de def. orac. p. 415 A; vgl. p. 416 F.

getan hatte. Die Vermischung des Göttlichen mit dem Daimonischen verursacht Verwirrung, sagt Plutarch.¹ Die Daimones sind das Mittelglied zwischen Menschen und Göttern, an den Schwächen jener und an der übermenschlichen Kraft dieser teilhabend. „Es gibt gewisse Wesen (φύσεις) gleichsam auf der Grenze zwischen Göttern und Menschen, die den den Sterblichen eigenen Leiden und notwendigen Veränderungen unterworfen sind, welche es Rechtens ist nach dem Gesetz der Väter für Daimones zu halten, so zu nennen und als solche zu verehren.“² „Sie sind stärker als die Menschen und überragen unsre Natur weit an Macht, haben aber das Göttliche nicht unvermischt oder unvermengt, sondern mit der Natur der ψυχή und der Wahrnehmung (αἰσθησις) des Körpers vereint, Lust und Schmerz empfindend; die Leiden, die in diesen Veränderungen entstehen, regen einige mehr, andere weniger auf. Wie bei den Menschen gibt es auch bei den Daimones Unterschiede an Tugend und Bosheit.“³ Das E in Delphi, als ‚du bist‘ gedeutet, bezeugt, daß „der Gott keiner Versetzung oder Veränderung unterworfen ist, was zu machen oder zu leiden besser einem anderen Gott oder vielmehr einem Daimon geziemt, der mit dem Vergehen und Geborenwerden zu tun hat“.⁴ „Das Unvernünftige und Ungeordnete und Gewaltsame in uns, das nicht göttlich, sondern dämonisch ist, nannten die Alten Titanen.“⁵ Die Daimones sind sterblich, wofür die berühmte Geschichte von dem Tod des großen Pan als Beweis erzählt wird,⁶ und es wird ausgerechnet, daß ihre Lebenszeit 9720 Jahre beträgt.⁷ Sie treiben ihr Wesen im Luftraum zwischen dem Mond und der Erde.⁸ So wird die Möglichkeit gewonnen, die Götter von anstößigen Mythen und Kultbräuchen zu befreien und diese den Daimones aufzubürden. Verbotene und düstere Tage, Feste und Opfer, in welchen Omophagie und Zerreißen, Fasten und Klagen, manchmal auch unzüchtige Reden vorkommen, werden keinem Gott, sondern bösen Daimones als apotropäisch gewidmet; für Menschenopfer, Pest und Mißwachs, Krieg und Aufruhr sind starke und gewaltsame Daimones verantwortlich.⁹ „Was in Mythen erzählt und in Hymnen besungen wird, Raub und Irrfahrten der Götter, Verstecken, Flucht, Sklavendienst sind Leiden und Schicksale nicht von Göttern, sondern von Daimones, an die man sich wegen ihrer Tüchtigkeit und Kraft erinnert“, sagt Plutarch mit Bezug auf Apollon¹⁰ und führt denselben Gesichtspunkt noch weitläufiger aus in betreff von Isis und Osiris; ihre Leiden sollen für die Leiden großer Daimones gehalten werden.¹¹ Trotz-

¹ de E p. 394 C.

² de def. orac. p. 416 C.

³ de Is. p. 360 E; im folgenden eine Auseinandersetzung darüber, daß es neben guten schlechte Daimones gibt.

⁴ de E p. 394 A.

⁵ de esu carn. p. 996 C.

⁶ de def. orac. p. 419 B ff.; G. A. Gerhard, Der Tod des großen Pan, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1915:5; Nachträge Wiener Studien XXXVII, 1915, S. 323 ff.; XXXVIII, 1916, S. 343 ff.; Nock, Class. Rev. XXXVII, 1923, S. 164 f. S. Reinach, La mort du grand Pan, BCH. XXXI, 1907, S. 5 ff. = Cultes, Mythes et Religions III,

2. Aufl., 1913, S. 1 ff., nimmt Θαμοὺς πανμέγας zusammen und deutet den Ruf auf die Klage über Tammuz. Inger M. Berg, Sagnet om den store Pans Død, Diss. Kopenhagen 1934, schreibt dem Märchen germanischen Ursprung zu; im Anschluß hierzu Aufsätze von G. Hermansen und derselben in Classica et Mediaevalia II, 1939, S. 221 ff., III, 1940, S. 119 ff. und 132 ff.

⁷ de def. orac. p. 415 D.

⁸ Ebd. p. 416 E f.

⁹ Ebd. p. 417 C f.

¹⁰ Ebd. p. 417 E.

¹¹ de Is. p. 360 D.

dem bereitet es Schwierigkeiten, eine richtige Verbindung zwischen den Daimones und den Göttern, deren Vollkommenheit keine Anstöße verträgt, herzustellen. Den asketischen Wundermann, den der Spartaner Kleombrotos am Roten Meer angetroffen hatte, läßt Plutarch sagen: „es nimmt nicht wunder, daß wir einige Daimones mit den den Göttern beigelegten Namen benennen, denn jeder Daimon pflegt nach dem Gott benannt zu werden, dem er beigeordnet ist und von dem er Kraft und Verehrung erhält“.¹ Es wird eine Art Paralleltheorie aufgestellt. Anderwärts trägt Plutarch eine Verwandlungstheorie vor. „Die besseren Seelen verwandeln sich aus Menschen in Heroen, aus Heroen in Daimones; von den Daimones werden einige wenige, die in langer Zeit durch ihre Tugend gereinigt worden sind, ganz der Göttlichkeit teilhaft.“² Dementsprechend sagt er, Osiris und Isis seien von guten Daimones zu Göttern geworden.³ So gibt es eine Stufenleiter, die vom Menschen bis zu den Göttern hinaufführt.

Die Lehre von den Daimones stammt aus verschiedenen Wurzeln. Wohl verständlich ist, daß Daimones Kleingötter sind, Diener der Götter, denen es geziemt, vom Irdischen getrennt zu sein, und Orakeln vorstehen.⁴ Einen wichtigen Beitrag lieferte Hesiod durch seine Lehre, die Menschen des goldenen Zeitalters seien nach ihrem Tode zu Daimones und Wächtern der Sterblichen geworden,⁵ denn dadurch wurde die Lehre von den Daimones mit der Seelenlehre verknüpft. „Die Götter ordnen nur das Leben einiger weniger Menschen, die sie selig und wahrhaft göttlich machen wollen; die Seelen aber, die von Geburt befreit und fürderhin vom Körper frei sind, gleichsam ganz frei gelassen, sind nach Hesiod Daimones, die für die Menschen sorgen.“⁶ So wird der Glaube an den Schutzdaimon des Menschen in die Lehre eingefügt.⁷ Der Daimon sandte die Seele Alexanders des Großen herab und rief sie schnell zurück.⁸ In einer anderen Geburt erhält die Seele einen anderen Daimon.⁹ Der Daimon steht dem Menschen auch im Leben bei. Der Seele, die sich durch zahlreiche Geburten gut und mutig durchgekämpft hat und, nach Erlösung verlangend, mit großer Mühe aufwärts strebt, entziehen die Götter nicht die Hilfe ihres Schutzdaimons. – Die Seele gehorcht dadurch, daß sie sich ihm nähert, und wird gerettet; wenn sie nicht gehorcht, verläßt sie der Daimon und sie verfällt dem Unglück.¹⁰ In der Mondmythologie werden die Seelen auf dem Monde zu Daimones: sie steigen herab, um für die Orakel zu sorgen, den höchsten Mysterien beizuwohnen und sie mitzufeiern; sie strafen und überwachen Unrecht und glänzen hervor als Retter im Krieg und zur See. Wenn sie aber dies nicht gut ausrichten, sei es durch Zorn oder unberechtigte Gunst oder Neid verleitet, werden sie gestraft. Sie werden wieder auf die Erde hinabgestürzt und in menschlichen Körpern eingekerkert.¹¹

¹ de def. orac. p. 421 E.

² Ebd. p. 415 B; vgl. Rom. 28 und oben S. 374.

³ de Is. p. 362 E.

⁴ de def. orac. p. 418 E; 436 F.

⁵ Hes. op. v. 121 ff.

⁶ de gen. Socr. p. 593 D, dem Pythagoreer Theanor in den Mund gelegt; vgl. de

def. orac. p. 431 E.

⁷ Über den Personaldämon, besonders bei den Späteren, s. Hopfner, Offenbarungszauber S. 27 ff.

⁸ de Alex. magni fort. p. 330 D.

⁹ de gen. Socr. p. 585 F.

¹⁰ de gen. Socr. p. 594 A.

¹¹ de facie p. 944 C f.

Plutarch glaubt fest an die Mantik. „Man soll nicht gegen den Gott streiten oder mit der Mantik die Vorsehung und das Göttliche verwerfen, sondern eine Lösung der sich zeigenden Widersprüche suchen und den frommen, väterlichen Glauben nicht wegwerfen.“¹ Er weist die rationalistische Ansicht zurück, daß die Mantik sich auf kluge Vorausberechnung gründe,² schreibt sie vielmehr den Daimones zu. Seine unsystematische Weise zeigt sich aber gerade in seiner Behandlung der Mantik, wo er besonders zwei Fragen aufwirft, die ihm besonders am Herzen liegen, das Daimonion des Sokrates und das delphische Orakel. „Nur bei denjenigen, die wir heilige und daimonische Menschen nennen, die einen ruhigen Charakter und stillen Sinn haben, finden die Worte der Daimones, die durch alles gehen, einen Widerhall. Die meisten glauben, daß das Daimonion den Menschen im Schlaf inspiriert.“³ Als Priester des delphischen Apollon⁴ lag ihm das delphische Orakel am nächsten, dessen Rückgang ihm offenbar war und zu dessen Wiedererhebung er beigetragen hat. Er zählt die erloschenen Orakel Böotiens auf.⁵ Die Tatsache aber, daß, seitdem das Orakel nur offiziell in Fragen des Kultes und privat in Sachen des täglichen Lebens angegangen wurde, das unerlöschliche Verlangen, die Zukunft zu enträtseln, sich bequemen Methoden, die überall zugänglich waren, zugewandt hatte, ist ihm entgangen. Das Problem des delphischen Orakels hat er in mehreren Schriften behandelt: von den Orakeln der Pythia, von dem Verfall der Orakel, warum Pythia nicht mehr in Versen spricht. Die mantische Inspiration führt er auf die Daimones zurück – die Schrift von dem Verfall der Orakel behandelt besonders ausführlich die Daimonenlehre –, sie sind Mittelsmänner der Götter, welche selbst zu erhaben sind, um direkt in Verbindung mit den Menschen zu treten,⁶ und er läßt den Wundermann vom Roten Meer behaupten, der Verfall der Orakel beruhe darauf, daß sie von den Daimones, denen die Sorge für sie übertragen war, verlassen worden seien.⁷ Sein Rationalismus verläßt ihn aber nicht ganz, sondern er erörtert ausführlich den Glauben, daß die mantische Inspiration der Pythia durch aus der Erde aufsteigende Dünste veranlaßt werde,⁸ und kommt zu dem Ergebnis, daß die Sonne, die für einen Gott gehalten wird, der Erde diese Kraft schenke und daß die Daimones, die über das Orakel walten, für die richtige Mischung der inspirierenden Dünste sorgten.⁹ In der Schrift über die Frage, warum die Pythia nicht mehr in Versen rede, spricht er die Pythia als das Organ des Gottes an, das freilich die göttliche Inspiration nicht unverdunkelt wiedergebe.¹⁰ Auch die kleinen Vorzeichen verteidigt er: ein Niesen oder zufällig gehörtes Wort kann für eine mantisch inspirierte Seele ein Zeichen

¹ de Pyth. orac. p. 402 E. Siehe den lehrreichen Aufsatz von Nock, *Religious Attitudes of the Ancient Greeks*, *Proceedings of the American Philosophical Society* LXXXV, 1942, S. 472 ff. Vgl. auch G. Méautis, *L'apologétique de Delphes dans un traité de Plutarque*, *Mélanges Navarre*, 1935, S. 305 ff.

² de Pyth. orac. p. 399 B.

³ de gen. Socr. p. 589 D.

⁴ Plut., an seni p. 792 F; CIG. 1713 =

SIG.³ 829 A.

⁵ de def. orac. p. 411 E ff.

⁶ Ebd. p. 418 E.

⁷ Ebd. p. 418 D.

⁸ Ebd. p. 433 C ff.

⁹ Ebd. p. 436 F f.

¹⁰ R. Flacelière, *Plutarque sur les oracles de la Pythie*, Texte et traduction avec une introduction et des notes, *Thèse complémentaire*, Paris 1936.

großer Ereignisse sein, wie ein beschleunigter Puls oder ein Ausschlag dem Arzt Anzeichen sind oder ein Steuermann nach dem Geschrei eines Vogels die Bewegung des Meeres voraussieht.¹ Dagegen klagt er über die Verbreitung des Astrologie: sie war eben der väterlichen Religion fremd.²

Mit dem Glauben an Wahrsagungen geht der Wunderglaube Hand in Hand, dem Plutarch, wenn auch nicht ohne Reserve, ergeben ist. Er zählt eine lange Reihe von wunderbaren Vorzeichen auf, die sich an den Statuen in Delphi ereignet hatten, und richtet gegen die Erklärung aus natürlichen Gründen den Einwand, daß, wenn der Gott nicht allem beitrete und beigemischt sei, man ihn nicht für den Grund der Bewegung des Seienden überhaupt halten könne;³ anderswo erklärt er aber das Weinen und Blutschwitzen der Götterbilder aus natürlichen Ursachen. Das Zuviel des Götterglaubens trage viel zum Wunderglauben herbei. Zuviel und zuwenig zu glauben sei gleich bedenklich.⁴

Gegen den Aberglauben verhält er sich viel ablehnender. In seiner Jugend hat er einen wichtigen Angriff gegen ihn in einer besonderen Schrift⁵ gerichtet, in der er die Deisidaimonie vielleicht noch tiefer als den Atheismus hängt. Dieser sei eine verlogene Rede, jene eine Krankheit, die aus lügenhaften Reden entstehe.⁶ Der Atheist sieht die Götter überhaupt nicht, der Abergläubische hält sie für böse; er hält das Wohlwollende für schrecklich, das Väterliche für tyrannisch, das Fürsorgliche für schädlich und das Reine (*ἄμικτον*) für wild.⁷ Beide sind Unfrommheit (*ἀσεβεία*); lieber will er, daß die Leute sagten, Plutarch existiere nicht, als er sei unbeständig, leicht zürnend, willkürlich rächend, kleinlich.⁸ Der Atheismus hat keine Schuld an der Deisidaimonie, wohl aber gibt diese den Anlaß zur Entstehung jener und bietet ihr eine Entschuldigung.⁹ Als Beispiele führt er barbarische Kulte,¹⁰ Bußübungen¹¹ und die Sabbatsruhe der Juden an.¹² Wer die Götter fürchtet, fürchtet alles, Erde, Meer, Himmel, Dunkel, Worte, Schweigen, Träume¹³ und auch Hades mit seinen Schreckensbildern und Strafen.¹⁴ Es ist zu bemerken, daß das Wort Deisidaimonie bei Plutarch seine eigentliche Bedeutung hat, die übertriebene Furcht vor den Göttern bezeichnend, und nicht wie unser Wort Aberglaube sich auf das Widersinnige und Ungereimte der Vorstellungen und Handlungen bezieht. Die Schrift von der Deisidaimonie ist eine Jugendschrift; mit zunehmendem Alter erstarkte die *εὐλάβεια* bei Plutarch oder, unumwunden gesagt, er wurde gläubiger. Beispiele des Wunderglaubens, der für uns von dem Aberglauben untrennbar ist, wurden schon angeführt. Etwas anders als in der Schrift von der Deisidaimonie klingen seine Worte in der Schrift gegen die Epikureer: man muß die Deisidaimonie von seinen Vorstellungen von den Göttern entfernen; wenn es nicht möglich ist, darf man aber nicht den Glauben (*πίστιν*), den die meisten an

¹ de gen. Socr. p. 582 A.

² quaest. rom. p. 269 D.

³ de Pyth. orac. p. 397 E ff.

⁴ Coriolan 38; Camill. 6.

⁵ Gu. Abernethy, De Plutarchi qui ferretur de superstitio libello, Diss. Königsberg 1911.

⁶ de superst. p. 165 C.

⁷ Ebd. p. 167 D.

⁸ Ebd. p. 169 E ff.

⁹ Ebd. p. 171 A; vgl. de Is. p. 378 A.

¹⁰ Ebd. p. 166 A f.

¹¹ Ebd. p. 168 D.

¹² Ebd. p. 169 C.

¹³ Ebd. p. 165 D f.

¹⁴ Ebd. p. 167 A.

die Götter haben, mit wegräumen oder blenden. Dieser ist nicht schreckend oder düster, wie diejenigen sagen, welche die Vorsehung verleumden. Wenige Menschen, für welche es besser wäre nicht zu fürchten, fürchten die Götter. – Die Haltung der unwissenden, aber nicht durchaus böartigen Menge gegen den Gott hat ein mit Verehrung vermischtes Beben und Furcht, weswegen sie Deisidaimonie genannt wird. Freilich ist das Hoffnungsvolle und Freudige und das Entgegennehmen jedes Glücks als von den Göttern kommend tausendfältig besser und größer.¹ In der Schrift über Isis sagt er: „Einige irren sich und verfallen ganz der Deisidaimonie, andere, die die Deisidaimonie wie einen Sumpf scheuen, stürzen, ohne es zu merken, in Gottlosigkeit wie in einen Felsenschlund.“² Den Glauben an Strafen und Belohnungen in der anderen Welt verwirft er nicht (s. S. 386); wer den Thespesiosmythus niederschrieb, war nicht über die volkstümlichen Vorstellungen durchaus erhaben.

Dem Aberglauben wird der Bilderdienst³ fast gleichgestellt, der Abergläubische traut den Bildhauern und Koroplasten, die menschenähnliche Bilder der Götter machen, bildet, verfertigt und verehrt solche.⁴ Plutarch ereifert sich gegen den Mißbrauch des Namens eines Gottes für eine Statue, z. B. daß Lachares Athena entkleidete,⁵ und findet die Tierverehrung der Ägypter nicht schlimmer als die Bilderverehrung,⁶ obgleich er auch jene verurteilt und meint, daß die Griechen mit Recht sagten, die Tiere seien den Göttern heilig.⁷

Plutarch erwähnt häufig und verurteilt Zauberei, Frauen, die Liebesränke und Zaubermittel bereiten,⁸ auch unter Beschwörungen;⁹ er macht sich lustig über diejenigen, die den Mond herabziehen wollen;¹⁰ erwähnt den bösen Blick (βασκανία),¹¹ die Mittel dagegen (προβασκανία)¹² und auch die Ἐφέσια γράμματα.¹³

Noch sind ein paar kurze, aber wichtige Bemerkungen hinzuzufügen. Die aus der Akademie ererbte Neigung zum Pythagoreismus zeigt sich in der häufigen Erwähnung ihrer Zahlenspekulationen, die anzuführen es sich nicht verlohnt.¹⁴ Plutarch spricht oft von δύναιμις und δυνάμεις. Die δυνάμεις, sagt er, die Diener des einen höchsten Gottes sind, werden bei verschiedenen Völkern verschieden benannt und verehrt.¹⁵ Die Astrologie spielt eine geringe Rolle, ihr Schicksalsglaube stimmte nicht zu Plutarchs Glauben an die Götter. Er will die Gestirne nicht für sichtbare Götter, sondern für Abbilder

¹ non posse suav. p. 1101 Cf.

² de Is. p. 378 A.

³ Ch. Clerc, Plutarque et le culte des images, Rev. hist. rel. LXX, 1914, S. 107ff.

⁴ de superst. p. 167 D f.

⁵ de Is. p. 379 C f.

⁶ Ebd. p. 382 C.

⁷ Ebd. p. 379 D f.

⁸ de tu. san. p. 126 A; conj. praec. p. 139 A; mul. virt. p. 256 C; an seni p. 792 C; der Lynx metaphorisch, non posse suav. p. 1093 D.

⁹ conj. praec. p. 145 C.

¹⁰ Ebd.; de Pyth. orac. p. 400 B; de def. orac. p. 416 F.

¹¹ non posse suav. p. 1090 C; physikalische Erklärung, quaest. conviv. p. 68 F.

¹² quaest. conviv. p. 681 F.

¹³ Ebd. p. 706 E.

¹⁴ Belege bei Geigenmüller a. a. O. S. 269. G. Méautis, Recherches sur le Pythagorisme, Recueil de travaux de la Faculté des lettres, Neuchâtel, IX, 1922, geht sehr weit in der Rückführung auf den Pythagoreismus, besonders in betreff der Mythen; ihre Seelenlehre ist aber viel entwickelter als das wenige, was wir von dem älteren Pythagoreismus wissen (s. Bd. I S. 665).

¹⁵ de Is. p. 377 F f.

der Götter halten,¹ doch zeigte er sich darin als ein Kind seiner Zeit, daß er das auf der Astronomie aufgebaute neue Weltbild akzeptiert: die Teilung der Welt in eine sublunare, veränderliche Welt, in der die Daimones ihr Wesen treiben, und in eine supralunare Welt.

Plutarch ist die sympathischste Gestalt der älteren Römerzeit in Griechenland wegen seiner Menschenliebe, seines Optimismus, seiner von allem Fanatismus freien, warmen Religiosität. Dazu kommt als besonders wertvoll, daß er von Geburt und Gesinnung ein echter Grieche war. Es ist, als ob die untergehende Sonne noch einmal freundlich aufleuchtete vor einer stürmischen Abenddämmerung. Sein Glaube ist der griechischen Religion gewidmet, fremde Religionen berührt er nur gelegentlich mit Ausnahme der ägyptischen, was durch die starke Aufnahme, die sie längst in Griechenland gefunden hatte, und seine Freundschaft mit Klea, die Priesterin der Isis in Delphi und zugleich Führerin der Thyiaden war, bedingt ist. Er hat einen ehrlichen Versuch gemacht, die griechische Religion mit den höheren Gottesvorstellungen der Philosophie auszugleichen und zu vereinen, ein Versuch, der zu scheitern verurteilt war. Denn das Volk hatte seinen Ankergrund in der väterlichen Religion verloren, und der Gott der Philosophie war ihm zu fern, zu unpersönlich. Übrig blieb der Aberglaube, den Plutarch verurteilt, dem er aber mehr als gebührend nachgibt, da die Deisidaimonie schwer von wahrer Gottesfurcht zu trennen war, und die Auflockerung des Glaubens an die alten Götter durch den Gegensatz zu dem erhabenen Gottesbegriff der Philosophie. Es konnte zuweilen fast scheinen, als ob Plutarch die Strömungen der Zeit beiseite schiebend sich auf das Erbe der altgriechischen Religion und die Philosophie beschränkte, er zeigt sich aber andererseits auch in manchem als Kind seiner Zeit. Dem erstarkenden Wunderglauben war er ziemlich zugetan, und damit hängt es zusammen, daß „die Kraft“ und „die Kräfte“ ihm selbstverständliche Ausdrücke sind, die er oft gebraucht, Anzeichen einer tiefgreifenden Wandlung in der Gottesvorstellung, worüber unten (S. 513f.) zu handeln ist. In Wirklichkeit ist Plutarch ein Wegebahner des Neuplatonismus, welcher Ansätze, die bei ihm embryonisch und unverbunden erscheinen, entwickelt und zu einem System verarbeitet hat.

Noch einen Schritt weiter auf der abschüssigen Bahn machte Maximus von Tyros,² ein gefeierter Wanderredner, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte und Platoniker genannt wird, in Wirklichkeit aber wie Plutarch ein Eklektiker war, der nicht wenig von der Stoa, auch vom Kynismus borgte und zum Neupythagoreismus neigte; er erwähnt oft den Pythagoras. Seine Philosophie ist äußerlich. Interesse hat Maximus nur, insoweit er zeigt, was von religiösen Anschauungen den hochgestellten Kreisen, in denen er beliebt war, damals mundgerecht war. Ein Zitat aus der zweiten Rede, ob man den Göttern Bilder aufstellen solle, zeigt gut seine

¹ de E p. 393 D; de def. orac. p. 413 C; p. 433 D, wo von der Gleichsetzung des Apollon mit der Sonne gehandelt wird.

² Zeller III: 2, bes. S. 205 ff.; Wilamowitz, G. d. H. II S. 497, fällt ein hartes Urteil über ihn; R. Rohdich, De Maximo Tyrio, theologo, Diss. Breslau 1879, un-

bedeutend; H. Hobein, De Maximo Tyrio quaestiones philologae selectae, Diss. Göttingen 1895, gut; G. Soury, Aperçu de la philosophie religieuse chez Maxime de Tyre (la prière, la divination, le problème du mal), 1942.

Art. Er behandelt darin auch ausführlich die Verehrung der Götter in Naturgegenständen, Bäumen, Tieren usw. Diese ist ein Ergebnis der menschlichen Schwäche: „Denn der Gott, der Vater und Schöpfer des Seienden, der älter als die Sonne, älter als der Himmel, stärker als die Zeit und die Ewigkeit und jede sich wandelnde Natur, namenlos für den Gesetzgeber, unaussprechlich in Wort und mit den Augen nicht zu schauen ist, – weil wir seine Natur nicht erfassen können, brauchen wir als Stützen Wörter, Namen, Tiere, Bilder aus Gold und Elfenbein und Silber, Pflanzen, Flüsse, Berggipfel, Ströme. Da wir uns sehnen ihn zu erfassen, benennen wir wegen unsrer Schwäche seine Natur nach den schönen Dingen bei uns“ (§ 10). „Die göttliche Natur braucht keine Bilder; weil die Menschen schwach sind und dem Göttlichen so unterlegen wie die Erde dem Himmel, haben sie diese Symbole (σημεῖα) erfunden, um ihnen die Namen und Stimmen der Götter beizulegen. Diejenigen, deren Gedächtnis gestärkt worden ist und die, ihre Seelen zum Himmel erhebend, das Göttliche erreichen können, brauchen keine Bilder“ (§ 2). Maximós schätzt die Bilderverehrung viel niedriger ein als Dion (s. o. S. 382) und wirft sie mit der Verehrung der Götter in Tieren, Pflanzen, Naturgegenständen usw. zusammen; ihm fehlt das psychologische Verständnis des Dion.

Obgleich Gott bei ihm fast transzendent ist oder vielmehr weil Maximós nicht begriffen hat, was seine Erhabenheit verlangt, gibt er sich der Dämonologie hin; die Dämonen sind ihm das Band, das die sinnliche mit der übersinnlichen Welt verklammert. Die Dämonen sind „Dolmetscher zwischen der menschlichen Schwachheit und der göttlichen Schönheit, zahlreich. Einige heilen Krankheiten, andere geben dem Ratlosen Rat, verkünden das Unsichtbare, sind Mitarbeiter im Handwerk, Begleiter auf dem Weg; es gibt solche in den Städten, auf dem Lande, im Meer, auf dem Festland. In jedem Körper nahm einer seinen Wohnsitz, einer bei Sokrates, ein anderer bei Platon, bei Pythagoras, bei Zenon, bei Diogenes. Einer ist schrecklich, einer menschenfreundlich, einer staatsmännisch, einer strategisch. So verschieden wie die Natur der Menschen, so verschieden sind auch die Dämonen“ (VIII 8). Der Dämonenglaube ist viel wüster als bei Plutarch geworden und mit Aberglauben vermischt; Maximós erzählt gläubig einfältige Märchen von Dämonenerscheinungen und hat sogar selbst solche im wachen Zustand gehabt (XV 7). Bei dieser Gesinnung ist es selbstverständlich, daß er auch die Weissagung verteidigt, die in ihren verschiedenen Formen ihm ein Beweis der göttlichen Fürsorge für die Menschen ist (XIV 7). Dieser Wunderglaube nebst der Anerkennung des einen, erhabenen Gottes ist für die Zeit charakteristisch.

Zu derselben Zeit gab es eine Anzahl pythagoreisierender Platoniker, von denen der bedeutendste Numenios aus dem syrischen Apamea war.¹ Er wird durchweg als Pythagoreer bezeichnet, obgleich seine Lehren haupt-

¹ Großer Artikel in PW. Suppl. VII S. 664 ff., von R. Beutler, der Studien über Numenios vorbereitet; Geffcken, Ausgang S. 35 f.; H. Ch. Puech, Nouménios d'Apamée et les théologies orientales, Mélanges Bidez, 1934, S. 745 ff., der

dem Dualismus des Numenios orientalisch beeinflussen, gnostischen Ursprung zuschreibt. E. A. Leemans, Studie over den Wijsgeer Numenios van Apamea met Uitgave der Fragmenten, Acad. de Belgique, Mémoires, coll. in 8°, XXXVII:2, 1937.

sächlich an Platon anschließen. Er war wie Plutarch, und stärker als dieser, ein pythagoreisierender Platoniker, der die Entwicklung der Akademie nach Platon verwarf. Bemerkenswert ist seine Vorliebe für die orientalische Weisheit. Besonders stellte er Moses sehr hoch; vermutlich interpretierte er orientalische und jüdische Lehren in platonisierendem Geist. Er unterscheidet zwei (oder drei) Götter. Der erste Gott ist unbewegt, einfach, das an sich Gute, ohne Berührung mit der Materie. Der zweite ist der Demiurg, der Weltschöpfer, der die diesseitige Welt regiert und den νοῦς den daran Teilhabenden vermittelt; dieser ist zweiseitig, dem Übersinnlichen und dem Sinnlichen zugleich zugewandt. Eine Lehre, die als dritten Gott die Welt hinstellt, wird dem Numenios zugeschrieben, doch übt er Kritik an dieser Lehre: der dritte Gott sei eigentlich eine andere Seite des zweiten. Indem die Materie als koexistent mit dem ersten Gott angesetzt wird, wird dessen Transzendenz gefährdet.

Seine Lehre von der Materie bezeichnet Numenios selbst als pythagoreisch; es bestehen viele Verbindungen zwischen ihr und dem von Plutarch in der Schrift *de animae procreatione* Vorgetragenen. Die Materie ist das Böse in der Welt und wird von der bösen Seele bewegt. Numenios polemisiert gegen diejenige neupythagoreische Lehre, die die Dyas aus der Monas entstehen ließ, und schließt sich der anderen an, nach der die Monas und die Dyas von Anfang an nebeneinander bestehen (s. u. S. 398). Das Böse ist also von Anfang an da in der Welt und kann von Gott nicht ausgetilgt werden; es besteht daher ein ewiger Kampf in der Welt. Dem entspricht, daß Numenios dem Menschen zwei Seelen, eine vernünftige und eine unvernünftige, zuschreibt; die Seele bestimmt er in pythagoreischer Weise als Zahl.

Numenios war in solchem Maße ein Vorläufer des Neuplatonismus, daß dem Plotinos gänzliche Abhängigkeit von ihm vorgeworfen werden konnte, auch zeigte er Beziehungen zum Gnostizismus. Er hatte nicht wenige Gesinnungsgenossen, die ungefähr gleichzeitig lebten, Attikos, Kronios, Harpokration, was die Stärke der von ihm vertretenen Gedanken in dieser Zeit zeigt. Über ihre Stellung zur Religion ist im einzelnen nichts bekannt, ihre Bedeutung liegt darin, daß sie den für die religiösen Anschauungen der Spätantike maßgebenden Neuplatonismus vorbereiteten.

b) Der Neupythagoreismus. Wie bereits bemerkt, hat Plutarch sich nicht wenig vom Neupythagoreismus angeeignet. Am stärksten treten die Zahlenspekulationen hervor, die der Schule eigentümlich waren. Die pythagoreische Philosophie scheint in der hellenistischen Zeit eingegangen zu sein und blühte erst wieder im ersten vorchristlichen Jahrhundert auf, während dagegen die vielen Erwähnungen in der mittleren Komödie zeigen, daß die Anhänger der pythagoreischen Lebensweise damals wohl bekannt waren (oben S. 235). Das Verhältnis ist eigentümlich, erklärt sich aber aus der oben auseinandergesetzten Verschiedenheit zwischen den μαθηματικοί und den ἀκουσματικοί,¹ der esoterischen Richtung, die philosophischen Studien oblag, und der exoterischen, die auf das pythagoreische Leben das Haupt-

¹ Bd. I S. 663; vgl. Delatte, *Études* S. 271 ff. (zitiert S. 397 A. 1).

gewicht legte;¹ die Esoteriker verschwanden, während die Akusmatiker fortlebten. Daß diese Seite im Vordergrund stand, zeigt die reiche, anonym oder pseudonym überlieferte pythagoreische Literatur von hauptsächlich moralisierenden Traktätchen, die besonders in Auszügen bei Stobaios erhalten ist und späthellenistischer Zeit, wohl Süditalien, angehören muß, da die Sprache dorisch ist.² Wenn man die von Delatte für den altpythagoreischen *ισόδος λόγος* in Anspruch genommenen Teile in einem Zuge durchliest, wird der Eindruck verstärkt, daß die Lebensregeln die Hauptsache des Pythagoreismus waren. In dem Auszug aus Alexandros Polyhistor, dessen Quelle vor das erste Jahrhundert v. Chr. fällt, werden daneben erwähnt die Zahlensymbolik, die Seelen- und Dämonenlehre, die Lehre vom Weltgebäude, von der Verwandtschaft der Menschen mit den Göttern und Tieren, von den Höllenstrafen; die Seelenwanderung fehlt; sie wird dagegen von dem sog. Agatharchides erwähnt, der auch eine ausführliche Kosmologie bringt.

Da die Tradition prinzipiell mündlich war (*αὐτὸς ἔφα*), erklärt es sich, daß sie, auch wenn die Pythagoreer viel schrieben, doch, was die philosophische Seite betrifft, in der hellenistischen Zeit abgebrochen war, so daß, als die pythagoreische Schule wieder erstarkte und das Bedürfnis entstand, die Lehren auch philosophisch zurechtzulegen, man von verschiedenen philosophischen Schulen die passenden Stücke zusammensuchte; der Neupythagoreismus wurde eklektisch und von dem alten verschieden.³

Die strenge Geheimhaltung der Lehren wurde nach alter Tradition auch in der späteren Zeit aufrechterhalten, wie die Weigerung oder große Reserve

¹ Delatte wendet sich energisch gegen die Ansicht Zellers, daß der Neupythagoreismus stark eklektisch war, und sucht aus dem Historiker Timaios und der späten Kompilation, die *Χρυσὴ ἔπη* genannt wird, einen altpythagoreischen *ισόδος λόγος* zu eruieren: *Études sur la littérature pythagoricienne*, Bibl. de l'école des hautes études, Bd. 217, 1915; vgl. ders., *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Acad. Belgique, coll. in 8°, XVII: 2, 1922, mit einem kritischen Text des betreffenden Abschnittes; dazu die Besprechung von W. Theiler, *Gnomon* II, 1926, S. 147 ff. Diog. La. VIII 24–33, teilt einen Auszug über den Pythagoreismus aus Alexandros Polyhistor mit, der im 1. Jahrh. v. Chr. in Rom wirkte, den Zeller der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. zuschreibt, M. Wellmann, *Eine pythagoreische Urkunde des 4. Jahrh.*, *Hermes* LIV, 1919, S. 225 ff., und Delatte, *La vie etc.* S. 198 ff., bes. S. 232 ff., kaum mit Recht als altpythagoreisch erweisen wollen. Dagegen Theiler a. a. O. S. 155 f. und in ausführlicher Erörterung Festugière, *Les mémoires pythagoriques*, *Rev. ét. gr.* LVIII, 1945, S. 1 ff. Selbst Wellmann kann die stoische Färbung von § 27 nicht leugnen. Ebenso ist § 32 stoisch oder akademisch (Xenokrates) gefärbt, wie der Vergleich mit den von Aristoteles überlieferten pythagoreischen

Lehre, daß die Seelen in der Luft schwebende Staubkörner seien (Bd. I S. 665), zeigt. Der Abschnitt ist ferner bemerkenswert für die große Aufmerksamkeit, die er medizinischen Dingen schenkt. Er ist überhaupt sehr wertvoll als Ausgangspunkt für die Beurteilung des Neupythagoreismus, dem er vorangeht. Die Lebensregeln nehmen einen sehr großen Platz ein und die Unterweltstrafen werden zweimal grell ausgemalt. Der bei Photius, bibl., cod. 249, erhaltene Auszug aus einer *vita* des Pythagoras, die vielmehr von der Lehre handelt und stark eklektisch ist, will O. Immisch, *Agatharchidea*, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1919: 7, mit dem Text, dem im 2. Jahrh. v. Chr. lebenden Peripatetiker Agatharchides zuweisen.

² Auf die beiden Wege, den der Gerechtigkeit und den der Laster, bezieht sich das pythagoreische Symbol Y, das auf einem kleinasiatischen Relief der älteren Kaiserzeit erscheint, s. o. S. 225 A. 3; Delatte, *Études* S. 43 A. 1. Die Lebenswege sind das Thema des sog. Pinax des Kebes, wohl aus dem 1. Jahrh. v. Chr., der nicht viel Pythagoreisches enthält.

³ Cumont, *Lux perpetua*, scheint die Rolle der Pythagoreer als der Vermittler von orientalischem Glauben, besonders in dem Kapitel *L'immortalité celeste*, S. 144 ff., zu überschätzen.

zeigt, die Plutarch den Pythagoreer Theanor beobachten läßt,¹ so daß alle Wahrscheinlichkeit besteht, daß auch damals die neupythagoreische Philosophie schillernd war.²

Besonders bezeichnend für den Pythagoreismus ist die Zahlensymbolik. In einfachster Form erscheint sie in dem Auszug aus Alexandros Polyhistor.³ Die Monas ist der Anfang von allem. Auf die Monas als den Grund folgt die Dyas, die die Materie ist. Aus der Monas und der unbegrenzten Dyas sind die Zahlen gebildet, aus diesen die Punkte, Linien, Flächen, Körper. Nicht erwähnt aber wird die Tetraktys, eine Summe von vier Zahlen, der man sonst eine außerordentliche Bedeutung zuschreibt; in ihr findet sich die Quelle und die Wurzel der ewig strömenden Natur.⁴ Die Zahlensymbolik wurde entwickelt von Moderatus aus Gades in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. und dem ein wenig jüngeren Nikomachos aus Gerasa, der auch eine Biographie des Pythagoras verfaßt hat; Plutarch bezieht sich ausführlich darauf.⁵ Daß einige Pythagoreer nur ein Grundprinzip, die Monas, annahmen, andere dagegen zwei, die Monas und die unbestimmte Dyas, aus der das Böse und Unvollkommene hervorgehe,⁶ zeigt, wie wenig gefestigt die Lehre auch in einer Grundfrage wie der von Monismus oder Dualismus war. Ein systematischer Lehrbau war eben nicht die Hauptsache und konnte bei der Art der Tradition nicht entstehen. Die Zahlensymbolik hat an sich keine große religiöse Bedeutung, besitzt aber, wie sich noch in unsrer Zeit zeigt, eine eigentümliche Anziehungskraft auf gewisse Gemüter.⁷ Auch die Arithmetik hat ihre Mystik. Die Zahlensymbolik imponierte der großen Menge durch ihre Schwerverständlichkeit und Spitzfindigkeit, sie verschaffte den Pythagoreern den Ruf, geheimes Wissen zu besitzen.

Ein Grundsatz, der für die Lebensanschauung und Lebensführung der Pythagoreer bestimmend war, ist die Verwandtschaft von allem Lebenden, der Menschen sowohl mit den Göttern wie mit den Tieren.⁸ Dies ist der tiefere Grund für ihre Enthaltensamkeit von Fleischnahrung, auch von Fischen, für ihre Selbstbeherrschung, ihre Freundlichkeit gegen Menschen und Tiere und für die engen Freundschaftsbande, welche die Mitglieder der Sekte vereinte, er ist auch der Grund ihrer Frömmigkeit, der großen Verehrung, die sie den Göttern zollten, nicht so sehr durch Opfer – sie opferten

¹ Plutarch, de gen. Socr. p. 585 E ff., betont von Méautis, Recherches sur le pythagorisme, Recueil de Travaux de la faculté des Lettres, Neuchâtel, IX, 1922, S. 39 ff. Méautis, der sich Delatte anschließt, sucht pythagoreische Ideen besonders bei Plutarch, und zwar in den Mythen.

² Die auf den Namen des von Platon erwähnten Pythagoreers Timaios aus Lokroi gefälschte Schrift enthält nichts besonders Pythagoreisches; ausführliche Analyse von R. Harder in PW. s. v. Der sog. Okellos ist eigentlich peripatetisch; R. Harder, Ocellus Lucanus, Neue philologische Untersuchungen I, 1926, mit der Besprechung Theilers, Gnomon II, 1926, S. 585 ff.; ausführlicher Artikel von R. Beutler in PW.

³ Bei Diog. La. VIII 25; dazu Delatte, La vie etc. S. 198 ff.

⁴ Die Zahlen werden verschieden angegeben, s. Delatte, Études S. 249 f.

⁵ Besonders in de an. procr. p. 1027 C ff.; anderes bei Delatte, Études S. 139 ff.

⁶ A. Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa, 1892, S. 430 ff.; Immisch a. a. O. S. 53 ff.

⁷ Vgl. z. B. die Berechnungen der Maßzahlen der Pyramiden, der Weltperioden u. dgl. in einigen modernen Sekten. Über die antike Arithmomantik s. Festugière, Révélation I S. 337 f.

⁸ Vgl. die Χρυσᾶ ἐπη ν. 63 f., ἐπεὶ θεῶν γένος ἐστὶ βροτοῖσιν, οἷς ἱερὰ προφέρουσιν φύσις δεικνυσὶν ἕκαστα.

nichts Lebendes –, sondern durch strenge Innehaltung der Gebote. Den Eid und die Gerechtigkeit bewerteten sie außerordentlich hoch; die χρυσᾶ ἐπιτή¹ beginnen mit dem Gebot, die Götter nach Sitte und Gesetz zu ehren, den Eid zu wahren, danach die herrlichen Heroen, die unterirdischen Daimones mit gebührenden Gaben sowie die Eltern zu ehren. Von den pythagoreischen Geboten, die in der späteren Zeit noch ausgebaut wurden, ist es nicht nötig, im einzelnen zu reden (vgl. Bd. I S. 665 ff.). Die Pythagoreer haben sich die Dämonenlehre angeeignet: „Die ganze Luft ist voll von Seelen und diese werden für Daimones und Heroen gehalten, und von diesen werden Träume, Vorzeichen, Krankheiten nicht nur den Menschen, sondern auch dem Kleinvieh und anderen Tieren geschickt; auf diese beziehen sich die Reinigungen und abwehrenden Bräuche, die ganze Seherkunst, Wortorakel u. dgl.“, heißt es schon bei Alexandros Polyhistor.² Sehr interessant ist ein von Méautis gut beobachteter Glaube.³ Die Pythagoreer meinten, daß, wenn eine Person ihnen im Traum erschiene, sie unterscheiden könnten, ob sie lebend oder gestorben sei; Träume waren ihnen also nicht wie sonst Zeichen, sondern Realitäten, in denen sie mit Lebenden und Toten verkehrten.

Welch großes Gewicht die Pythagoreer auf die bei den Begräbnissen zu beobachtenden Bräuche legten, geht aus den vielen vorhandenen Regeln hervor; Ähnliches ist ja auch sonst aus Süditalien bekannt. Die Schilderung des Plutarch, der Bescheid wußte, zeigt sogar, daß sie eine Art Nekyomantie ausübten. So hatte sich der Pythagoreer Theanor nach Theben begeben, wo ein anderer Pythagoreer, Lysis, gestorben war, um dessen körperliche Reste zurückzuführen. Deswegen hatte er die Nacht an dem Grabe zugebracht, um zu erfahren, ob ein Daimonion sich widersetze.⁴ Theanor sagt selbst, daß am Grab der Pythagoreer ein besonders heiliger Brauch zu verrichten sei; wenn das nicht geschähe, glaubten sie das selige, ihnen zukommende Los nicht erreichen zu können. Darum hatte er sich abends an das Grab begeben, Spenden ausgegossen und die Seele des Lysis zu kommen angerufen, damit sie sage, was zu tun sei. Er sah nichts, hörte aber eine Stimme, die gebot τὰ ἀκίνητα μὴ κινεῖν; Lysis war nämlich von seinen Freunden in heiliger Weise bestattet worden.⁵ In einer anderen Äußerung, die Plutarch dem Theanor in den Mund legt, kommen die Seelenwanderungslehre, die sonst im Neupythagoreismus zurücktritt, und die schließliche Befreiung zum Ausdruck.⁶

Die Lebensführung der Pythagoreer wich von der gewöhnlichen stark ab, nicht nur in äußeren Dingen, sondern auch in ihrer ganzen Haltung, in der Selbstbeherrschung gegenüber Zorn und sinnlichen Lüsten, der Selbstprüfung, mit der sie sich jeden Abend von ihren Handlungen Rechenschaft ablegten, im Hochhalten der Gerechtigkeit und in der innigen Freundschaft, die sie vereinte: Wenn sie dies alles zu tun vermögen, werden sie die Natur der unsterblichen Götter und der sterblichen Menschen kennen lernen und

¹ Herausgegeben von Nauck in seiner Ausgabe von Iamblichos, *vita Pythagorae*, ausführlich kommentiert von Delatte, *Études* S. 45 ff.

² Diog. La. VIII 32.

³ Méautis a. a. O. S. 30 ff.; Plut., de gen.

Socr. p. 585 E f.

⁴ Plut. a. a. O. p. 579 F.

⁵ Ebd. p. 585 E f., vgl. p. 578 D f.

⁶ Ebd. p. 593 D ff. in Anschluß an den Timarchosmythus.

wissen, wie alles vor sich geht und besteht.¹ Und wenn die Seele den Körper verläßt und in die freie Luft hinaufsteigt, soll sie ein unsterblicher Gott werden, nicht mehr ein Sterblicher sein.² Es verdient hierzu ein Abschnitt aus dem sog. Agatharchides (§ 5) angeführt zu werden: „Sie (die Pythagoreer) sagten, daß der Mensch auf dreierlei Weise besser werde, erstens durch den Umgang mit den Göttern – es ist nämlich notwendig, daß diejenigen, die sich den Göttern nähern, sich dabei von allem Bösen fern halten, nach Vermögen sich dem Gott angleichend –, zweitens durch das Wohltun – denn dies ist ein Nachahmen Gottes und des Göttlichen –, drittens durch den Tod – denn wenn die Seele schon, wenn sie sich während des Lebens des Lebewesens von dem Körper trennt, im Schlaf durch Träume und seherisch in den von Krankheiten veranlaßten Ekstasen (ἐν ταῖς ἐκστάσεσι τῶν νόσων) besser werde, so werde sie noch viel besser, wenn sie endgültig vom Körper getrennt werde.“ Auf der anderen Seite schied alles dies sie von anderen Menschen, auf die sie mit dem Hochmut der Besseren hinabsahen und von denen sie sich durch ihren engen Zusammenschluß absonderten. Auch ihr schweigsames und feierliches Gebaren wirkte abstoßend. Das Volk betrachtete sie gewissermaßen, wie es die ersten christlichen Gemeinden betrachtete, und dichtete ihnen allerlei grauenhafte Märchen an.³

So kamen die Pythagoreer in den Ruf, magische Künste zu üben. Der gelehrte Nigidius Figulus,⁴ dessen Frömmigkeit Cicero rühmt,⁵ sollte junge Knaben als Medium gebraucht haben, um den Platz herauszufinden, wo eine verlorene Geldsumme verborgen war.⁶ Er hatte einen Kreis von Gleichdenkenden um sich versammelt, zu dem Vatinius gehörte, dem Cicero nachsagte, daß er Seelen der Toten heraufbeschwor und den Manen junge Knaben opferte.⁷ Dies war am Ende der Republik in Rom, wo man gegen fremde Religionsformen noch sehr mißtrauisch war und Abscheu gegen sie hegte; in der ersten Kaiserzeit⁸ war es im griechischsprechenden Osten nicht viel anders, auch wenn die Gehässigkeit sich nicht so stark äußerte. Der echte Apollonios von Tyana galt als ein Zauberer und Magier; es ist bezeichnend für die Wandlung der Anschauungen, die sich bis zu der severischen Zeit vollzogen hatte, daß er in der Biographie des Philostrat als ein gottbegnadeter Wundermann dargestellt wird, der auf weiten Reisen sich die Weisheit des Ostens, der Brahmanen und der Gymnosophisten, aneignete.⁹

¹ Χρυσῶ ἔπη v. 49 ff.

² Ebd. v. 70 f.; der Anschluß an Empedokles ist unverkennbar.

³ Nach Iamblichos, Vita pythagorica, bildeten die Pythagoreer Bruderschaften; s. Festugière, Rev. ét. gr. L, 1937, S. 476 ff., der Parallelen u. a. aus dem gleichzeitigen Mönchswesen anführt.

⁴ Über ihn L. Legrand, P. Nigidius Figulus, Thèse Paris 1930.

⁵ Cic., ad fam. IV 13.

⁶ Apul., Apol. 42, *ab eo pueros carmine instinctos indicavisse ubi* etc., die Glaubwürdigkeit mag zweifelhaft sein.

⁷ Cic., in Vat. 14; schol. Bob. ad 1.

⁸ An die Vermutung, daß die unterirdische Basilika vor der Porta maggiore einem

pythagoreischen Kreis angehörte, der sich um Statilius Taurus versammelte (J. Carcopino, La basilique pythagoricienne, o. S. 235 A. 6), welch letzterer im J. 53 n. Chr. wegen magischen Aberglaubens angeklagt sich das Leben nahm, soll nur erinnert werden; die Bilder sind auch anders gedeutet worden, und das Rätsel ist nicht gelöst.

⁹ Die Scheidung zwischen dem echten und dem philostratischen Apollonios wird dem klärenden Aufsatz Ed. Meyers, Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos, Hermes LII, 1917, S. 371 ff. = Kleine Schriften II, 1924, S. 131 ff., verdankt, der dieser Darstellung zugrunde gelegt ist. Meyer zeigt, daß die Schrift des

Daß Lukian, der älteste Zeuge, ihn gehässig erwähnt, ist selbstverständlich; der Lehrer Alexanders des Lügenpropheten soll ein Zauberer aus Tyana gewesen sein, der Zauberkünste und unaussprechliche Zaubersprüche mitzuteilen versprach, einer, der mit Apollonios von Tyana verkehrte und seinen ganzen Schwindel (τρυφή) kannte.¹ Dio Cassius erzählt die Geschichte, daß Apollonios die Ermordung des Domitian im selben Augenblick, als sie stattfand, in Ephesos verkündete, und daß Caracalla an Magiern und Zaubern so große Freude hatte, daß er den Apollonios, der ein großer Magier und Zauberer war, pries und ehrte und ihm ein Heroon errichtete.² Dies sind die einzigen Erwähnungen des Mannes vor Philostrat,³ es gibt aber noch eine wichtige Überlieferung, die in die Zeit vor diesem zurückgeht. Philostrat wendet sich polemisch gegen eine vier Bücher umfassende Biographie des Apollonios von einem gewissen Moiragenes, der ihn als einen mit magischen Zauberkraften begabten Theosophen darstellte, was Philostrat nach Möglichkeit vertuschen mußte. Origenes beruft sich auf dieses Werk, um zu zeigen, daß die Magie auch gebildete Leute in ihren Bann ziehen konnte, darauf hinweisend, daß ein paar Philosophen, der seinerzeit berühmte Stoiker Euphrates und ein Epikureer, die den Apollonios als Zauberer aufsuchten, von seiner Magie überzeugt worden wären.⁴

Es gab auch literarische Werke des Apollonios. Von der Schrift *τελεται ἡ περὶ θυσιαῶν*, die von Suidas erwähnt wird, zitiert Eusebios ein Bruchstück, das für die philosophisch-religiöse Anschauung des Apollonios wichtig ist.⁵ „Dem Gott, den wir den ersten genannt haben, der ein einziger und von allen anderen getrennt ist, darf man nicht opfern, noch Feuer anzünden, noch überhaupt in bezug auf ihn sinnliche Beziehungen gebrauchen; denn er bedarf nichts; weder die Erde noch die Luft bringt eine Pflanze hervor oder ernährt ein Tier, dem nicht irgendeine Befleckung anhaftet; an ihn soll man sich durch das bessere Wort wenden, nicht das vom Mund gesprochene, sondern durch den Nus, der keiner Organe bedarf; durch das Schönste des Seienden in uns soll man von dem Schönsten des Seienden das Gute verlangen.“ Dies ist Mystik, das heilige Schweigen und die reinen Gedanken, welche die Pythagoreer übten. Damit vereinte Apollonios aber die Götter-

Damis, der Philostratos in der Hauptsache seine Darstellung entnommen haben will, erschwand ist. Vgl. W. R. Halliday, *Folklore Studies*, 1924, das Kapitel *Damis of Niniveh and Walter of Oxford*, S. 156ff. Die Darlegungen bei R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 1906, S. 40 ff., und E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913, S. 35 ff., sind dadurch wesentlich überholt. J. Hempel, *Untersuchungen zur Überlieferung von Apollonios von Tyana*, Beiträge zur Religionswissenschaft, hgg. von der religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm II:4, 1920 (gedruckt in Halle), faßt die Probleme nicht scharf genug an. J. Charpentier, *The Indian Travels of Apollonius of Tyana*, Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala XXIX:3,

1934, glaubt an die Realität des Damis und findet in Buch II gute Kunde von Indien, während Buch III phantastisch sei. Diese These ist nicht überzeugend. Ausführlicher Artikel in *PW.* XX S. 139ff. von F. Solmsen. Vgl. noch Festugière, *L'idéal rel. grec.* S. 78 ff.

¹ Lukian, *Alex.* 5.

² Dio Cass. LXVII 18 bzw. LXXVII 18, γόης καὶ μάγος ἀκριβής.

³ Die Anekdote, daß der eleusinische Hierophant sich weigerte, ihn einzuweihen, weil er ein Zauberer und vom Dämonischen nicht rein sei (oben S. 329), zeigt, auch wenn sie nicht geschichtlich ist, jedenfalls das Urteil der Vertreter des alten Kults.

⁴ Orig., c. Celsum VI 41.

⁵ Euseb., *praep. evang.* IV 13; behandelt von Norden a. a. O. S. 343 ff.

und Dämonenwelt und eine magische Auffassung der Opfer. Philostrat bezeugt (III 41), daß er über die Opfer geschrieben habe, wie man einem jeden Gott auf eine ihm gebührende und wohlgefällige Weise opfern solle,¹ und der Doppeltitel bei Suidas τελεταί verrät die magische Anschauung. Apollonios hat ferner eine Biographie des Pythagoras geschrieben,² die Philostrat benutzte und aus dessen Idealbild des gottergebenen Weisen er Züge auf Apollonios übertragen hat. So darf man mit Ed. Meyer die Angaben des Philostrat als geschichtlich betrachten, „daß Apollonios blutige Opfer verbot und statt dessen Gebete und Hymnen vorschrieb, daß er den Genuß von Fleischnahrung und Wein verwarf und sich lediglich von vegetabilischer Kost nährte und linnene Gewänder trug, da die Wolle animalisch und daher unrein sei, daß er niemals badete und Haar und Bart nach Philosophenart lang wachsen ließ, daß er das heilige Schweigen der Pythagoreer beobachtete und angeblich auch volle geschlechtliche Enthaltensamkeit, und daß er durch diese Lebensweise die unmittelbare Verbindung mit der Gottheit, magische Kräfte und die Kenntnis der Vergangenheit und der Zukunft, auch seiner eigenen früheren Existenz gewann“.³ Moiragenes hatte auch ein Werk des Apollonios über Weissagung aus den Gestirnen erwähnt, das Philostrat (III 41) mit einer für seine Zeit merkwürdigen Unbefangenheit verwirft; es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß Apollonios sich auch der astralen Mystik, die sich der pythagoreischen Lehre vom Bau der Welt leicht anschließen ließ, zugewandt hat.

Philostrat beruft sich auf Briefe des Apollonios, und eine Sammlung solcher Briefe,⁴ die oft mit den von Philostrat erwähnten übereinstimmen, ist auf uns gekommen; einige dürften echt sein. Der Inhalt vervollständigt das Bild des Mannes, besonders hinsichtlich seiner praktischen Wirksamkeit, die zu seinem Ruf beitrug, – er war längst nicht bloß ein Magier. Ed. Meyer faßt es so zusammen:⁵ „Die von Apollonios ausgesprochenen Sätze enthalten kein durchgebildetes philosophisches System, sondern die Mahnung zu sittlicher, durch Einsicht begründeter Lebensführung, zu der vor allem die praktische Tätigkeit, die Sorge für Freunde, Verwandte und Heimatstadt, Uneigennützigkeit und bei den Beamten ein gerechtes und zur Tugend erziehendes Regiment gehört. Der Philosoph aber soll sich nicht nur von allem Eigennutz und aller Begehrlichkeit frei halten und Wohltätigkeit üben, sondern allein der Erkenntnis und Verkündung der Wahrheit leben, mit Verachtung der Zierate der Rhetorik und voller Ablehnung der sophistischen Künste. Außerdem wird von ihm die pythagoreische Lebensweise verlangt,

¹ Vgl. Philostr., v. Apoll. IV 19 (aus der Rede in Athen): ὡς ἂν τις ἐς τὸ ἑκάστω τῶν θεῶν οἰκείον καὶ πηνίκα δὲ τῆς ἡμέρας τε καὶ τῆς νυκτὸς ἢ θύοι ἢ σπένδοι ἢ εὐχοίτο.

² Iamblichos hat Stücke daraus in den Anfang seiner Biographie des Pythagoras aufgenommen, E. Rohde, Die Quellen des Iamblichos in seiner Biographie des Pythagoras, RhMus. XXVI, 1871, S. 554 ff. und XXVII, 1872, S. 23 ff. Gu. Bertermann, De Iamblichi vitae Pythagoricae fontibus, Diss. Königsberg 1913.

³ Ed. Meyer a. a. O. S. 390.

⁴ Epistolographi graeci, ed. R. Hercher, S. 110 ff.; vgl. Ed. Meyer a. a. O. S. 405 ff.; die Briefe sind auch herausgegeben mit Übersetzung in der Ausgabe des Philostratos von F. C. Conybear in der Loeb Library; über die Echtheitsfrage Norden a. a. O. S. 337 ff.

⁵ Ed. Meyer a. a. O. S. 412 ff. mit Ausschließung der Zitate und einiger unwichtigen Sätze.

einschließlich des niemals Badens. Das gewährt die αὐτάρκεια und führt zu allen Wissenschaften, einschließlich der Heilkunst, die auch für die Seele nötig ist, und ‚aller göttlichen Mantik‘ und vor allem zur ‚Erkenntnis der Götter, nicht nur Wähnen, sinnlicher Wahrnehmung der Dämonen, nicht etwa nur Glauben, zu Freundschaft mit beiden Klassen‘ und so zu allen Tugenden und zur Unsterblichkeit. Die Götter sind in der richtigen Weise zu ehren, ohne blutige Opfer und viele Feste, die lediglich zu Völlerei und Krankheit führen; sie sorgen für Menschen und Städte, aber suchen sie auch heim, so durch Erdbeben; das Schicksal des einzelnen leitet das δαιμόνιον. Das geistige Wesen des Menschen ist ewig und unvergänglich, Geburt und Tod sind nur Wechsel der Erscheinungsform, das Leben auf der Erde eine Strafe, der Tod kein Übel, sondern das Bessere. Sie sind γένος μὲν θεοῦ, μιᾶς δὲ φύσεως, κοινωνίας δ’ οὐσης λόγῳ τε παντὶ καὶ πᾶσι παθῶν τῆς αὐτῆς, ὅπη γε καὶ ὅπως ἂν τις τύχῃ γενόμενος, εἴτε βάρβαρος εἴτε καὶ Ἕλλην, ἄλλως τε καὶ ἄνθρωπος. Wer aber zur wahren Gotteserkenntnis gelangt ist, wie ehemals Pythagoras und jetzt Apollonios selbst, steigt auf zum γένος δαιμόνιον und wird ein θεῖος ἄνθρωπος wie die Mager der Perser, ja ein Gott. Als ἰσόθεος, ja als θεός wird Apollonios nicht nur von vielen Menschen angesehen, sondern auch die Götter haben ihn nicht nur häufig privatim, bei Anfragen anderer, sondern öffentlich als θεῖος ἄνθρωπος anerkannt.“

Inwieweit diese Briefe echt sind, ist nur in seltenen Ausnahmefällen festzustellen, sie stammen wahrscheinlich z. T. aus einer älteren Darstellung von Apollonios’ Leben, die von der des Philostrat sehr verschieden war, zeichnen ein Bild des Mannes, wie es, ehe Philostrat maßgebend wurde, unter seinen Anhängern lebte, und lassen uns einigermaßen begreifen, wie er zu seinem Ansehn kam. Er war ein Wundermann – davon mehr unten –, der eine mystische Philosophie predigte, einen verschwommenen höchsten Gott, aber auch Kenntnis der Dämonen, die Gotteserkenntnis, wodurch der Mensch selbst vergöttlicht wird, verkündete. Daneben bekämpfte er die Auswüchse der Volksreligion und den Wortschwall der Sophisten, schärfte eine lautere Lebensführung ein und wußte gute Ratschläge in praktischen Dingen zu geben. Offenbar war er, gerade wie viele andere große religiöse Persönlichkeiten, eine schillernde Natur, die auf viele abstoßend, auf andere anziehend, sogar faszinierend wirkte. Bezeichnend ist, daß er den größten Anhang in Kleinasien fand, wo die Neigung zu mystischer Religiosität stark war, während Griechenland ihm kühl gegenüberstand. Bezeichnend ist ferner, daß der angesehene Stoiker Euphrates sich anfangs von ihm bestricken ließ, später aber, offenbar weil er die Hohlheit seiner Philosophie durchschaute und von seinen mystischen Anschauungen und magischen Neigungen abgestoßen wurde, von ihm abfiel. Apollonios, der in seinem Stolz und Selbstbewußtsein tief gekränkt wurde, verfolgte ihn mit bitterem Haß.¹

Unter dem Volk hatte Apollonios einen großen und festen Ruf als Wundertäter und Zauberer. In verschiedenen Städten des Ostens werden Schutzmittel, Bildwerke, Säulen u. dgl. erwähnt, die ihm zugeschrieben wurden.² Philostrat erzählt viele derartige Geschichten trotz seines Bemühens, ihn

¹ Von dieser Episode handeln mehrere Briefe, Ed. Meyer a. a. O. S. 407 f.

² Ed. Meyer a. a. O. Seite 390 f. bzw. 395ff.

von der Zauberei reinzuwaschen. In Korinth hatte er eine Lamia ertappt, was Philostrate in die Entlarvung einer Empusa verwandelt. In Athen trieb er aus einem Jüngling einen Dämon aus, der in eine Statue fuhr, in Tarsos heilte er einen von einem tollwütigen Hund gebissenen Menschen. In Ephesos erkannte er in einem Bettler den Pestdämon und ließ ihn steinigen. In Rom erweckte er die gestorbene Tochter eines Senators wieder zum Leben; selbstverständlich heilte er auch Kranke. Einem Manne, der viele Töchter hatte, verschaffte er ein Grundstück, in dem ein Schatz vergraben war, usw. Am berühmtesten ist, wie er unter Domitian in Rom vor Gericht gezogen wurde. Die Verleumder behaupteten, er habe sich erfolglos verteidigt, sei ins Gefängnis geworfen und geschoren worden, und habe in einer langen Bittschrift an den Kaiser um Befreiung gebeten. Philostrate läßt ihn aber sich in einer langen Rede verteidigen und seine Wunderkraft im Gefängnis dadurch beweisen, daß er seinen Fuß von den Fesseln befreit und wieder hineinsteckt. Apollonios verkündet, daß Domitian ihm nichts anhaben könne, begegnet ihm stolz, verschwindet aus dem Gerichtssaal und erscheint, wie er vorausgesagt hatte, seinen Freunden in Dikaiarchia.¹

Ein so wunderbarer Mann mußte auf wunderbare Weise scheiden. Philostrate weigert sich etwas Verlässliches darüber zu berichten, indem er Apollonios den Damis vor seinem Tod wegschicken läßt, teilt aber verschiedene Berichte mit, den einfachsten, daß er in Ephesos, von zwei Sklavinnen gepflegt, starb, und einen wunderbaren in zwei Versionen. Die eine lautet, daß er in den Tempel der Athena Lindia eintrat und dort verschwand, die andere, daß er zur Unzeit zum Tempel der Diktynna auf Kreta kam, wo ihn die wilden Wachthunde nicht anbellten, sondern mit dem Schweif wedelten. Er wurde von den Tempelwächtern gefesselt, löste sich aber mitternachts aus den Banden, befahl den Wächtern zu kommen, schritt auf die Tür des Tempels zu, die sich von selbst öffnete und, als sie sich nach seinem Eintreten wieder schloß, hörte man Jungfrauen singen: Steige auf von der Erde, steige auf in den Himmel, steige!² Nach seinem Tode, heißt es, sei er einem ungläubigen Jüngling in Tyana begegnet und habe ihn über die Unsterblichkeit der Seele belehrt – nach Philostrate, der rationalistische Anwendungen hat – im Traum. Dem entspricht, was von seiner Geburt erzählt wird – nach Philostrate wieder ein Traumgesicht. Auf einer blumenprangenden Wiese umgaben Schwäne seine schlafende Mutter, die bei deren Gesang erwachte und ihn gebar; die Eingeborenen erzählten, daß bei seiner Geburt ein Blitz in die Erde einschlug und wieder aufwärtsfahrend in der Luft verschwand. Legenden von der Art, wie das Volk sie von der Geburt und dem Ende großer Männer zu erzählen liebt, umranken üppig die merkwürdige Gestalt; sie werden nicht Erfindungen des Philostrate sein.

Die Lebensbeschreibung des Apollonios gestaltete Philostrate nach Sophistenart um. In der Weise der beliebten Reiseromane schmückte er sie mit phantastischen Reiseschilderungen aus; besonders ausführlich wird die

¹ Ed. Meyera. a. O. S. 418 f.; Geffcken, *Hermes* XLV, 1910, S. 498 f.; Vergleich mit den Märtyrerakten, Reitzenstein a. a. O. S. 46 ff.; K. Holl, *Die schriftstel-*

lerische Form des griechischen Heiligenlebens, N. Jahrb. f. klass. Alt. XXIX, 1912, S. 422 ff.

² Vgl. Lukian, *de morte Peregr.* 39.

Reise nach Indien dargestellt, kürzer diejenige nach Äthiopien und noch kürzer diejenige nach dem Westen. Besonders ist es Philostrat darum zu tun, den Ruf des Apollonios als eines Zauberers und Magiers zu bekämpfen und ihn als einen Lehrer der wahren Weisheit hinzustellen. Unter Magie versteht Philostrat gemeine Zauberei, die den Gebildeten noch nicht ganz genehm war; um so stärker hebt er hervor, daß Apollonios durch sein Wissen von Gott übernatürliche Kräfte erworben hatte, die er durch Wunderthaten und untrügliches Vorhersagen der Zukunft betätigte. Die Zukunft erkannte er nicht durch Zauberei, heißt es, sondern aus dem, was ihm die Götter zeigten, nicht durch Drangsalierung der Götterbilder, barbarische Opfer, Beschwörungen und Salbungen, durch welche die elenden Zauberer das Schicksal abwenden zu können vorgeben,¹ eine treffende Beschreibung der Zauberkünste der Zeit. Seine Prophetengabe wird stärkstens betont: er steigt im Korinthischen Meerbusen nicht an Bord eines Schiffes, weil er dessen Untergang voraussieht, er sagt den binnen vier Jahren erfolgenden Tod des Hierophanten voraus (s. o. S. 329), er weiß im selben Augenblick, als es geschah, daß Domitian ermordet wird. Er versteht die Sprache der Tiere und fremde Sprachen, ohne sie gelernt zu haben, und weiß, was die Menschen verschweigen.² Der Mensch hat eine Verwandtschaft mit Gott, durch die er allein unter den lebenden Wesen Gott kennt, er weiß, daß die Tugenden von Gott kommen und daß die an ihnen Teilhabenden Gott nahe und göttlich sind.³ Philostrat schrieb im Auftrag der Kaiserin Julia Domna „ein höfisch beeinflusstes, journalistisches Machwerk, das mit allem Raffinement der sophistischen Kunst ausgestattet ist“. Zu diesen Worten Ed. Meyers ist noch eins hinzuzufügen. In der severischen Zeit waren der Wunderglaube und die Bewunderung der orientalischen Weisheit gestiegen. Das Anliegen des Philostrat, das ihm eben der Auftrag der Kaiserin nahegelegt hatte, war, den Wundermann auf einen höheren Plan, über die gemeine Zauberei zu erheben, so daß er auch den Gebildeten dieser Zeit zusagte, und daneben seine Verbindungen mit der orientalischen Weisheit zu betonen; daher ist der angebliche Damis ein Assyrer. Dies gab Anlaß zu der Erdichtung von Reiseromanen.

Hinter dem philostratischen Apollonios finden wir nicht nur eine, sondern zwei ältere Apolloniosgestalten. Die eine ist der gemeine Zauberer und Scharlatan, für den die Gebildeten einer früheren Zeit ihn hielten, die andere ist der von den Gläubigen bewunderte Wundertäter und Theosoph. Als Zauberer lebte er auch in volkstümlichen Erzählungen fort. Er muß aber etwas mehr als dies gewesen sein, sonst hätte er nicht den Leuten, auch gebildeten Leuten, so imponieren und Scharen von Anhängern um sich versammeln können, wie er es offenbar getan hat; gab es doch viele ähnliche Männer, die der Vergessenheit anheimgefallen sind. Der Auftrag der Kaiserin beweist, daß Apollonios schon vor dieser Zeit von einigen hoch verehrt wurde. Sein Charakter war seltsam gemischt aus Wunderglauben, philosophischen Fetzen, praktischem Sinn und großem Selbstbewußtsein, wie man derglei-

¹ Philostr., v. Apoll. V 12.

² Ebd. I 19.

³ Ebd. VIII 7, 22.

chen oft bei Sektenstiftern findet. Dazu muß noch etwas gekommen sein, was schwer zu beurteilen ist, die Kraft persönlichen Anziehens und Impo-
nierens. Er erinnert an Empedokles, doch während dieser ein verspäteter
Zweig einer versiegenden Strömung war, stand Apollonios am Anfang einer
neuen gläubigen Zeit, und sein von den Zeitgenossen beanstandeter Ruf
stieg daher immer höher, besonders seitdem er in Philostrate einen Küber
gefunden hatte, der ihn von den schlimmsten Anstößen befreite. Auch die
Christen¹ behandelten ihn mit Achtung und nahmen ihn unter die heid-
nischen Weisen auf, die sie für das Christentum zeugen ließen; der Bischof
Apollinarius Sidonius bearbeitete lateinisch die von dem ‚älteren‘ Niko-
machos verfaßte Lebensbeschreibung.

Im Vorhergehenden ist nicht viel von der Philosophie des Neupythago-
reismus die Rede gewesen. Seine Bedeutung liegt auch nicht auf philo-
sophischem Gebiet, sondern in der Atmosphäre des religiösen Mystizismus
und Okkultismus, die ihn umgab, der Spitzfindigkeit der Zahlenmystik, des
Geheimnisses, in das die Lehren eingehüllt waren, in der Verwandtschaft
sowohl mit den Göttern, zu der der Fromme hinaufgehoben werden konnte,
wie mit allem Lebenden, in der damit verbundenen Frömmigkeit, die ihren
Ausdruck in eigentümlichen Lebensregeln fand, in dem mit dem Mystizis-
mus verknüpften strengen Legalismus, in der Ausübung von Riten, die, be-
sonders im Totenkult, wenn sie nicht magisch waren, als magisch aufgefaßt
werden konnten, und in Wundererzählungen, wie sie von Apollonios von
Tyana berichtet werden. Damit vereinen sich asketische Neigungen, Ent-
haltsamkeit von Fleischnahrung, auch von Fischen, Mäßigkeit in Essen,
Trinken und Leibesübungen.² Verwandt damit ist in der Moral die Schweig-
samkeit, das feierliche Gebaren, die unverbrüchliche Treue, mit der Eid
und Freundschaft gehütet wurden.

Der Eindruck, den dieser Mystizismus und Okkultismus, Legalismus und
Asketismus auf Außenstehende machte, wurde durch eigentümliche Gegen-
sätze verstärkt: Forderung einer Rechenschaftsablegung über alle Hand-
lungen neben Geringschätzung anderer Menschen, Menschenliebe und Hoch-
schätzung der Gerechtigkeit neben Absonderung von anderen, Frömmigkeit
neben Verwerfung des Tieropfers. Die Pythagoreer betrachteten sich als die
einzig Gerechten, die Menge sah in ihnen mit Staunen eine Sekte von seltsa-
men Leuten und Wundermännern. Die Bedeutung des Pythagoreismus
der Kaiserzeit liegt darin, daß er gewisse Zeitströmungen ausdrückte und
befriedigte: den Hang zum Mystizismus und Okkultismus, den Wunder-
glauben, die Neigung zu strenger Moral und asketischer Lebensführung, den
engen Zusammenschluß der Gläubigen. Diese Strömungen erstarkten immer
mehr und finden sich in den Religionen der Spätantike ausgeprägt. Dies ist
viel wichtiger für die religiöse Entwicklung als die philosophischen An-
schauungen des Neupythagoreismus. Er mündete in den Neuplatonismus

¹ Auf die vielerörterte Frage, ob Philo-
strate einen Nebenbuhler zu Christus hat
aufstellen wollen, braucht hier nicht ein-
gegangen werden; sie ist sicher verneinend
zu beantworten. Vgl. Norden a. a. O.
S. 35 f.; J. Lagrange, *Les légendes pytha-*

goriennes et l'évangile, *Revue biblique*
XLVI, 1937, S. 5 ff.; der erste Teil des Auf-
satzes, ebd. XLV, 1936, S. 481 ff., handelt
von den älteren Legenden; die Schriften
des Apollonios werden bezweifelt.

² *Χρυσὴ βίη* v. 33.

ein. Sowohl Porphyrios wie Iamblichos haben ausführliche Lebensbeschreibungen des Pythagoras verfaßt, in welchen sie auf ihre Weise den Pythagoreismus verarbeiteten.

c) **Der Orphizismus.**¹ Obgleich der Orphizismus keine Philosophie ist, scheint es nicht unpassend, das wenige, was darüber zu sagen ist, an die Besprechung der religiösen Bedeutung des Pythagoreismus anzuschließen; denn diese beiden Richtungen sind diejenigen Lehren altgriechischen Ursprunges, die in der Kaiserzeit geblüht und einen Beitrag zum Synkretismus geliefert haben. Bei den kaiserzeitlichen Schriftstellern, auch den christlichen, findet man auf Schritt und Tritt Berufungen auf den Orphizismus; besonders die späteren Neuplatoniker, denen die meisten Zitate verdankt werden, haben ihn für ihre Auslegungen fleißig zitiert und ausgenutzt. Daß nur wenig gesagt werden kann, beruht auf der Unsicherheit, die über das Alter der orphischen Schriften herrscht, und dem sehr fragmentarischen Zustand, in dem sie uns vorliegen. Das orphische Schrifttum erinnert in seiner Buntheit gewissermaßen an das unter dem Namen des Hermes Trismegistos umlaufende. Es gibt astrologische und botanische Schriften; diejenigen, die sich auf die Religion beziehen, bilden jedoch die Hauptmasse, und nur von ihnen soll hier die Rede sein. Die erhaltenen Schriften sind wenig ergiebig. Die Argonautika sind ein dürftiger Nachklang von Apollonios Rhodios, und das Gedicht über die Wunderkraft der Steine, die Lithika, ist eine poetische Bearbeitung eines älteren Prosawerkes aus der letzten Zeit des Altertums.² Die orphischen Hymnen, auf die unten zurückzukommen ist, enthalten einiges Orphische, besonders der 6. Hymnus an Protogonos, der ein anderer Name des orphischen Gottes Phanes ist. Wir sind für die Frage, ob der Orphizismus während der Kaiserzeit sich in Anpassung an die neuen Ideen gewandelt hat, so gut wie ausschließlich auf die Fragmente angewiesen. Ganz aussichtslos ist die Beantwortung der Frage nicht, obgleich man sich immer der Unsicherheit, welche die Überlieferungsverhältnisse mit sich bringen, bewußt bleiben muß.

Der Orphizismus hatte seit alters eine Theogonie, die an die des Hesiod angeschlossen, und konnte also leicht die alten Götter aufnehmen; er war von den in der Spätzeit verbreiteten Lehren diejenige, die der alten Religion am nächsten stand. Andererseits kannte er daneben eigentümliche Urwesen, an welche die von den neuen Ideen gezeitigte Spekulation anknüpfen und deren Zahl sie gegebenenfalls vermehren konnte. Ein solcher Fall scheint in betreff des Chronos erweislich.³ Er fehlt in der älteren Orphik und tritt zuerst in der hellenistischen Zeit auf.⁴ In der unter den Namen des Hieronymos und Hel-

¹ Siehe Bd. I S. 642 ff., wo die Literatur angeführt ist; dazu Zieglers Artikel Orphische Dichtung in PW. XVIII:1 S. 1321 ff., und Kern, ebd. XVI S. 1279 ff.; die hellenistische Zeit s. o. S. 232 ff.

² Von gewissem Interesse sind die beweglichen Klagen über die Verfolgung der Zauberkundigen um das J. 364 n. Chr., Lith. v. 61 ff.

³ Wenn das Scholion zu Apoll. Rhod. III

v. 26 = Orph. fragm. 37, mit Recht auf Apollodoros zurückgeführt wird mit dem Vers αὐτὰρ Ἐρώτα Χρόνος καὶ πνεύματα πάντ' ἐτέκνωσε, ist dies kaum überraschend, seitdem ein Papyrusfund (oben S. 232 f.) uns gelehrt hat, daß die aus einer späteren Zeit bekannte orphische Lehre weit früher, als man glaubte, ausgebildet war.

⁴ Zum folgenden vgl. W. Staudacher, Die Trennung von Himmel und Erde, Diss.

lanikos umlaufenden Theogonie erscheint er als drittes, aus den Urprinzipien, dem Wasser und dem Schlamm, hervorgegangenes Prinzip, wird als Schlange vorgestellt und mit verschiedenen Tierköpfen ausgestattet; mit ihm zusammen erscheint Ananke.¹ Die in der Spätantike so beliebte Personifikation der Zeit hatte noch nicht ihren rechten Platz am Anfang aller Dinge gefunden, diesen gibt ihr die rhapsodische Theogonie, die jetzt mit Recht für jünger als die vorher erwähnte gehalten wird; jene Änderung hat schon Damaskios bemerkt.² Chronos wird ἡ πρώτη πάντων αἰτία, ἡ μία τῶν πάντων ἀρχή genannt.³ Er ist der Vater des Aither und des Chaos; neben diesen beiden erscheinen Erebos oder Nyx. In diesen bildet Chronos das Welte, aus welchem Phanes, der auch Erikapaios oder Protogonos genannt wird, hervorgeht. Dieser ist mannweiblich, beflügelt und hat viele Tierköpfe.⁴ Offenbar ist, daß er seine Gestalt dem Chronos abgegeben hat, als dieser an den Anfang gestellt wurde. Es ist dies die althergebrachte orphische Theogonie mit einigen Variationen, abgesehen davon, daß Chronos eingeführt und an die Spitze gestellt wird. In dieser war kein geeigneter Platz für die neuen Ideen. Das Weltbild des Orphizismus war das alte mit der Unterwelt und dem Tartaros; von der Astrologie findet sich kaum eine Spur, obgleich astrologische Schriften unter dem Namen des Orpheus in Umlauf waren. Dahin kann man nämlich kaum rechnen, daß Ananke neben Chronos gesetzt wird, auch nicht den Ausspruch, der Demiurg werde von Adrasteia genährt, sei mit der Ananke zusammen und erzeuge die Heimarmene.⁵ Es gibt schwache Anläufe, neue Spekulationen aufzunehmen, die Deutung der vier Unterweltsflüsse auf die vier Elemente und Himmelsstriche,⁶ die Deutung der Götter auf Naturgegenstände oder Zustände und Beschäftigungen des menschlichen Lebens,⁷ was bekanntlich seit langem eine allgemeine Anschauung war.

Dies sind Kleinigkeiten. Stark tritt dagegen der Monotheismus hervor, besonders in den Zitaten der christlichen Schriftsteller, welche zeigen wollen, daß Orpheus, der so viele Götter, 360 heißt es, besungen hatte, sich zu dem Glauben an den einen Gott bekehrt hatte. Einige oft zitierte Verse sind für die monotheistische Tendenz so wichtig, daß sie ausführlicher referiert werden müssen.⁸ Sie beginnen: „Der blitzschleudernde Zeus entstand zuerst und zuletzt. Zeus ist das Haupt, Zeus die Mitte, aus Zeus wurde alles geschaffen. Zeus war männlich, Zeus war eine unsterbliche junge Frau. Zeus ist der Grund der Erde und des bestirnten Himmels. Zeus ist König, Zeus ist selbst der Ursprung von allem, eine Kraft, ein Daimon ist er, der große Herrscher über allem. Eine ist seine königliche Gestalt, in der alles dies sich

Tübingen 1942, S. 94 ff., und dazu meine Besprechung, Erasmus I, 1947, S. 593 ff.

¹ Orph. fragm. 54; 57; vgl. unten S. 479.

² Ebd. 54.

³ Ebd. 68; 60; vgl. 66; 65.

⁴ Ebd. 79; 81; Hymn. orph. 6.

⁵ Prokl. in Tim. III p. 274 Diehl = Orph. fragm. 162; der Ausspruch scheint stark neuplatonisch gefärbt.

⁶ Ebd. 123, vgl. 125.

⁷ Ebd. 297 aus dem μικρότερος κρατήρ; vgl. 178; 179.

⁸ Ebd. 168; 169 ist eine besonders am Schluß stark veränderte Variante; ausführlich behandelt bei Reitzenstein und Schaefer, Studien zum antiken Synkretismus, 1929, S. 69 ff., wo sie auf Indien zurückgeführt wird; vgl. A. Götz, Persische Weisheit in griechischem Gewand, ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmosidee, Zeitschrift für Indologie und Iranistik II, 1923, S. 59 ff. u. 167 ff., der Orph. fragm. 168 mit dem Hymnus des Rigveda an Purusa vergleicht.

bewegt, Feuer und Wasser und Äther, Nacht und Tag, und Metis, der erste Erzeuger und der freudенreiche Eros. Denn alles dies ruht in dem großen Körper des Zeus.“ In der Fortsetzung macht das Bestreben, das Universum als physisch in dem Körper des Zeus enthalten darzustellen, die Beschreibung fast grotesk. Sein Kopf und Gesicht sind der Himmel, seine Haare die Sterne, er hat vorne zwei Hörner, den Auf- und Untergang, die Wege der Himmelsgötter. Seine Augen sind Sonne und Mond, sein untrüglicher Sinn der Äther, durch den er alles vernimmt, nichts entgeht seinen Ohren. Sein Körper ist leuchtend, unvergänglich. Seine Schulter, Brust und sein Rücken sind die Luft, er hat Flügel, auf denen er sich überall hinschwingt. Sein Magen ist die Allmutter Erde, die Mitte seines Leibes das Meer, der untere Teil der Grund, wo die Wurzeln der Erde und der Tartaros sind.¹ Das Stück schließt mit einer Hindeutung auf den orphischen Mythos, daß Zeus den Phanes verschluckte; alles verbarg er, heißt es, wollte es aber wieder ans Licht hervorbringen. Eine stoische, pantheistische Grundlage schimmert durch, doch ist sie von Mythologemen fast verdeckt.

Ebenso wichtig ist das wenigstens in zwei Redaktionen erhaltene Stück, das mit dem bekannten Vers anfängt: φθέγγομαι οἷς θέμις ἐστὶ θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι, und sich an Musaios richtet.² Es nennt Zeus nicht und hebt nach der Einleitung an (v. 8 f.): „Es gibt Einen, Selbstgeschaffenen, alles ist Nachkomme von dem Einen. Unter diesen bleibt er sich selbst, keiner der Sterblichen sieht ihn, selbst sieht er alle.“ v. 13: „Keinen anderen gibt es außer dem großen König.“ v. 17: „Er sitzt in dem ehernen Himmel auf einem goldenen Thron, mit seinen Füßen tritt er auf die Erde, seine rechte Hand streckt er aus nach den Grenzen des Ozeans; um ihn zittern die hohen Berge, die Flüsse und des grauen, funkelnden Meeres Tiefe“, ein stattliches Bild des Weltenherrschers, das an Alttestamentliches erinnert.³ Dieses Stück ist älter als Clemens Alexandrinus, der die ersten zehn Verse zitiert, sich auch sonst darauf bezieht und außerdem an anderen Stellen eine andere Redaktion benutzt.⁴ Es wird vermutet, daß die Quelle des Clemens ein dem Hekataios fälschlich zugeschriebenes Buch gegen Abraham und die Ägypter sei, das noch vor Josephos verfaßt wäre; dies läßt den Verdacht aufkommen, daß der Autor von den jüdischen Schriften, gegen die er polemisierte, beeinflusst wurde. Trifft dieser Zeitansatz zu, so ist das Stück für die Geschichte des Aufkommens des Monotheismus sehr wichtig. Eine spätere, erweiterte, dem rätselhaften Alexandros Aristobulos, der über das Gesetz des Moses geschrieben hatte, zugewiesene Redaktion wird von Eusebios angeführt.⁵ Der teleologische Gottesbeweis wird v. 17 angedeutet: „Du siehst ihn nicht, mein Kind, bevor ich dir ihn auf der Erde zeige, wenn ich die Spuren und die starke Hand des mächtigen Gottes sehe. Ihn selbst sehe ich nicht, denn eine zehnfache Wolke steht vor mir und allen Menschen.“

¹ Ähnliches kehrt wieder in dem Gebet Pap. gr. mag. XIII Z. 243 und in dem angeblichen Orakel an König Nikokreon, Macrobian. Sat. I 20. 17 (vgl. o. S. 148 A. 6).

² Orph. fragm. 245.

³ Esaia 66 v. 1, „Der Himmel ist mein

Stuhl und die Erde meine Fußbank“; für die folgenden Verse vgl. ebd. 64 v. 1; Ps. 18 v. 8.

⁴ Orph. fragm. 246, wo die Zitate zu finden sind.

⁵ Ebd. 247; auch in der Tübinger Theosophie 56 (s. u. S. 465 A. 1).

Fast wie eine Interpolation muten die darauffolgenden Verse 22–26 an, in denen gesagt wird, nur die sternkundigen Chaldäer sähen den Gott. Wohl zu bemerken ist, daß dieses Gedicht den Namen Zeus meidet; es läßt Gott unbenannt, was wiederum jüdisch ist. Es enthält, abgesehen von der Einleitung, nichts Orphisches, während das erste orphische Färbung zeigt; beide sind dem Orpheus zugeschrieben, um eine Autorität für die monotheistische Propaganda zu gewinnen.

Einer anderen monotheistischen Richtung gehören die orphischen Verse an, die Macrobius in dem langen Abschnitt anführt, in dem er zeigen will, daß die Götter die Kräfte der Sonne sind.¹ Zeus-Dionysos wird mit der Sonne identifiziert:

ἀγλαὲ Ζεῦ Διόνυσε, πάτερ πόντου, πάτερ αἴης,
 "Ἡλιε παγγενέτορ, πανταίολε, χρυσεοφέγγες.

In einem anderen Vers heißt es:

"Ἡλιος, ὃν Διόνυσον ἐπικλήσιν καλέουσιν,

und schließlich gibt es den berühmten, mit der Theologie des klarischen Orakels übereinstimmenden Vers (vgl. unten S. 457 f.):

εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς "Ἡλιος, εἷς Διόνυσος,
 εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι.

Dieser Sonnenmonotheismus, der seinen Ursprung nicht in dem Orphizismus hat, wird unten (S. 491 ff.) zu besprechen sein.

Der Orphizismus der Kaiserzeit ist ein buntes und wenig einheitliches Gebilde. Die grundlegenden Gedanken, die einmal die Größe der Orphik gewesen waren, treten, soweit ersichtlich, zurück. Er hat sich in gewissem Maß zeitgemäße Ideen angeeignet und dient als Deckmantel für die monotheistische Propaganda. Im großen und ganzen ist er konservativ; von den fremden Göttern weiß er nicht viel. Daß in einem Hymnus² die Göttermutter, Attis, Men und Adonis angerufen werden, erklärt sich aus seiner starken Verankerung in Kleinasien (s. unten). Dieser Konservatismus verlieh ihm andererseits seine Bedeutung für den Synkretismus; er diente als Vermittler zwischen der altgriechischen Mythologie und Religion und den neuen mystisch gefärbten religiösen Vorstellungen.

Es ist fraglich, ob Cumonts Urteil,³ daß der Orphizismus sich weit weniger durch religiöse als durch literarische Überlieferung erhalten habe und daß der Kult in Italien fehle, zu Recht besteht. Die von Guthrie angeführten Zeugnisse⁴ sind sämtlich zweifelhaft, da sie aus der literarischen Überlieferung der orphischen Mysterien geschöpft sein können; zweifelhaft sind auch die Wandgemälde der Villa Igem und die Stuckreliefs der Basilika von

¹ Macr., Sat. I 18; 23, 21 = Orph. fragm. 236 ff.

² Orph. fragm. 201.

³ Cumont, Or. Rel. S. 313.

⁴ W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek Religion, 1935, S. 253; Plut., Caesar 9; Lact., div. inst. I 22, 15 f. = Orph. fragm.,

Test. 99; Cic., de nat. deor. III 58 = ebd. Test. 94; Diog. La. VI 4. Die Spuren des Orphizismus bei Plutarch sind schwach und rechtfertigen nicht den Schluß auf orphische Gemeinden, den Méautis, Plutarche et l'orphisme, Mélanges Glotz, 1932, II S. 575 ff., zieht.

Porta Maggiore, um deren Deutung man sich ohne sichere Ergebnisse so viel bemüht hat. Das unten erwähnte Relief aus Modena¹ (Taf. 6,1) zeigt wenigstens den Orphizismus als einen wichtigen Bestandteil des Synkretismus und seine Verbindung mit dem Mithrazismus. In Kleinasien ist der orphische Kult bezeugt durch den oben (S. 232 A. 3) erwähnten, dem Erikapaios geweihten Altar aus Hierokaisareia und den deutlich redenden Schlußvers des sechsten orphischen Hymnus an Protogonos, d. h. Phanes:

βαῖνε γεγηθῶς
ἐς τελετὴν ἁγίαν πολυποίκιλον ὀργιοφάντης

Es wurde oben (S. 347) vermutet, daß das orphische Hymnenbuch² dem pergamenischen Dionysoskult entstammt. Dieser Kult war ursprünglich nicht orphisch, die Sammlung zeigt aber, daß er, was in dieser Zeit nicht überraschend ist, stark orphisch gefärbt war. In jenem sechsten Hymnus wird Protogonos eingeladen, zu der Mysterienfeier zu kommen, in dem 49. wird dieselbe Einladung an die Amme des Bakchos, Hipta, gerichtet, die Orpheus besungen hatte.³ Dem Trieterikos, d. h. Dionysos, werden die Namen Protogonos und Erikapaios beigelegt.⁴ In dem 37. Hymnus an die Titanen werden diese genannt:

ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων . . .
ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμύχθων
εἰναλίων πτηγῶν τε καὶ οἱ χθόνα ναιετάουσιν;
ἐξ ὑμέων γὰρ πᾶσα πέλει γενεὰ κατὰ κόσμον.

Die Mysterien des Hymnenbuches sind keine spezifisch orphischen Mysterien, sie sind, wie es ein paarmal heißt, eine *πάνθειος τελετή*;⁵ gerade diese allgemeine Theokrasie wurde vom Geist des Orphizismus gefördert.

Ein ganz merkwürdiges Zeugnis für das Fortleben des Orphizismus ist, sofern es Glauben verdient, eine im Privatbesitz zu Genf befindliche Alabasterschale.⁶ Im Inneren stehen um den Vorderteil einer sich ringelnden Schlange, die sich in der Mitte befindet, sechzehn ganz nackte holzpuppenähnliche männliche und weibliche Gestalten verschiedenen Alters, am Außenrand sind vier Eroten, darunter eine Inschrift angebracht, welche anderweitig bekannte orphische Verse enthält.⁷ Nach den Herausgebern ent-

¹ Unten S. 479 A. 5. Ein zweites Beispiel ist ein in Borecovicum in England gefundenes Relief (Taf. 6,2), auf dem der von dem Zodiak umgebene, aus dem Felsen sich erhebende Mithra die halbe Eierschale auf dem Kopf trägt; Guthrie a. a. O. Taf. 13; Cook, Zeus II S. 1053, wo weitere Literatur. Weihung aus Rom, Διὶ Ἡλίῳ Μιθρᾷ Φάνητι, Cumont, Mithra et Porphisme, Rev. hist. rel. CIX, 1934, S. 63 ff.

² A. Dieterich, De hymnis orphicis, Habilitationsschrift, Marburg 1891 = Kleine Schriften 1911, S. 69 ff.; E. Maaß, Orpheus, 1895, S. 173 ff.; Guthrie a. a. O. S. 257 ff.; vollständige Bibliographie in Quandts Ausgabe der Hymnen S. 58 ff.

³ Orph. fragm. 199, vgl. 211. Sie wird auch in dem 48. Hymnus an Sabazios erwähnt und ist aufgetaucht in zwei Weihinschriften aus Mäonien, s. Bd. I S. 546 mit A. 5.

⁴ Hymn. orph. 52 v. 6.

⁵ Ebd. 35 v. 7; 54 v. 7.

⁶ Herausgegeben von Vollgraff u. Delbrück, An Orphic Bowl, JHS. LIV, 1934, S. 129 ff. mit drei Tafeln. Weit ausholend H. Leisegang, Das Mysterium der Schlange. Eranos Jahrbuch 1939 S. 151 ff., der u. a. das Relief aus Modena (s. u. S. 479 A. 5) zur Erklärung heranzieht.

⁷ Die Inschriften lauten: θεοί· οὐνεκα δινεῖ[ται] κατ' ἀπείρου[ν] μακρὸν Ὀλυμπον (Orph. fragm. 237 aus Macrobius) ἀγλαέ

stammt die Schale der späten Kaiserzeit, wahrscheinlich Kleinasien oder Syrien; eine Fälschung sei ausgeschlossen. Die Darstellung ist höchst eigentümlich, stellt aber kaum eine Kultbegehung dar; die Schlange muß Chronos sein.

d) Der Neuplatonismus. Der Eklektizismus der Philosophie der älteren Kaiserzeit kann und muß auch so verstanden werden, daß es tiefe Denkströmungen gab, welche auf die verschiedenen Schulen und Philosophen bewußt und wohl mehr noch unbewußt einwirkten. Eine neue Gedankenwelt bereitete sich vor, deren Elemente noch ungeordnet waren und, da sie an die alten Systeme angeknüpft wurden, nicht in ihrem Zusammenhang und in ihrer Tragweite hervortreten. Daß dies schließlich doch geschah, ist das Werk des Neuplatonismus um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. Er stellt das letzte große philosophische System der Antike dar, das die Folgezeit beherrscht und noch lange im Christentum stark nachgewirkt hat.

Der Neuplatonismus erhebt sich auf den Schultern des vorangehenden philosophischen Denkens, das sich schließlich so stark auf ihn hinbewegte, daß Numenios als ein Vorläufer des Plotinos betrachtet werden konnte. Aber auch die Stoa hat Pate gestanden, ganz zu schweigen vom Neupythagoreismus. Die späteren Neuplatoniker bemühen sich zu zeigen, daß alle ältere Philosophie außer dem Epikureismus und der Skepsis sich mit dem Neuplatonismus vereinige. Es ist auch an Philon von Alexandrien¹ zu erinnern, der in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. jüdische Religion mit griechischer Philosophie in Einklang zu bringen strebte. Die Grundlage der Philosophie des Philon ist stoisch. Gott ist das wirklich Seiende, ewig, unbeweglich, unfassbar, die aller sinnlichen Wahrnehmung unzugängliche Ursache, der νοῦς, von dem alle menschlichen Vorstellungen ferngehalten werden müssen. Als πνεῦμα erstreckt er sich durch die ganze Welt, ist die Quelle alles Lebens. Die Ideen Platons werden zu Kräften, die sich in der Welt offenbaren, in der das eigentlich Göttliche der Geist ist. Der Logos ist die Vernunft der Welt, der Menschen, des Gottes, und schließt Gott, die Menschen und die Natur zu einer Wesenheit zusammen. Damit verbindet sich eine Weisung des Weges der Seele zu Gott. Seine Treue gegen die jüdische Religion verleitete Philon freilich zu Entgleisungen – sein Gott ist zugleich der jüdische, persönliche Gott –, obgleich er das Alte Testament nach Möglichkeit durch allegorische Deutungen seiner Gedankenwelt anzubequemen suchte.

Um eine Vorstellung von den Voraussetzungen des Neuplatonismus zu geben, ist an das im Vorhergehenden von der Philosophie der älteren Kaiser-

Zeῦ, κόσμου γεννήτορ (vgl. das S. 410 zitierte Fragment); κέκλυθι τηλεπόρου δίνης ἐλικαύγεα κύκλου] (Orph. fragm. 236); οὐρανός τε γαῖά τε ἦν μορφή μία (Eur., Melanippe fr. 484 Nauck).

¹ Siehe H. Leisegang in PW. s. v. mit Literaturnachweisen; seinen Eklektizismus betont Geffcken, Ausgang S. 34; dazu M. Pohlenz, Philon von Alexandria, Nachrichten Akad. Göttingen 1942: 5,

S. 409 ff.; s. auch Nocks Besprechungen von E. R. Goodenough, By Light Light, Gnomon XIII, 1928, S. 120 ff., und der Loeb-Ausgabe Bd. IX, Class. Rev. LVII, 1943, S. 77 ff.; Festugière, Révélation II S. 521 ff.; E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon, 1925; H. A. Wolfson, Philo, Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, 2 Bände, 1947.

zeit Gesagte zu erinnern. Es handelt sich dabei nicht so sehr um die philosophiegeschichtliche Abhängigkeit der Lehrsätze, sondern um die Tendenz, die Denkrichtung, den allgemeinen geistigen Hintergrund. Plutarch hebt hervor, daß Gott nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit ist, nicht vielfältig, sondern das Eine, das wirklich Seiende. Das Problem, ob er immanent oder transzendent sei, wird verwischt. Ebenso erhaben, wohl etwas menschlicher, ist der stoische Gott bei Epiktet. Für Celsus ist das erste Gute unaussprechlich, nur bei langem Verkehr blitzt es plötzlich in der Seele auf;¹ man denkt an die neuplatonische und hermetische Kontemplation, die plötzlich in Verückung endet. Der Neuplatonismus steigert die Erhabenheit Gottes, seine Transzendenz aufs stärkste betonend, zur äußersten Konsequenz, zu dem über alles Sein und Denken erhabenen Absoluten. Nur negative Bestimmungen können Gott beigelegt werden; er ist nicht gut, aber das Gute, eine aus Platon übernommene positive Bestimmung, die eine Spannung einführt, die ganz zu überwinden dem Plotinos nicht gelungen ist. Dieser Gegensatz zwischen dem höchsten Wesen und der Welt führt zu einer Verschärfung des schon vorhandenen Dualismus, der jedoch wieder dadurch aufgehoben wird, daß Gott, das Absolute, als die Ursache von allem, auch des Negativen, des Materiellen, angesprochen wird.²

Plotinos selbst war über die kultische Religion erhaben, aber kein Gegner der alten Religion, der er prinzipiell einen Platz in seinem System gewährte.³ Er sagt darüber:⁴ „Man muß die Götter der intelligiblen Welt preisen und schließlich den großen König dort. Gerade durch die Vielheit der Götter erweist man seine Größe; denn nicht das Göttliche in einen Punkt zusammenzudrängen, sondern es in seiner Vielheit auseinanderzulegen in der Ausdehnung, in der es selbst sich auseinanderlegt, heißt beweisen, daß man die Kraft Gottes kennt, wenn er, bleibend der, der er ist, viele schafft, die doch alle von ihm abhängig, durch ihn und aus ihm sind.“ Weiter: „Man soll nicht die niederen Götter, welche diese Welt bewohnen, verachten, denn sie sind Vermittler, ohne deren Hilfe wir vergeblich versuchen würden, uns zu den intelligiblen Göttern zu erhöhen.“ Er nimmt die Dämonenlehre und die Verlegung der Götter in die supralunare, der Dämonen in die sublunare Welt auf. Die Mythen deutet er allegorisch, begründet einen besonderen

¹ Celsus bei Origenes VI 3: Πλάτων ὁ τοῦ Ἀρίστωνος τὰ περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ διασημαίνεται ἐν τινὶ τῶν ἐπιστολῶν (VII p. 341 C f.) καὶ φασκέτω μηδαμῶς εἶναι ῥητόν τὸ πρῶτον ἀγαθόν, ἄλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας ἐγγυρόμενον καὶ ἐξαιφνης ὅλον ἀπὸ πυρὸς πεδύσαντος ἐξαφθὲν ὥς ἐν τῇ ψυχῇ. So legt Celsus die Worte Platons aus. Vgl. Plut., de Is. p. 382 D. Die Lehre Platons von der Intuition im Gegensatz zum diskursiven Denken ist gewissermaßen eine Vorstufe der höheren Erleuchtung des Neuplatonismus, sie wurde von Aristoteles modifiziert und weiter entwickelt. Der Unterschied ist, daß für die beiden älteren Philosophen das diskursive Denken eine Vorbereitung der Intuition ist. Siehe darüber Jeanne Croissant, Aristote et les

mystères, Bibl. de la faculté de philosophie et lettres, Liège LI, 1932, bes. S. 161 ff.

² Zeller III: 2 S. 476 ff.; Geffcken, Ausgang S. 38 ff.; Cumont, Lux perpetua S. 349 ff.; E. R. Dodds, The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One', Classical Quarterly XXII, 1928, S. 129 ff.

³ Alföldi betont in dem oben S. 330 A.1 angeführten Aufsatz S. 22 ff. den Widerspruch, daß Plotinos einerseits die wahre Weisheit den Auserlesenen vorbehalten wissen, andererseits die große Masse auf die alte Religion verweisen will und dabei die eleusinische Religion in den Vordergrund schiebt. Vgl. o. S. 330 f.

⁴ Plot., Enn. II 9, 9.

Zusammenhang zwischen einem Gott und seinem Bild mit der alles durchdringenden Sympathie und erklärt auch die Wirkung des Gebets ebenso, d. h. magisch.¹

Die ältere Philosophie ließ Gott die Welt schaffen und schob zwischen Gott und die Welt als Mittelglieder die Daimones, Heroen und Seelen ein, eine Stufenleiter, die sich auf altem religiösen Glauben gründete; sie faßte die Seele als einen Ausfluß der Gottheit. Diese etwas mythologische Anschauung verwandelte der Neuplatonismus in eine Lehre, die zu Unrecht Emanationslehre genannt worden ist. Das höchste Wesen erzeugt alles andere bis zur letzten Grenze und ist in allem gegenwärtig, wird aber für die niedrigeren Stufen des Seins immer durch die höheren vermittelt; in dem Einen ist der Nus, in dem Nus die Seele, in der Seele die Körperwelt. Die höchste Wesenheit erleuchtet den Nus, dieser die Seele und diese das Körperliche. So ist der Mensch, wie auch die Stoiker sagten, mit Gott verwandt und kann sich zu Gott erheben. Die regelmäßige Abstufung bestimmt den philosophischen Charakter des Systems; durch den Satz, daß die Gemeinschaft mit der höchsten Wesenheit durch diejenige mit den untergeordneten Kräften bedingt ist, wird es möglich, den Polytheismus darin aufzunehmen. Das neuplatonische System ist ein dynamischer Pantheismus.²

Die ältere Philosophie hatte mit dem Problem des Bösen gerungen, es sogar zum zweiten Prinzip gemacht und gefunden, daß die Seele durch das Körperliche behindert sei. Für den Neuplatonismus war das Problem ebenso wichtig wie schwierig, weil es einen Riß in seinem Monismus zu enthüllen drohte. Er fand sich damit so ab, daß die verworrene, wechselnde, ruhelose, dem Geist widerstrebende Materie als das Nichtseiende und Böse bezeichnet wurde; das Körperliche sei das abgeleitete Böse und die Seele böse, wenn sie sich dem ihr fremden Bösen hingebe. Die Überlegenheit des Geistes und die Geringwertigkeit der Materie sind nie mit einer solchen Rücksichtslosigkeit gepredigt worden; das Gefühl der Gottesferne des im Körperlichen verstrickten Menschen entflamnte eine heiße Sehnsucht nach der Rückkehr zu Gott, nach der Vereinigung mit dem höchsten Wesen. Die Voraussetzung für die Befreiung der Seele von den Banden des Sinnlichen ist ihre Lösung vom Körperlichen, die durch Askese erreicht wird. Von Plotinos berichtet Porphyrios, daß er sich geradezu zu schämenschien, einen Leib zu haben, daß er nie von seinen Eltern redete und sich weigerte, sein Bildnis machen zu lassen. Er war unverheiratet, wollte von der Zeugung nichts wissen, vermied animalische Nahrung aufs strengste; diese Haltung vererbte er auf seine Schüler. Das Denken ist ihm bloß Zwischenstufe, die Anschauung des Urlichts geht nur dem Geiste auf, wenn er sich gegen das Äußere verschließt, alles andere verlassend in sein Inneres einkehrt.

Dies ist der religiöse Grund der Philosophie des Plotinos, der deutlich hervortritt in seinen Darlegungen, wie der Mensch das höchste Prinzip erreichen kann. Dieses kann weder durch Wissen noch durch Denken,

¹ Zeller a. a. O. S. 570 bzw. 619 ff. Das Wort *μαγεία* hat bei Plotinos eine sehr weite Bedeutung.

² Siehe z. B. Iambl., de myst. III 16: ἡ

ἐνωσις δὲ καὶ ἡ συμπάθεια τοῦ παντὸς καὶ ἡ ὡς ἐφ' ἑνὸς ζώου συγκίνησις τῶν πορωτάτων μερῶν ὡς ἐγγὺς ὄντων κτλ.; vgl. V 7 und sonst.

sondern nur durch seine Anwesenheit, durch unmittelbare Schau, durch den Willen, sich von allem, was den Menschen an das Irdische fesselt, freizumachen, erfaßt werden. Die Seele ist imstande, mit dem Einen in Berührung zu treten, weil sie damit verwandt ist; durch ihre Verbindung mit dem Körperlichen ist sie aber behindert. Sie muß alle positiven Bestimmungen und Fähigkeiten ablegen und das Ziel durch tiefste Selbstkonzentration erreichen, sie muß in ihr Innerstes einkehren und alles Bewußtsein, auch von sich selbst, wegwerfen. Wenn sie dies tut, vollzieht sich die Begegnung mit Gott in ihrer Tiefe, der Unterschied zwischen dem Schauenden und dem Geschauten wird aufgehoben. Gott kann nur geschaut, nicht beschrieben werden, eine Erleuchtung, aus welcher sich nur ergibt, daß Gott ist, nicht was er ist. Dadurch wird der Mensch vergöttlicht, offenbart sein wirkliches, göttliches Wesen. Er schaut die Quelle des Lebens, die Quelle des Denkens, den Anfang des Seienden, die Ursache des Guten, den Ursprung der Seele.¹ Das ist dieselbe schweigende Kontemplation, dieselbe stille Ekstase, die Hermes Trismegistos lehrt.

Diese bewußtlose Vereinigung mit dem Höchsten, Übervernünftigen, Undenkbareren erlebte Plotinos in der Entzückung der Ekstase viermal, der nüchternere Porphyrios nur einmal im hohen Alter, und von Iamblichos wird erzählt, daß er während des Gebets über der Erde schwebte und von einem Lichtglanz umflossen war. Solche ekstatischen und visionären Zustände,² welche auf besonderer psychischer Veranlagung beruhen, aber auch durch Übung und äußere Mittel gefördert werden können, sind sowohl aus dem Heidentum wie dem Christentum wohl bekannt; die Auffassung von ihrer höheren, göttlichen Art ist die gleiche.³ Angesichts dieser Abkehr von der Welt versteht es sich, daß der Neuplatonismus die theoretische Gelehrsamkeit gering schätzte, worin er sich mit den Philosophen der älteren Kaiserzeit traf, und daß er gegen den Staat und das menschliche Gemeinschaftsleben völlig gleichgültig war.

Die Größe und Anziehungskraft des Neuplatonismus, die ihn in den letzten Jahrhunderten der Antike zur maßgebenden Philosophie erhob, deren Einfluß sich weit über den Kreis der Philosophenjünger und auch auf das Christentum erstreckte, beruht darauf, daß er die Gedanken und Vorstellungen, mit denen die Zeit trüchtig ging, zu voller Entfaltung brachte. Erst er hat durch scharfes und folgerichtiges Denken die vorhandenen Keime bewältigt und ein wohldurchdachtes und durchgearbeitetes System errichtet. Dies entartete bei den jüngeren Neuplatonikern in eine unfruchtbare Scholastik, die jedoch in Zeiten, in denen das Denken in enge Grenzen

¹ Plotin, Enn. VI 7, 34 f.; 9, 4–9; vgl. Zeller III:2, S. 611 ff.

² Siehe Hopfner s. v. Theurgie in PW.

³ Cumont, *Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin*, Mon. Piot XXV, 1921/22, S. 77 ff., meint, daß Plotinos seine visionäre Neigungen vom ägyptischen Kult erhielt; er weist besonders auf die kontemplative Andacht hin, mit der die Statuen der ägyptischen Tempel betrachtet wurden, und auf das Gespräch mit dem Gott

μόνος πρὸς μόνον, das die Priester führten; Visionen werden aber auch von früheren griechischen Philosophen erzählt; Maximos von Tyros oben S. 394 f., Aristides Rhetor unten S. 539 f. Gegen Cumont überzeugend E. Peterson in seiner Besprechung, *Theologische Literaturzeitung* L, 1925, S. 485 ff.; vgl. dens., *Herkunft und Bedeutung der μόνος πρὸς μόνον-Formel bei Plotin*, Philol. LXXXVIII, 1933, S. 30 ff.

eingeschnürt war, etwas ungemein Verlockendes hatte. Zweitens war der Neuplatonismus sowohl theoretisch Mystizismus, indem er Gott als über alles Denken und alle Vernunft erhaben, unaussprechlich, unfassbar hinstellte, zu dem die Menschenseele in Sehnsucht und Verachtung des Körperlichen hinaufschaute und hinstrebte, wie praktisch, indem die Vereinigung mit Gott nur in der inneren Schau, der Ekstase, unter Ausschließung von allem Äußeren erlebt werden konnte. Der Mensch mußte sich von den Banden des Körperlichen lösen; eine asketische Lebensführung war seine Pflicht. So ist der Neuplatonismus im höchsten Maße zugleich Philosophie und Theologie, oder richtiger, um mit Plutarch zu sprechen, die Theologie ist die Krönung der Philosophie. Die Mystik beharrte nicht auf der Höhe, die Plotinos ihr gab. Es gab in den Religionsformen der Spätantike einen viel krasserem und handgreiflicheren Mystizismus, der nicht nur den sehr wenigen großen Geistern zugänglich war; er hielt mit Orakelglauben, Theurgie usw. seinen Einzug schon bei den Schülern. Mit der Vergrößerung der Religion in der Zeit der sterbenden Antike wurde auch der Neuplatonismus vergrößert und nahm volkstümlichen Aberglauben und Theurgie in seine Lehre auf.

Es ist zuwenig beachtet worden, aber für die Stärke der Zeitströmung, von der der Neuplatonismus getragen wurde, bezeichnend, daß er aus der Volkstiefe entstand. Sein Gründer war der in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. lebende Alexandriner Ammonios Sakkas, der Sackträger. Er gehört zu den Urhebern großer Geistesbewegungen, die nichts geschrieben, sondern nur durch das gesprochene Wort gewirkt haben. Seine außerordentliche Bedeutung zeigt die große Zahl seiner Schüler, Plotinos, Origenes, Longinos u. a., und die begeisterte Liebe, mit der Plotinos ihm anhing. Ammonios lebte und wirkte in Alexandrien, wo sich allerlei Leute und Einflüsse von Osten und Westen begegneten und das noch immer ein geistiger Brennpunkt war. Hat er die Philosophie Philons kennengelernt? Wußte er etwas von der Hermetik und der Gnosis? Es liegt nahe, dies zu glauben, da die Verwandtschaft des Neuplatonismus mit diesen Strömungen nicht von der Hand zu weisen ist. Ammonios wird seine Philosophie nicht aus der Tiefe seines Bewußtseins geschöpft haben, sondern mit gewissen Voraussetzungen arbeitend die Gedanken, die sich trübe und ungeordnet im Strom der Zeit bewegten, geordnet, bearbeitet und auf philosophisches Niveau gehoben haben. Sein Abfall vom Christentum – er war von christlichen Eltern geboren¹ – hing jedenfalls mit seiner Hinwendung zur Philosophie zusammen.

Das neuplatonische System, wie es oben in größter Kürze von der Seite seiner religiösen Bedeutung aus umrissen wurde, ist von Plotinos geschaffen worden. Hierzu sollen einige äußere Daten gegeben werden, die für den Mann und die Zeit bezeichnend sind.² Plotinos war ein Ägypter, in Lykopolis geboren, lebte eine Zeitlang in Alexandrien, bis er sich dem Feldzug Gordians gegen die Perser im J. 243 anschloß aus Verlangen, die orientalische Weisheit in ihrer Heimat kennenzulernen. Er mußte aber nach Antiocheia fliehen und begab sich nach Rom, wo seine Vorlesungen sehr besucht wurden.

¹ Porphyr. bei Euseb., Hist. eccl. VI 19, 7.

² Fast die einzige Quelle für das Leben des Plotinos ist die Biographie des Por-

phyrios. Vgl. Wilamowitz, G. d. H. II S. 523 ff.

Er war ebensosehr ein Prophet, der durch Asketentum und weihevoller Religiosität, wie ein Philosoph, der durch anregendes und scharfes Denken wirkte. Die vornehmen Frauen mit der Kaiserin Salonina an der Spitze, die ihn bewunderten, wurden sicher weit mehr von seinem Mystizismus als von der Gedankentiefe seiner Lehren angezogen. Julia Domna, die sich für Apollonios von Tyana so sehr interessierte, war vorangegangen. Übrigens ist dies nur ein Beispiel von vielen für die steigende Bedeutung der Frau in den religiösen Bewegungen der Spätantike. Man erzählte, daß Zauberkünste ihm nichts anhaben konnten und daß bei seinem Tode eine Schlange erschien.

Der Nachfolger und Herausgeber der Schriften des Plotinos, Porphyrios aus Tyros,¹ Sohn des Malchos, ursprünglich auch selbst Malchos genannt, war eine ganz andere Natur, mehr Philologe als Philosoph. Sein Bestes hat er in philologischen Schriften, in der Streitschrift gegen die Christen, die moderne Methoden der Bibelkritik vorwegnimmt, und in den Kommentaren zu Aristoteles geleistet; durch ihn drang die aristotelische Logik in den Neuplatonismus ein. Philologie schließt Glauben und Mystik nicht aus. Während Plotinos so hoch über den Erscheinungen der Welt schwebte, daß sie ihm fast entschwanden, wurde Porphyrios durch seine umfassenden Kenntnisse und seine philologischen Beschäftigungen gedrängt, sich mit den geläufigen Erscheinungen des Kults und des Glaubens eingehend zu befassen. Er war eine rezeptive und biegsame Natur. Während seiner im Orient verlebten Jugend verfaßte er eine Schrift über die Philosophie der Orakel, die voll von Magie und Dämonologie ist; später, während oder nachdem er unter Leitung des Longinos Studien in Athen getrieben hatte, schrieb er ein Traktat über die Götterbilder, in dem die Dämonologie verschwunden ist und die allegorische Deutung das Wort führt. Sicher ist, daß seine Homer-erklärungen und seine Philosophiegeschichte in Athen verfaßt oder wenigstens dort konzipiert wurden; dem dortigen Aufenthalt verdankte er sein Interesse für Aristoteles. Dreißigjährig kam er im J. 262 nach Rom, wo er sechs Jahre unter dem maßgebenden Einfluß des Plotinos verbrachte. Dann hielt er sich fünf Jahre in Sizilien auf und kehrte nach Plotinos' Tode nach Rom zurück, um Schulhaupt zu werden. Porphyrios war ein hingebungsvoller Schüler, seine Hingegebenheit fand aber ihre Grenzen an seiner philologischen Veranlagung, seine Biegsamkeit an seiner Rezeptivität. Gegen die Genialität des Meisters setzt er sein Bedürfnis nach logischer Bearbeitung, gegen dessen Prophetentum die Forderung nach Verständlichkeit; er wurde der Popularisator des Neuplatonismus.

Porphyrios war ein treuer Testamentsvollstrecker seines Meisters, zu dessen Systembau er wenig hinzugefügt hat. Hier interessieren einige Schriften, welche besonders die Religion betreffen. Es wurde schon erwähnt, daß er

¹ Eine Gesamtausgabe der Schriften des Porphyrios und Sammlung der Fragmente fehlt leider immer noch. Als Vorbereitung veröffentlichte J. Bidez, *Vie de Porphyre avec les fragments des traités περί ἀγαλμάτων et de regressu animae*, Recueil de

travaux de la faculté de philosophie et lettres XLIII, Gand 1913, eine Arbeit, in der der Charakter und der Entwicklungsgang des Porphyrios vortrefflich dargestellt werden. Vgl. Geffcken, Ausgang S. 56 ff.

eine Schrift über die aus den Orakeln zu schöpfende Weisheit verfaßte,¹ ehe er noch seine Heimat verließ, sie trägt denn auch nur allzu deutlich Spuren des abergläubischen Wesens der Religion, das sich nicht zum wenigsten im Orient breit machte. Gleich anfangs wird man in die mystisch angehauchte Atmosphäre der Spätzeit eingeführt. Die Sammlung werde so, heißt es, denjenigen von Nutzen sein, die die Wahrheit suchend ihrer Ratlosigkeit Abhilfe zu verschaffen wünschen durch von den Göttern stammende Offenbarungen; es wird verboten, die Lehren zu veröffentlichen, die nur denjenigen mitgeteilt werden dürfen, die ihr Leben auf die Rettung der Seele ausrichten (p. 110). Ein Orakel enthält eine aus literarischen Quellen geschöpfte Systematisierung und Normalisierung des Opferdienstes und schreibt im einzelnen vor, wie den Göttern auf der Erde, im Himmel, in der Luft, im Wasser und unter der Erde geopfert werden solle (p. 112 f.). In die Theurgie oder richtiger die Magie führt eine Vorschrift ein, wie ein Bild der Hekate zu weihen und reinigen sei: man solle Bänder machen, Eidechsen zusammen mit verschiedenem Räucherwerk zerreiben und unter freiem Himmel bei zunehmendem Mond das Bild mit einem gewissen Gebet, das mitgeteilt wird, weihen; dann werde Hekate einem im Schlaf erscheinen (p. 130 f.). Apollon sagt, es sei nicht möglich, das Göttliche zu schauen, bevor gewisse *λύτρα* gemacht worden seien, d. h. verschiedene Spenden und Darbringung von Eingeweiden von Opfertieren (p. 152 f.). Dies schließt noch an Altgriechisches an, die Theurgie nimmt aber einen weit größeren Platz ein. Die Götter finden sich nämlich nicht gerne zum Opfer ein, sondern müssen durch *θειόδαμοι ἀνάγκαι* dazu gezwungen werden; dafür wird ein Hekatezauber angeführt (p. 154 ff.). Die Götter empfinden den Zwang des Theurgen hart und wollen gelöst werden. So bittet Apollon gelöst zu werden und fragt, warum man ihn solange wie einen Sterblichen mißhandele: „Hört auf mit den Worten, mit den Lichtern,“ bittet er, „löst die Kränze und das Linnen von den Gliedern, so daß ich mich entfernen kann!“ (p. 162 ff.). Daraus ist zu entnehmen, wie das Bild behandelt wurde, damit der Gott niedersteige und dem Willen des Zaubersers sich füge. Zauberslieder und unaussprechliche Worte können einen Hauch vom Glanz des Phoibos von oben herunterrufen, der in einen Menschen eingeht, durch welchen als sein Organ der Gott dann spricht (p. 160). Mit dem Versiegen der Quelle verstummt auch das Orakel (p. 172 f.). Die Orakel sind manchmal falsch, weil man aus Unverstand die Götter zwingt, mehr auszusagen, als sie wissen (p. 175 ff.). Es heißt auch, daß sie ihr Wissen von der Zukunft den Bahnen der Gestirne entnähmen (p. 166 ff.); selbst sind sie der Heimarmene nicht unterworfen, wenn sie aber aus dem Äther in die schwere Luft hinabsteigen, werden sie von denselben Fesseln gebunden, welche alles Irdische lenken, d. h. den Gestirnen. Wüste Dämonologie ist vorherrschend. Die bösen Dämonen nähern sich den Menschen in Tiergestalt, jedes Haus ist voll von ihnen und wird daher gereinigt; man vertreibt sie, indem man die Götter anruft. Der Körper ist voll von ihnen, wenn man Speisen zu sich nimmt, heften sie sich

¹ Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae ed. G. Wolff, 1856, grundlegend mit wertvollem Kom-

mentar; J. Bidez a. a. O. S. 17 ff. Die Seitzahlen im Text beziehen sich auf Wolffs Buch.

an den Körper; darum gibt es Reinigungen. Am meisten freuen die Dämonen sich an Blut und Unreinheit; böse Gelüste werden von ihnen veranlaßt (p. 147 ff.). Der Verfasser preist die Weisheit der Ägypter, Phöniker, Assyrier, Lyder und Hebräer (p. 140 f.), und als er eine Beschwörung mitteilt, wie es scheint der Planetengötter, beruft er sich auf Ostanes (p. 138). Einmal führt er einen Hymnus auf den höchsten Gott und Welterschöpfer an, gedenkt aber dabei der Aufteilung der Untergötter in drei Klassen (p. 144 f.). Von Christus sagt er, seine Seele sei an Weisheit vorzüglich gewesen (p. 180 ff.).

Obgleich die Kirchenväter, besonders Eusebios, durch welche die Fragmente auf uns gekommen sind, sicher keine unparteiische Auswahl getroffen haben und anzunehmen ist, daß der Philosophie ein größerer Platz eingeräumt war, als es nach den Fragmenten scheint, macht die Schrift einen sehr unerfreulichen Eindruck. Sie ist aber zugleich wertvoll als ein Zeugnis für den religiösen Zustand und die Gemütsverfassung der Zeit, besonders in den hellenisierten, gebildeten Kreisen des Ostens, zu denen Porphyrios gehörte. Wüster Dämonenglaube, Entwürdigung der Götter durch Götterzwang unter dem Namen der Theurgie, Astrologie und Zauberpraktiken machen sich breit; die griechische Hülle ist sehr dünn und fadenscheinig. Bezeichnend ist, daß von den Göttern außer dem Orakelgott Apollon fast nur die Erzzauberin Hekate, Pan und Sarapis eine Rolle spielen und daß die orientalische Weisheit gepriesen wird.

Ganz anders zeigt sich die Schrift von den Götterbildern,¹ deren Fragmente ebenfalls hauptsächlich dem Eusebios verdankt werden. Porphyrios hat sich jetzt die griechische Theologie angeeignet, die sich wie bei Plutarch auf die längst bei den Griechen eingebürgerten ägyptischen Götter erstreckt, denen ein nicht geringer Teil der Fragmente gewidmet ist. Man empfindet den Unterschied besonders, wenn man die Beschreibungen der Bilder des Sarapis, des Pan und der Hekate in der Schrift von der Orakelweisheit² mit den Beschreibungen der griechischen Hauptgötter sowie der ägyptischen Götter in der Schrift von den Götterbildern vergleicht. Von der Dämonologie finden sich hier nur geringe Spuren.³ Obgleich Porphyrios, in mystischen Anschauungen befangen, mit dem orphischen Vers beginnt: φθέρζομαι ὡς θεῖμι ἐστὶ, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι, schöpft er seine Darlegungen aus der griechischen Götterlehre und daneben, für seine Zeit bezeichnend, aus der Astrallehre. Er ist ein warmer Verteidiger der Bilder und tief von ihrer Bedeutung überzeugt, wenn sie richtig, d. h. symbolisch, verstanden werden. „Es ist nicht verwunderlich, sagt er, daß die sehr Unwissenden die Götterbilder nur für Holz und Stein halten, gleichwie die der Buchstaben Unkundigen die Inschriftstelen für Stein, die Schreibtafeln für Holz und die Bücher für verarbeitetes Schilf halten“.⁴ Nehmen wir als Bei-

¹ Bidez a. a. O. S. 21 ff. und 143 ff. Sammlung der Fragmente in Appendix I; F. Börtzler, Porphyrios' Schrift von den Götterbildern, Diss. Erlangen 1903, hält das Buch für stoisch und findet keine Spur neuplatonischer Weisheit; Entlehnungen aus Apollodoros, *περί θεῶν*, K. Reinhardt, De theologia Graecorum, Diss. Berlin 1910,

S. 94 ff.

² Wolff a. a. O. S. 131 ff.

³ Daß die Schlangen ein Kraut kennen, mit welchem ein Toter aufgeweckt werden kann, p. 13, 16 f. Bidez, bezieht sich auf den Mythos des Glaukos.

⁴ P. 1, 6 ff., die Zahlen im Text beziehen sich auf Bidez' Appendix.

spiel seiner Darlegungen Zeus (p. 3 ff.): Er ist der Nus der Welt und hat diese geschaffen. Darauf folgt ein langes Zitat aus einem orphischen Gedicht.¹ Die Kugel bedeutet bei ihm das Lebendige, Intellektuelle und Fürsorgliche. Zeus' Bild ist menschenähnlich, weil er nach dem Nus schafft und alles durch die λόγοι σπερματικοί verrichtet; daß er sitzt, weist auf das Bleibende seiner Kraft hin. Sein Oberkörper ist entblößt, weil er in den intellektuellen und himmlischen Teilen sichtbar ist, der Unterkörper verhüllt, weil er den unten Verborgenen unsichtbar ist; in der linken Hand hält er das Szepter, weil das Herz, der Sitz des Intellekts, sich links befindet, in der rechten den Adler, weil er Herr der in der Luft schwebenden Götter ist, oder die Nike, weil er alles besiegt. Das ist phantastisch, knüpft aber an den gewöhnlichen Bildtypus an. So geht es weiter, wobei die Auslegung vor der bildlichen Darstellung den Vorrang hat. Ein Wort, das immer wiederkehrt, ist δύναμις, die Kraft.² Die Kraft auf der Erde wird verehrt; wenn sie eine Erklärung erhält, heißt es, durch die Symbole werde die Kraft auf der Erde enthüllt (p. 10, 26 und 11, 13). Die Götter sind die Kräfte der Natur, welche ihre Bilder und Attribute symbolisch andeuten. Okeanos z. B. ist die ὕδροποιός δύναμις, Hephaistos die des Feuers, auch Dionysos, insofern die Kreisbewegung (der Sonne) die Früchte reifen läßt, Eileithyia die γεννητική δύναμις usw. In dem kosmologischen Weltbild tritt die Sonne stark hervor. Die Seelen unter dem Monde sind vergeßlich (p. 7, 11). Pluton ist die Sonne unter der Erde (p. 11, 3). Apollon wird mit der Sonne identifiziert und ebenso Herakles, Artemis mit dem Mond. Der Logos ist in der Sonne Hermes, im Monde Hekate, im All Hermopan, denn der ποιητικός und der σπερματικός λόγος ist in allem (p. 17, 20 ff.); Pan ist ein Symbol des Alls, seine Hörner Symbole der Sonne und des Mondes (p. 18, 7 ff.). Auch die Astrologie zieht Porphyrios heran: Kronos wird langsam und kalt genannt (p. 16, 10 ff.), das Gestirn der Aphrodite erzeugerisch (p. 17, 6). Die Arbeiten des mit der Sonne identifizierten Herakles werden auf die Tierkreiszeichen bezogen, und Herakles trägt das Löwenfell, weil die Sonne im Sternbild des Löwen ihren Höchststand hat (p. 13, 5 ff.). Der widderköpfige Gott mit Ziegenhörnern in Elephantine bedeutet das Zusammentreffen der Sonne und des Mondes im Tierkreiszeichen des Widders (p. 21, 1 ff.). Das Erstaunlichste ist jedoch die in die Besprechung der ägyptischen Götter eingeschobene Nachricht, daß die Priester bei den eleusinischen Mysterien als kosmische Götter kostümiert waren.³

Eusebios nennt die Schrift eine Physiologie, und es ist richtig, daß sie an die physiologischen Erklärungsmethoden der älteren Philosophen anknüpft und viel von ihnen übernommen hat. Porphyrios hat aber den Stoff zeitgemäß umgearbeitet, indem er überall hinter den Göttern die Kräfte sucht und diese Anschauung, die zwar früher im allgemeinen angedeutet worden war,⁴ systematisch durchführt, die Kräfte auf die verschiedenen Götter aufteilend und, wenn auch weniger systematisch, die Astrologie heranziehend.

¹ Orph. fragm. 168, oben S. 408 f.

² Siehe besonders fr. 8 p. 11 ff. Bidez.

³ p. 22, 4 ff.; s. o. S. 335.

⁴ Z. B. in der Schrift περί κόσμου s. o.

S. 283; Plutarch, oben S. 393.

Ganz anders wieder ist der merkwürdige Brief an den ägyptischen Priester Anebon,¹ der hauptsächlich durch die Antwort des sog. Abammon, d. h. Iamblichos (s. u. S. 429 ff.), und z. T. durch Zitate der Kirchenväter bekannt ist. Was uns vorliegt, sind Fragen, ein Diskussionsprogramm, zu dem Zweck, die zwischen der Philosophie und der Theurgie schwebenden Probleme zu klären. Die Schrift ist durch die Bekanntschaft des Porphyrios mit der Philosophie des Plotinos veranlaßt worden, die ihn tiefer nachdenken ließ, als er es unter dem Einfluß der stoischen Philosophie in der Schrift von den Götterbildern getan hatte. Jetzt geht es ihm darum zu wissen, ob die erste Ursache $\nu\omicron\varsigma$ oder $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \nu\omicron\upsilon\nu$ ist, ob allein oder mit etwas anderem oder anderen, ob unkörperlich oder körperlich, ob mit dem Demiurgen identisch oder ihm voranstehend, ob das All aus Einem oder Vielem kommt, ob die Materie ungeschaffen oder geschaffen ist (35).² Es ist ihm bitter Ernst mit diesen Problemen, denn eins steht für ihn fest: die überragende Bedeutung der Religion. Unwissenheit und trügerische Meinungen vom Göttlichen, sagt er, seien Unfrommheit und Unreinheit, fromm und nützlich dagegen das Wissen von den Göttern; jene erfüllten die Menschen mit allem Bösen durch Unwissenheit und Frechheit, dieses sei die Ursache von allem Guten (11).

Die Schrift verdient ausführlicher referiert zu werden, weil sie die religiösen Probleme scharf beleuchtet, die damals einen suchenden Geist beschäftigten. Der erste Teil handelt von den Problemen des Polytheismus. Beruht die Verschiedenheit der Götter auf ihrem Wirken ($\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\iota$) oder auf ihren der Empfindungen fähigen Bewegungen ($\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\alpha\iota\ \kappa\iota\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$) oder ihrem Verhältnis zum Körperlichen, d. h. daß die Götter zum Äther, die Dämonen zur Luft, die Seelen zum Irdischen gehören (2)? Warum haben sie verschiedene Wohnungen (Wasser, Luft usw.), da doch ihre Kraft unbegrenzt und unteilbar ist, und wie verhält sich ihre Einheit ($\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$), da sie doch nach Ort und Körperlichkeit verschieden sind (3)? Wenn sie von Empfindungen frei sind ($\acute{\alpha}\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$), sind die Anrufungen, die Sühnungen, der Götterzwang vergeblich (4). Ist der Unterschied zwischen Göttern und Dämonen der, daß die Götter unkörperlich, die Dämonen körperlich sind? Wie können dann die Sonne, der Mond und die anderen Himmelskörper Götter sein? Warum sind einige gut, andere böse (6)? Was unterscheidet die Dämonen von den sichtbaren und unsichtbaren Göttern, da diese beiden Klassen doch zusammengehören (8)? Unterscheidet sich ein Dämon von einem Heros oder einer Seele durch sein Wesen oder seine Kraft oder sein Wirken (9)? Dann kommt das brennende Problem der Mantik an die Reihe. Wie kommt sie zustande? Im Traum, in der Ekstase, durch äußere Mittel, Orakelquellen u. dgl., Opferschau, Astrologie (12 f.)? Wird das Göttliche, ein Gott, Engel oder Dämon, genötigt, den Menschen zu dienen, oder ist die Seele das Bewirkende, oder handelt es sich um eine Mischung von beiden (15 ff.)? Beweis für eine Erregung der Seele ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$) als Ursache, heißt es,

¹ Fragmente gesammelt von Th. Gale in seiner Erstausgabe von Iamblich *de mysteriis liber*, wieder abgedruckt bei G. Parthey, Iamblich *de mysteriis liber*, 1857,

S. XXIX ff.; vgl. den Auszug bei Augustinus, *de civ. Dei* X 11; Bidez a. a. O. S. 80 ff.

² Die Zahlen im Text beziehen sich auf die Fragmente bei Parthey.

seien das Schwinden der Sinneswahrnehmungen, die größere Dienlichkeit junger Leute für Mantik, krankhafte Zustände, Erscheinungen (*φαντασίαι*), welche Zauberer durch ihre Kunst hervorrufen (21 f.). Auch die stoische Lehre der Sympathie von allem wird angeführt (23), und damit kommt Porphyrios auf die Theurgie. Diese Sympathie wird nämlich bewiesen durch diejenigen, die Götter herbeirufen, Steine und Kräuter tragen, heilige Bande knüpfen und lösen, das Geschlossene öffnen; ferner dadurch, daß sie wirkungskräftige Göttererscheinungen hervorrufen (24). Einige behaupten, daß es Truggeister gebe, welche Götter, Dämonen und Totenseelen spielten, und daß alles, was gut oder böse scheine, durch diese bewirkt werde. Zu dem wirklichen, seelischen Guten könnten sie nicht beitragen, sondern sie behinderten diejenigen, welche nach Tugend strebten; sie freuten sich über Dünste und Opfer (26). Es beunruhigt Porphyrios sehr, daß man die Götter als die Stärkeren anruft, aber ihnen als Untergebenen befiehlt und sogar Hilfe zu Unrechtem von ihnen verlangt (28). Die Propheten sollen sich animalischer Nahrung enthalten, andererseits freuen sie (die Götter) sich über Opferdampf; der Epopte darf eine Leiche nicht berühren, die Herbeirufung der Götter geschieht aber meistens mittels Tierleichen (29). Viel unsinniger ist, daß ein dem Zufall unterworfenen Mensch nicht nur einen Dämon oder eine Totenseele, sondern die Sonne, den Mond oder andere Himmelskörper durch Drohungen schreckt, lügend, damit jene die Wahrheit sprechen (30). Warum liebt man barbarische Namen bei den Anrufungen zu gebrauchen (33)? Sind alle diese Künste gemeiner Zauber und Verschleierung unsrer Leidenschaften, indem diese dem Göttlichen zugeschrieben werden, oder haben wir andere Vorstellungen vom Göttlichen, als es wirklich ist? (34). Der letzte Abschnitt handelt besonders von ägyptischen Dingen und der Astrologie; es sei nur erwähnt, daß das Problem der Verbindung des Personaldämons und des *οικοδεσπότης* (d. h. des Herrn des Tierkreiszeichens, in dem der Mensch geboren ist) aufgeworfen wird. Schließlich kehrt Porphyrios zur Philosophie zurück mit der Frage, was die Theurgie zur Eudämonie beitrage (46 ff.). Gibt es dahin einen anderen Weg, der mit den Göttern nichts zu tun hat? Er ist im Zweifel, ob man hinsichtlich der göttlichen Mantik und der Theurgie nicht die Meinungen der Menschen berücksichtigen solle, ob nicht die Seele aus Zufälligem Großes erdichte. Diejenigen, die die göttliche Mantik üben, sind vielleicht nicht glücklich; denn sie sehen zwar das Künftige voraus, verstehen es aber nicht gut zu gebrauchen. Er wünscht, daß ihm ein Weg zur Eudämonie gezeigt werde, und daß er wisse, worin ihr Wesen besteht. Es gebe nämlich darüber bei den Griechen einen großen Streit, als ob das Gute durch menschliche Gedankenarbeit geahnt werden könnte. Wenn diejenigen, die es zum Zusammensein mit dem Göttlichen (*τὸ κρείττον*) gebracht haben, dies zu untersuchen versäumen, ist ihre Weisheit vergeblich, wie wenn sie die Götter wegen entlaufener Sklaven, Ankaufs von einem Grundstück, Ehe oder Geschäfte belästigen. Wenn es nicht versäumt wird, tragen sie zwar das Wahrste von dem Übrigen vor, von der Eudämonie aber nichts Sicheres, sich mit schwierigen, doch für die Menschen nutzlosen Fragen beschäftigend. Es müßte dann weder Götter noch gute Dämonen geben, sondern Truggeister oder über-

haupt menschliche Erfindungen und Erdichtungen der sterblichen Natur (46 ff.).

Der Brief ist ein merkwürdiges Schriftstück. Die Blößen der heidnischen Theologie werden rücksichtslos enthüllt: der Widerspruch zwischen dem Monotheismus der Philosophie und dem Polytheismus der Religion, das Zweifelhafte der Mantik, die Entwürdigung der Götter durch die Theurgie. Und schließlich tritt der Gegensatz hervor zwischen der alten Philosophie, die den Menschen durch eigene Kraft die Glückseligkeit erreichen ließ, und der neuen, die das Heil bei den Göttern suchte. Ab und zu zeigt sich jedoch eine Neigung zu Kompromissen. Es ist bedauerlich, daß wir die Schrift nicht ganz besitzen, dann würde man mit größerer Zuversicht über des Porphyrios Absicht urteilen können. Bidez meint, diese sei gewesen, eine Diskussion zur Läuterung der Religion hervorzurufen. Es scheint sicher, daß die Schrift, nachdem Porphyrios Athen verlassen, jedoch ehe er sich ganz der Lehre des Plotinos in die Arme geworfen hatte, verfaßt ist.¹ Man kann sich denken, daß er, um zu einem bestimmten Standpunkt zu gelangen, das Bedürfnis empfand, aus seinem umfassenden Wissen das Für und Wider zusammenzustellen und mit seinem unleugbaren kritischen Sinn zu erörtern. Nicht zufällig ist die Schrift an einen ägyptischen Priester gerichtet, denn in Ägypten florierten Theurgie und Magie besonders, und die ägyptischen Götter boten noch stärkere Anstöße als die griechischen.

Porphyrios hat, wie Bidez sagt, wenigstens zum Teil die Antwort auf seine Aporien in der Schrift von der Rückkehr der Seele zu Gott gegeben, von der Auszüge bei Augustinus erhalten sind.² Hier macht er einen Unterschied. Der Philosoph, der seine Seele rein hält, kann ohne Hilfe der Theurgie zum Vater zurückkehren, von allem Bösen gereinigt und nie wieder dem Bösen der Welt unterworfen sein (p. 35; 39).³ Die große Masse dagegen, die sich nicht so hoch zu erheben vermag, muß ihre Zuflucht zu Weißen (Mysterien, *τελεται*) und Theurgie nehmen. Obgleich diese gefährlich, verboten und mit Trug untermischt sind, machen sie die Seele fähig, Geister und Engel aufzunehmen und Götter zu schauen. Sie bringen aber der Seele keine Reinigung, die sie befähigte, Gott zu schauen und das, was die Wahrheit ist, zu sehen; die Theurgie erhebt nicht die Seele zur Unsterblichkeit und Ewigkeit, doch kann sie sich durch die freundliche Hilfe eines Dämons nach dem Tode von der Erde etwas erheben. Die Dämonen halten sich in der Luft, die Engel im Äther oder der Empyré auf (p. 28 f.). Aber auch Götter können durch die Theurgie Leiden und Störungen unterworfen werden (p. 30). Durch die Theurgie gereinigte Seelen wohnen, obgleich sie nicht zum Vater zurückkehren, oberhalb der Luft unter den Göttern im Äther (p. 32) oder den Sterngöttern (p. 34). Solche Seelen mögen in andere menschliche Körper zurückkehren (p. 38 f.); die Seelenwanderung ist die Strafe eines unreinen Lebens (p. 41, vgl. p. 29). Die Theurgie hat ihre Schwierigkeiten; einem Chaldäer

¹ Boertzler a. a. O. S. 23.

² *De regressu animae*, Augustinus, de civ. Dei, besonders XII, abgedruckt bei Bidez a. a. O. App. II S. 27 ff.; vgl. S. 88 ff.; vgl. W. Theiler, Porphyrios und Augu-

stin, Schriften der Königsberger gelehrten Ges. X:1, 1933.

³ Die Seitenzahlen beziehen sich auf Bidez' Appendix.

wurde sie vereitelt, weil ein anderer Theurge aus Neid die heraufbeschworenen Mächte durch seine Zauberworte band; sie kann also nicht nur Gutes, sondern auch Böses bewirken (p. 29 f.). Zwar wird die Theurgie von Porphyrios akzeptiert, doch wird ihr nur eine untergeordnete Bedeutung zugestanden; sie ist ein recht zweifelhaftes Mittel, die Seelen der nicht philosophischen Menschen etwas zu erheben.

Die erhaltenen Schriften des Porphyrios: das Leben des Pythagoras, die Nymphenhöhle, die Schrift von der Enthaltensamkeit, der Brief an Marcella, brauchen nur kürzer erwähnt zu werden. Die Nymphenhöhle ist eine sehr ausführliche, aber unsystematische allegorische Deutung der homerischen Beschreibung der Höhle der Nymphen auf Ithaka.¹ Die Schrift *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων*, eine Befürwortung des Vegetarismus, wurde bereits oben (S. 244 f.) erwähnt, weil Porphyrios darin vieles, besonders dem Theophrast, entlehnt hat. Die Darlegungen über die Götterwelt und den Gottesdienst im zweiten Buche² können auch eine Antwort auf die Aporien in dem Brief an Anebon genannt werden. Die Opfer sind verschieden, weil die Mächte verschieden sind. Dem höchsten Gott sollen weder Räucherwerk noch Worte dargebracht werden, weil dem Immateriellen alles Materielle unrein ist, sondern durch heiliges Schweigen und reine Gedanken, durch die wir uns mit ihm verbinden und uns ihm angleichen, bringen wir Gott unsere Erhebung als heiliges Opfer dar, was sowohl unsere Lobpreisung wie unsere Erlösung ist. Für seine Nachkommen, die intelligiblen Götter, sind Hymnen in Worten hinzuzufügen, weil sie uns die Betrachtung (*θεωρία*) des von ihnen geschenkten Schönen gegeben haben (34). Trotzdem wenden sich einige Philosophen gedankenlos an die Götterbilder (35). Den Göttern des Himmels, Planeten wie Fixsternen, deren Führer die Sonne ist und nächst ihr der Mond, soll man nach einem gewissen Theologen Feuer anzünden, doch nicht auf einem blutbefleckten Altar, ferner Mehl und Honig, Früchte und Blumen, aber nichts Lebendes opfern (36). Im folgenden gibt Porphyrios eine Übersicht der Dämonologie, da die üblichen Opfer den Dämonen angehören. Einige Dämonen haben von den Menschen Namen und göttergleiche Verehrung erhalten (d. h. die Götter der Volksreligion), andere genießen nur lokale Verehrung, und weiter gibt es noch eine große Menge. Man glaubt, sie können schädigen, wenn sie über irgendein Versäumnis zürnen, aber auch wohlthätig sein, wenn sie durch Opfer und Gebete (*λατρευταί*) gnädig gestimmt werden (37). Die Seelen, die große Teile der Welt unterhalb des Mondes verwalten und für Tiere oder Früchte oder die Witterung oder die Jahreszeiten oder die Künste, Musik, Heilkunst, Gymnastik u. dgl. sorgen (dies ist die Arbeitsteilung der griechischen Götter), sind gut und schaffen nur das für ihre Untergebenen Nützliche. Zu ihnen sind auch zu rechnen die Boten, welche den Göttern die Bitten der Menschen und den Menschen die Mahnungen der Götter vermitteln. Andere Seelen sind böse Dämonen, die Zorn und Gelüsten nachgeben und Böses wirken (38). Ihre Gestalten sind verschieden, sie sind bald sichtbar, bald unsichtbar, und die Böseren verwandeln sich auch. Sie sind gewaltsam, heimtückisch und hinterhältig (39). Das Schlimmste

¹ Vgl. K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, Genethliakon für C. Robert, 1910, S. 122 ff.

² Porphyr., *de abst.* II 34 ff.

ist aber, daß sie den Menschen die Meinung beibringen, daß Pest, Dürre, Erdbeben u. dgl., die sie verursachen, von den guten Göttern kommen – sogar dem höchsten Gott wird solches angehängt –, und sie veranlassen die Menschen, den guten Göttern zu opfern und zu beten, als ob diese erzürnt wären; sie wollen uns von den richtigen Meinungen über die Götter abwenden und an sich ziehen. Sie nehmen die Masken der anderen Götter an und freuen sich über alles Ungereimte und über unsere Unklugheit und ziehen die große Masse an, ihre Gelüste nach Liebschaften, Reichtum, Herrschaft und Genüssen entflammend. Diese Macht ist scharf von der ihr entgegengesetzten wohlthätigen zu trennen (40). Die guten Mächte sagen die von den bösen drohenden Gefahren voraus durch Träume, durch vom Enthusiasmus ergriffene Seelen und auf andere Weise; ein jeder versteht es aber nicht, sondern nur diejenigen, die es gelernt haben. Alle Zauberei wird durch die bösen Mächte verrichtet, und diejenigen, die Böses durch Zauber tun, verehren besonders diese und ihren Vorsteher (τὸν προεστῶτα αὐτῶν) (41). Sie sind voll von Trugbildern und durch ihr Wunderwirken (τερατουργία) fähig zu betrügen. Elende Leute bereiten Philtra und Liebesmittel mit ihrer Hilfe. Denn alle Zügellosigkeit und Hoffnung auf Reichtum und Ehre kommen durch sie, weil ihnen die Lüge eignet. Sie wollen nämlich Götter sein, und die Macht, die ihnen vorsteht, will der größte Gott zu sein scheinen.¹ Sie freuen sich über Spenden und Fettdampf; sie leben von Dünsten und Räucherndampf und werden durch den Dampf von Blut und Fleisch gestärkt (42).² Wenn es für die Städte notwendig ist, auch sie günstig zu stimmen, hat das nichts mit den Philosophen zu tun. Denn von jenen werden Reichtum und das Äußerliche und Körperliche für Güter gehalten und das Entgegengesetzte für Böses; sie kümmern sich sehr wenig um die Seele. Die Philosophen dagegen brauchen, was sie darbieten, nach Möglichkeit nicht, sondern wollen sich dem Gott und denjenigen, die ihn umgeben, angleichen (43). Eigentlich ist die altgriechische Religion in Bausch und Bogen den bösen Dämonen anheimgegeben.³

¹ Porphyr., de abst. II 42: βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος.

² Der Ägypter, auf den sich Porphyrios, de abst. II 47, beruft für die Lehre, daß böse Dämonen eines gewaltsam getöteten Tieres an seinem Körper haften, soll Hermes Trismegistos sein nach der Vermutung Festugières, Une source hermétique de Porphyre, Rev. ét. gr. XLIX, 1936, S. 586 ff.

³ Cumont, Or. Rel. S. 287 A. 53, und Les mages hellénisés, 1938, I S. 178 ff., u. Bousset, Zur Dämonologie der späteren Antike, AfRw. XVIII, 1915, S. 134 ff., führen diese Dämonologie auf iranische Einflüsse, vielleicht des Ostanes, zurück, sich besonders auf den strengen Dualismus berufend. Andere haben den Ursprung in jüdisch-christlichen Vorstellungen gesucht, Pohlenz, a. oben S. 243 A. 2 a. O in dem Einfluß christlicher Polemik. Ein dem

Osten, wahrscheinlich der persischen Religion entstammender Einfluß ist sicher anzunehmen; in der Diskussion werden aber die Voraussetzungen in der griechischen Gedankenwelt fast völlig beiseite geschoben. Die Dämonenlehre des Xenokrates (oben S. 243 f.), die alle anstößigen Kultbräuche und Mythen den Dämonen zuschrieb, mußte notwendig zu der Anschauung führen, daß es böse Dämonen gab, freilich neben ihnen auch gute; vgl. Plutarch oben S. 389. Ebenso mußten Krankheiten, Erdbeben und anderes Unglück, das früher dem Zorn der Götter zugeschrieben wurde, den Dämonen aufgebürdet werden. ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις kann als die in der Sprache dieser Zeit, die so viel von der Kraft redete, umgesetzte böse Weltseele des Platon verstanden werden. Die orientalische Dämonologie erhielt große Verbreitung und Stärke in der Spätantike, weil die Griechen durch ihren eige-

Hinzuzufügen ist eine Äußerung über das Gebet,¹ d. h. das Gebet des einzelnen, das εὐχή genannt wird, während die Kultgebete als λατρεύειν bezeichnet werden. Atheisten und Fatalisten verwerfen das Gebet, während diejenigen, die an die Götter und die Vorsehung glauben, darüber einig sind, daß es unser Leben aufrichtet. Es geziemt den Ernsthafte, da das Gleiche sich mit dem Gleichen verbinden will, und geziemt den nach Tugend Strebenden, die im Körper wie in einem Gefängnis eingesperrt sind, die Götter um Befreiung von dieser Welt und wie von ihrem Vater getrennte Kinder um Rückkehr zu unseren wahren Vätern, den Göttern, zu bitten. Das sind schöne, einer tiefen Religiosität entsprungene Worte. Dieses Gebet ist aber mehr die philosophische Kontemplation, und der erhebende Eindruck wird etwas dadurch gestört, daß Porphyrios sich zum Schluß darauf beruft, daß die weisesten unter allen Völkern, die Brahmanen, Mager, Chaldäer und unter den Griechen die Mysterienstifter sich des Gebetes beflissen hätten. Ihre Gebete waren wenig erhabener Art.

Porphyrios war zur Klarheit gekommen, aber nicht zur Klarheit im Sinne von Eindeutigkeit. Er war zu sehr Empiriker, um die Volksreligion, und seit seiner Jugend zu stark in orientalische Weisheit verstrickt, um die Theurgie entschlossen zu verwerfen. Seinem Bedürfnis, beiden einen Platz zu gewähren, kam das neuplatonische System mit seinen vielen Abstufungen von dem über alles erhabenen Seienden bis zur bösen Materie entgegen; es lud förmlich zu einer Abstufung auch in der Religion ein. Auffallend aber ist es, daß Porphyrios je nach dem behandelten Gegenstand verschieden abtönt. In der Schrift von der Rückkehr der Seele gesteht er der Theurgie eine wenigstens relative Bedeutung zu, in dem gegen die blutigen Opfer gerichteten Traktat dagegen ist kaum die Rede von der Theurgie; um so schärfer zieht er hier gegen die Volksreligion und die Goëtie (Zauberei) los. Der Grund dafür ist, daß das Tieropfer, das er bekämpft und den bösen Dämonen zuteilt, der auszeichnende Ritus der Volksreligion war; so konstatiert er einfach, daß es den Philosophen nichts angehe.

Sehr bemerkenswert ist die Beschreibung der bösen Dämonen und ihrer Wirksamkeit, die auffällig an den Teufelsglauben der Christen erinnert. Sie freuen sich über Blut und Unreinheit und über ihre bösen Taten. Sie sind fähig, sich zu verwandeln, und nehmen die Gestalten der guten Götter an; einige sind mißgestaltet. Sie verführen die Menschen und flößen ihnen verbrecherische Leidenschaften ein. Die Goëtie ist ihr Werk. Sie sind Schadengeister, Irrgeister, Lügegeister, die Trugbilder senden und durch Wunder betrügen. Diejenigen, die durch Zauber Böses bewirken, verehren sie und ihren Vorsteher besonders.² Das letzte Wort ist verblüffend; es gibt einen

nen Dämonenglauben dafür vorbereitet waren. Schadengeister kannte auch volkstümlicher griechischer Glaube; sie wurden zum Aberglauben gerechnet. Seitdem die Oberschicht der alten Religion beseitigt war, schoß die Unterschicht üppig ins Kraut. Verwandten Dämonen wurde ein Platz in dem philosophischen Religionssystem bereitet.

¹ Bei Proklos, in Tim. p. 64 A f.

² Porph., de abst. II 41: τοὺς γὰρ μάλιστα καὶ τὸν προεστώτα αὐτῶν ἐκτιμῶσιν οἱ τὰ κακὰ διὰ τῶν γοητειῶν διαπραττόμενοι; vgl. II 42 S. 629 A. 26. Es ist bemerkenswert, daß Celsus bei Origenes VI 42 sich gegen den Glauben der Christen an Satan in einer Weise wendet, die zeigt, daß er nicht befürchtete, daß man ihm entgegenhalten könnte, daß auch die Heiden einen Fürsten des Bösen kannten. Sie müssen diese

Fürsten der Dämonen, den Teufel. Diese Vorstellung hat Porphyrios sicher aus dem Orient übernommen, von der persischen Religion oder wahrscheinlicher vom Judentum oder Christentum, und er hat versucht, sie in die widerstrebende Gedankenwelt der griechischen Religion und des neuplatonischen Monismus einzufügen, in dem die grelle Ausmalung der Macht der bösen Dämonen den Riß enthüllt; der Monismus konnte das Problem des Bösen nicht befriedigend lösen, der Dualismus pochte an die Tür. An einer anderen Stelle¹ ordnet Porphyrios die bösen Dämonen dem Sarapis unter, der derselbe wie Pluton ist, wie er hinzufügt, dem sühnende und dämonenabwehrende Opfer verrichtet werden und der dadurch als Herr der Dämonen erscheint, der sie vertreiben kann.² Auch Hekate wird Herrin der Dämonen genannt.³ Dies ist im Grund gut griechisch; Hekate ist die Göttin der Zauberei und wird deswegen zum Vertreter des Herrn der bösen Dämonen, ohne daß Porphyrios in dieser frühen Schrift sich die Frage stellte, ob sie und Sarapis wie ihre Untergebenen selbst böse sind. Daß er dies gemeint hat, ist nicht möglich, es würde gegen die Stellung beider als Götter der griechischen Religion verstoßen. Daher hat er sie auch nicht aufgreifen können, als er später den bösen Dämonen einen Vorsteher gab. Dahinter liegt, wie oben (S. 425) bemerkt, der Inbegriff der Kraft (*δύναμις*) des Bösen.

Porphyrios war eine tief religiöse Natur, die Religion war ihm Lebensbedürfnis. Von anfänglicher Gläubigkeit, wie sie in der Schrift über die Philosophie der Orakel hervortritt, erhob er sich durch Zweifel und Suchen zu einer geläuterten Religion oder richtiger zu einem Versuch, die Religion zu läutern. Der Philosophenstolz, in dem die Neuplatoniker sich mit den älteren Philosophen teilten, reservierte die höhere, geistige Religion den philosophisch Erlauchten und bot der großen Menge des Volks ein Surrogat an, in dem die alten Griechengötter und die Himmelsgötter einen Platz fanden. Dieselbe Trennung wird im Gebet gemacht: das philosophische Gebet heißt *εὐχή*, das kultische *λατρεία*. Auch in der niederen Religion wird eine scharfe Trennungslinie zwischen den guten Göttern und Dämonen einerseits und den bösen Dämonen andererseits gezogen. Diese Trennung wurde aber durch die allmähliche Abstufung des Systems vertuscht, andererseits förderte sie den Dualismus in der Weise, wie ihn das Christentum verstand. Darin hatte Porphyrios aber recht, daß er voraussetzte, daß die philosophische Religion im großen und ganzen das religiöse Bedürfnis nicht befriedigen konnte. Zwar nennt er den höchsten Gott Vater und spricht von dem *πατρικός νοῦς*,⁴ ein wirkliches Sohnverhältnis konnte jedoch zu diesem über das Denken, um vom Gefühl zu schweigen, erhabenen Gott nicht bestehen. Das heilige Schweigen, mit dem man ihn verehren soll, ist die Kontemplation, in der die Gedanken hinschwinden, die Vorstufe der Verzückung, wenn nicht die stille

Vorstellung erst nach Celsus und, wie es scheint, vereinzelt sich angeeignet haben. Nock verweist noch auf Lactanz, *Div. inst.* II 14, 6, *illum (diabolum) Trismegistus daemoniarchum vocat*, wozu Scott-Ferguson, *Hermetica* IV S. 14 A. 1, heranzieht *Ascl. lat.* III 28, wo es heißt, daß nach dem Tod die Seele *transiet in summi daemonis potestatem*.

¹ Porph., de philos. ex orac. p. 147 Wolff.

² Die Besprechung des Hades bei Stobaios I p. 429 Wachsmuth ist Auslegung in neuplatonischem Geist.

³ Porph., de philos. ex orac. p. 150 Wolff.

⁴ Dieses Wort enthält wohl sicher eine Beziehung auf den *πατρικός νοῦς* der chaldäischen Orakel; s. u. S. 459.

Verzückung der Mystiker. Die niederen Religionsformen kannten andere Mittel, um die Gedanken einzuschläfern und Verzückung hervorzurufen.

Haupt der neuplatonischen Schule nach Porphyrios wurde Iamblichos aus Chalkis in Coelesyrien.¹ Unter ihm kehrte die Schule nach dem Osten zurück, denn nach seiner Studienzeit in Rom scheint er in seiner Heimat gewirkt zu haben. Eine neue Richtung gewann mit ihm die Herrschaft, in der das religiöse Moment ebenso stark oder noch stärker hervortrat als das philosophische. Iamblichos verdunkelte den Ruhm seines Lehrers und wurde für die Folgezeit maßgebend; er wird von den Späteren gewöhnlich „der Göttliche“ genannt: ἑνθεος ὁ Σύρος, πολυμαθῆς ὁ Φοῖνιξ ist eine gute Charakteristik, die dem delphischen Orakel zugeschrieben wird.² Bezeichnend ist, daß er ein großes Werk über die vollkommene chaldäische Theologie schrieb.³ Er hat die allegorische Deutung in ein konsequentes und einheitliches System gebracht, das die Deutung einem Grundprinzip unterordnete.⁴

Das früher ziemlich einfache System, das in der übersinnlichen Welt das Urwesen, den Nus und die Seele ansetzte, wurde scholastisch in Triaden gespalten. Von dem Urwesen unterschied Iamblichos eine zweite Einheit, die zwischen dem Einen und der Vielheit in der Mitte steht. Die überweltlichen Götter wurden in die intelligiblen, intellektuellen und seelischen eingeteilt, die innerweltlichen Wesen, die über den Menschen stehen, in die Seelen der Götter, der Engel, der Dämonen und der Heroen. Bei Iamblichos' Ausbildung des Systems der Götter ist die Astrologie mit im Spiel gewesen, die zwölf oberen Götter wurden zu 36 und weiter zu 360 vervielfacht. Dazu traten 72 Ordnungen unterhimmlischer Götter, ferner Naturgötter und Schutzgötter.⁵ Diese Spielereien entbehren wirklich religiöser Bedeutung, eine solche erkennt man eher in Iamblichos' Schrift über die Götterbilder,⁶ welche nach seiner Meinung von göttlicher Kraft erfüllt sind, sei es, daß sie von Menschen verfertigt oder vom Himmel herabgefallen sein sollten, was er mit unglaublichen Wundergeschichten beweisen will. Für ähnliche Erzählungen von Wundern und Weissagungen, Wirkungen der Opfer, Geistererscheinungen usw. beruft er sich auf die Macht der Götter, denen nichts unmöglich sei, und auf die in die irdische Welt hinabströmenden himmlischen Kräfte.⁷ Mit dem Schicksalsglauben setzt er sich so auseinander, daß das Schicksal für die Natur gültig sei, die Götter aber, die übersinnlichen Kräfte, eingriffen, um es abzuwenden oder zu bessern.⁸ Der Seele schreibt er wie Porphyrios einen Astralleib, das ὄχημα, Vehikel,⁹ zu, daneben auch vernunftlose Kräfte, so daß auch sie dreigeteilt erscheint.

Unsere etwas fragmentarische Kenntnis von der religiösen Seite der Philosophie des Iamblichos wird in erwünschtester Weise ergänzt durch die Ant-

¹ Siehe u. a. Geffcken, Ausgang S. 103 ff.; Bidez, Le philosophe Jamblique et son école, Rev. ét. gr. XXXII, 1919, S. 29 ff.

² David, in Porphyrii isagogen p. 92.

³ Über die Abhängigkeit dieser Schrift von den chaldäischen Orakeln Bidez, La vie de l'empereur Julien, 1930, S. 74 ff.

⁴ Praechter a. oben S. 424 A. 1 a. O. S. 128 ff.; 142 f.

⁵ Proklos, in Tim. p. 299 E f.

⁶ Photios, bibl. cod. 215.

⁷ Iamb., vita Pyth. 139; 217 u. ö.

⁸ Stob., Ecl. I 35 p. 43 Wachsmuth; I 18 p. 81; II 43 p. 173.

⁹ Diese Lehre hat alte Wurzeln und reicht bis in den modernen Spiritismus hinab; s. Proclus, The Elements of Theology hgg. von E. R. Dodds, 1933, Appendix II, The Astral Body in Neoplatonism S. 313 ff.

wort des Abammon auf den Brief des Porphyrios an Anebon (oben S. 421 ff.); Abammon stellt sich als Lehrer des Anebon vor. Die Schrift wurde laut einer Notiz in den Handschriften von Proklos dem Iamblichos zugeschrieben; der geläufige Titel lautet *Iamblichi liber de mysteriis*, und die Verfasserschaft des Syrers ist nunmehr gesichert.¹ Diese Schrift ist ein Grundbuch der spätantiken Religion und verdient größte Beachtung. Mit dem Satz, daß die Kenntnis (γνῶσις) der Götter den Menschen angeboren, jeder Diskussion überhoben sei und jeder Beweisführung voranstehe (I 3),² wird die philosophische Erörterung über die Existenz der Götter zurückgewiesen. Dieser Gedankengang wird ausgenutzt, um die Erscheinungen der Religion über jede Kritik zu erheben. Wie die Götter von allem anderen verschieden sind, so sind auch ihre Werke nichts Seiendem ähnlich (III 25). Es ist unrichtig, menschliche Überlegungen auf die Götter zu übertragen, sagt er, denn dadurch werden Vorsehung und Weltschöpfung geleugnet. Jede Weissagung und die Ausführung ewiger Handlungen (d. h. die Theurgie) sind Werke der Götter und kommen nicht zustande durch Notwendigkeit oder menschlich verständliche Ursachen (III 19). Die Anrufungen sind unkenntlich und unaussprechlich und nur dem Gott kenntlich (III 24). Die Götter tun kein Unrecht, aber die Gerechtigkeit der Götter ist eine andere als unsere (IV 6); auf diese Weise gelingt es die bösen Taten zu verteidigen, zu welchen die Theurgie die Götter herbeirief.

Vor jedem wirklich Seienden, vor jedem Anfang ist der eine Gott, unbewegt in seiner Einheit, der alleinige Vater des wirklich Guten, der Grund von allem, auch von den ersten Ideen. Von ihm strahlt der zweite selbstgenügsame Gott aus, der Anfang des Seins, der Gott der Götter (VIII 2). Darauf folgt die intelligible Welt, der Ort der Götter. Es gibt nämlich das transzendente Gute und das Gute des Seins (κατ' οὐσίαν), das ehrwürdigste und unkörperliche, das die Ordnung der Götter aufrechterhält (I 5). Die Seelen, welche über Körper herrschen, haben an sich keinen Teil an dem Guten, das ihnen jedoch etwas von sich mitteilt. Zwischen diesen beiden Welten befinden sich einmal die Dämonen, die mit den Göttern verbunden sind, obgleich ihnen sehr unterlegen, ihre Diener, welche das Unaussprechliche dolmetschen, zweitens die Heroen, welche den Seelen überlegen, doch mit ihnen durch eine Ähnlichkeit des Lebens verbunden sind. Es gibt noch mehr Abstufungen. Die endgültige Reinigung der Seele kommt den Göttern zu, die Erzengel heben sie hinauf, die Engel lösen nur die Bande der Materie, die Dämonen ziehen die Seele zur Materie hinab, die Heroen leiten sie zur Sorge für sinnliche Taten an (II 5). Die Epiphanien der verschiedenen Wesen sind verschieden. Die Erscheinungen der Götter sind einfach, die der Dämonen mannigfach, die der Engel einfacher, aber geringer als die der Götter. Die der Erzengel nähern sich mehr denen der Götter, die der Archonten, wenn

¹ Gegen die Zweifel von Zeller III:2, S. 715 f. bewiesen durch die sprachliche Untersuchung von C. Rasche, *De Iamblichi libri qui inscribitur de mysteriis auctore*, Diss. Münster 1911; J. Bidez, *Un extrait du commentaire de Proclus sur les „Ennéades“ de Plotin*, Mélanges Desrous-

seaux, 1937, S. 11 ff.; vgl. auch Geffcken, *Ausgang* S. 283 A. 3, und Hopfner in *PW*. Suppl. IV S. 1 ff.

² Die Verweisungen im Text beziehen sich auf die Ausgabe von G. Parthey, *Iamblichi de mysteriis liber*, 1857.

man sie für Kosmokratores hält, welche die Elemente unter dem Mond verwalten, sind mannigfach, aber geordnet; herrschen sie über die Materie, so sind sie vielfältiger und geringer. Die Götter erscheinen wohlwollend, die Erzengel zugleich schrecklich und mild, die Archonten erschreckend, wenn sie über den Kosmos herrschen; herrschen sie über die Materie, so bringen sie Schaden und Kummer; die Heroen sind milder als die Dämonen, die schrecklich sind. Darauf folgt eine entsprechende Beschreibung ihrer Bewegungen (II 3).

Alle diese Abstufungen stehen in einem Zusammenhang. Die Götter sind nicht auf gewisse Teile der Welt beschränkt, es gibt keinen Teil der irdischen Welt, der ohne sie wäre. Denn die Mächte (οἱ κραίττονες) werden von nichts begrenzt und enthalten alles in sich (I 8). Die Götter wohnen nicht nur im Himmel, vielmehr ist alles voll von Göttern, gleichwie die Sonne alles mit Licht erfüllt (I 9). Die sichtbaren Götter, die einen Körper haben, sind mit den unsichtbaren vereint, denn sie sind außerhalb ihres Körpers und gehören daher der intelligiblen Welt an, und die intelligiblen enthalten in sich auch die sichtbaren Götter (I 19). Diese Einheit der Götter bot nun eine Schwierigkeit für die Arbeitsteilung unter ihnen, die auch die Theurgie kannte. Iamblichos findet sich so damit ab, daß er sagt, was an den Göttern Anteil habe, dies entweder im Äther oder in der Luft oder im Wasser habe. Da die Theurgie dies begriffen hat, gebraucht sie diese Aufteilung in ihren Anrufungen (I 9; vgl. 8). Jedes Volk, jeder Tempel hat seinen Vorsteher, den Opfern für die Götter ist ein Gott als Überwacher bestellt, denjenigen für die Dämonen ein Dämon und so entsprechend bei den andren Opfern (V 25).

Die sichtbaren und unsichtbaren Götter, welche mit den intelligiblen Göttern verknüpft sind, regieren alles im Himmel und im Kosmos und in den unsichtbaren Kräften im All. Dämonen regieren aber die Teile der Welt, die ihnen zugeteilt sind, und haben auch nur einen Teil von dem Sein und der Kraft; sie sind verwachsen mit dem von ihnen Verwalteten und davon untrennbar, im Gegensatz zu den Göttern, die davon getrennt sind. Die Dämonen haben ein geringeres Los, weil sie an der zeugerischen Natur teilhaben (I 20). Sie schenken das körperlich Gute und was damit zusammenhängt, wenn die Ordnung der Welt es zuläßt (II 9); sie beschweren aber auch den Körper, strafen mit Krankheiten und ziehen die Seele in die Natur hinab. Sie sind nicht von dem Körper und den mit dem Körper verbundenen Wahrnehmungen getrennt; diejenigen, die nach dem himmlischen Feuer streben, halten sie an diesem Ort zurück, sie lösen nicht die Bande der Heimarmene (II 6). Die Dämonen sind vernunftlos, nehmen Befehle entgegen, ohne selbst zwischen Wahrheit und Lüge, Möglichem und Unmöglichem scheiden zu können (VI 5; vgl. IV 1). So sind sie auch böse. Das Geschlecht der bösen Dämonen ist mächtig in der Zeugung, in menschlichen und irdischen Dingen (IV 13). Böse Dämonen gaukeln die Parusie der Götter und der guten Dämonen vor und helfen zum Unrechten, weil sie von Natur böse sind (IV 7). Einen Fehler in der Theurgie benutzend, nehmen sie die Gestalt der Besseren an (II 10); sie werden sogar ἀντίθετοι genannt (III 31). Da die Götter hervorstrahlen, fliehen jene vor den Stärkeren wie die Finsternis vor dem Licht (III 31).

Das Mittel, das den Menschen ermöglicht, mit den Göttern in Verbindung zu treten, ist die Theurgie.¹ Das Denken (έννοια) verknüpft nicht die Theurgen mit den Göttern, sonst würden die mit Gedanken arbeitenden Philosophen (die θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντες) auch die Vereinigung mit den Göttern erlangen, die sie nicht erreichen (II 11). Die theurgische Vereinigung mit den Göttern wird gewonnen durch die den Göttern würdige Vollbringung von unaussprechlichen und über die Vernunft erhabenen Handlungen dank der Kraft nur den Göttern verständlicher, unsagbarer Symbole. Der Einwand, daß der Theurge die Götter zu seinen Dienern mache, wird umgekehrt; die Götter erleuchten vielmehr den Theurgen und erheben ihn zu sich. Diese Erhebung durch theurgische Anrufungen bewirkt Reinigung von Leidensfähigkeit, Befreiung von Geburt, Vereinigung mit dem göttlichen Prinzip; sie macht den Sinn (γνώμην) des Menschen fähig, der Götter teilhaftig zu werden (I 12); es heißt aber auch, daß die Götter sich der Mühen des Theurgen erbarmen (IV 1). Übrigens ist der Theurge bei der Verrichtung seiner Kunst nicht einfach Mensch. Zwar bewahrt er seine menschliche Stellung in der Welt, andererseits wird er aber durch die göttlichen Zeichen (συνθήμασι) gehoben und mit den Mächtigeren (τοῖς κρείττοσι) verknüpft; er vertritt daher die Götter und kann die Mächte des Alls, obgleich sie stärker sind (ὡς κρείττονες), herbeirufen und ihnen befehlen (IV 2; VI 6). Seine Drohungen gegen die Götter werden dadurch gerechtfertigt, daß sie gegen das vernunftlose Geschlecht der Dämonen in der Welt gerichtet sind (VI 5). Trotz der schönen Worte sticht die Magie deutlich hervor, wenn gesagt wird, daß die göttlichen Zeichen (συνθήματα), ohne daß wir davon wissen, ihre Wirkung ausüben und daß diese unaussprechliche Kraft der Götter von selbst ihre Bilder erkennt, ohne von unserem Gedanken erweckt zu sein (II 11; vgl. I 15). Die Frage, warum vielfach getan wird, als ob die Götter leidensfähig wären, wird dahin beantwortet, daß einiges einen unaussprechlichen Grund hat, der höher als Worte ist, anderes aus Ewigkeit den Mächtigeren als Symbol geheiligt ist, anderes wiederum ein Bild vertritt oder auf Verehrung oder Anähnung oder Aneignung (οἰκείωσις) zielt (I 11). Da nicht einmal die Erde ohne Anteil an dem Göttlichen ist, ist sie fähig, Götter aufzunehmen, und so hat die Theurgie geeignete Behälter gefunden, Steine, Pflanzen, Tiere, Räucherwerk und ähnliche heilige, vollkommene und gottähnliche Dinge.² Wie die Welt zu einer Einheit aus vielen Ordnungen vereint ist, so soll auch die Theurgie diese Vielfältigkeit nachahmen durch all die Mächte, die sie heranzieht (V 22). Vor der Parusie der Götter werden alle Mächte, die ihnen untergeben sind, in Bewegung gesetzt, sie gehen und ziehen ihnen voraus, wenn sie auf die Erde herniedersteigen;³

¹ Vgl. den lehrreichen Artikel Hopfners Theurgie in PW. und Kap. 12, die chaldäische Theurgie und die neuplatonischen Mysterien, in Bidez' Buch über Kaiser Julian.

² Ausführlicher bei Proklos, de sacrificiis, von welcher Schrift Hopfner, PW. s. v. Theurgie S. 259, ein Resümee mitteilt; der griechische Text ist herausgegeben von Bidez, Catalogue des manuscrits alchi-

miques grecs VI, 1928, S. 139 ff.; vgl. Bidez, Proclus περί ιερατικῆς τέχνης, Mélanges Cumont, 1936, S. 85 ff.

³ Es gibt christliche Parallelen in Fülle, besonders in den Schilderungen des Jüngsten Tages, z. B. bei dem Syrer Ephrem. ἤξει . . . ὁ κύριος προτρεχόντων τῶν ταγμάτων ἐνώπιον δόξης αὐτοῦ ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων, zitiert von C. M. Edsman, Le baptême de feu, Diss. Uppsala 1940 S. 98.

wer nicht einem jeden das Gebührende bringt, scheitert und wird der Parusie der Götter nicht teilhaft (V 21). Es ist eine schwere Kunst. Sehr selten erlangt jemand Anteil an den überweltlichen Göttern. Wer sie aber erlangt, ist in der Verehrung der Götter über das Körperliche und Materielle erhoben und durch die überweltliche Kraft mit den Göttern geeint. Was kaum einem einzelnen und nur spät gelingt, darf nicht allen mitgeteilt werden, weder den Anfängern in der Theurgie noch denjenigen, die in der Mitte stehen. Denn diese üben vielleicht die frommen Bemühungen in körperlicher Weise (V 20). So wird trotz aller Bemühungen, die Theurgie zu erheben, das Magische darin anerkannt, was auch durch das Geständnis geschieht, daß Fehler böse Dämonen anlocken und Schaden stiften (III 34).

Die Abschnitte über Mantik und Opfer, welche nach Auffassung der Neuplatoniker mit der Theurgie nahe verwandt, wenn nicht Teile von ihr sind, können kürzer abgetan werden; in dem ersten wird übrigens in Wirklichkeit mehr über Theosophie und Visionen als über Mantik gehandelt. Die Seele hat ein doppeltes Leben, teils mit dem Körper vereint, teils von ihm getrennt. Im Schlaf wird sie von einigen der Bande, die sie fesseln, gelöst; noch größer aber ist ihre Sehergabe, wenn sie mit dem Ganzen, von dem sie abgetrennt ist, und mit der intellektuellen Kraft verbunden wird, am wahrsten jedoch, wenn sie mit den Göttern vereint wird (III 3). Die göttlichen Voraussagen sind sicher, während menschliche Vorausberechnungen unsicher sind (III 26). Wer die Götter herabrufft, sieht das niedersteigende Pneuma (III 6). Die göttliche Inspiration kommt von den Göttern, nicht von den Dämonen, sie ist keine Ekstasis, sondern ein Aufsteigen und beruht nicht auf dem Körper oder unserer Seele, sondern nur auf dem Gott (III 7). Die göttliche Kraft ist nicht Diener der Menschen, sondern teilt sich ihnen mit; sie flößt dem Unbeseelten Seele und dem Unbeweglichen Bewegung ein, wie Steinchen, Stäben, Getreide, Mehl (III 17) – dies zielt auf bekannte Orakelformen. Wenn einige nach Bildererscheinungen Orakel geben, wobei sie Dunkel, Getränke, Beschwörungen zu Hilfe nehmen, andere es an einer Wand, unter freiem Himmel, in der Sonne tun, können diese verschiedenen Erscheinungen als Heranziehen des Lichts (φωτὸς ἀγωγή) bezeichnet werden, welches den Astralleib der Seele mit göttlichem Licht erleuchtet. Der Vorgang bei den Orakeln in Delphi, Klaros, Branchidai zeigt, daß die Seherkraft von den Göttern kommt (III 11). Vogelzeichen u. dgl. sind minderwertig, da sie von den Dämonen kommen, die für jede Tiergattung sorgen (VI 3).

Auf den Einwand, daß zwar der Priester sich animalischer Nahrung enthalten solle, den Göttern aber Tiere geopfert würden, wird erwidert, daß die Götter, obgleich sie das Körperliche regieren, davon nicht berührt werden (VI 1 f.). Auch sind die Opfer keine Ehren- oder Dankesbezeugungen (V 5), sie bewirken vielmehr eine Verbindung zwischen dem Schaffenden und dem Geschaffenen (V 9). Die Dämonen werden nicht von Opferdampf genährt, wie einige meinen, denn ihr Leib ist nicht leidensfähig und braucht nichts (V 10). Das Feuer vernichtet die Materie, reinigt sie und macht sie so für die Gemeinschaft mit den Göttern geeignet (V 12). So sind die alten Einwände gegen das Tieropfer weggeräumt, und nun muß das neuplatonische

System ein Schema für die Systematisierung der Opfer abgeben. Der Anfang ist mit den materiellen Göttern zu machen, weil man anders nicht zu den immateriellen aufsteigen kann. Tote Tierkörper, das Schlachten und Verzehren der Tiere gebühren denjenigen Göttern, die der Materie vorstehen, nicht um ihrer selbst, sondern um der Materie willen, die sie beherrschen. Den immateriellen Göttern aber darf nichts Materielles als Opfer dargebracht werden (V 14). Wegen notwendiger Bedürfnisse des Körpers wird oft etwas für die Götter und guten Dämonen, die für den Körper sorgen, ausgerichtet; bei einem solchen Anliegen ist das Opfer notwendig körperlich (V 16). Die über das Menschenleben (γένεσις) erhabenen Götter, die nichts mit Mißwachs, Streit, Fruchtbarkeit oder anderen Dingen des Menschenlebens zu tun haben, haben auch nichts mit solchen Gaben zu tun (V 17). Wie der Kosmos aus vielen Ordnungen zu einem Zusammenhang gefügt ist, so soll auch die Vollständigkeit der Opfer mit der ganzen Ordnung der Mächte (τῶν κρείττωνων) übereinstimmen (V 22). Man soll nicht alle Materie verachten, sondern nur diejenige, die den Göttern fremd ist, diejenige aber, die ihnen vertraut ist, für Tempel, Bilder und Opfer wählen; denn der Mensch kann nicht mit den Göttern in Verbindung treten, wenn ein solcher Grund nicht gelegt wird (V 23). Der Phalloskult wird als ein Symbol der zeugenden Kraft erklärt, die Aischrologie als ein Zeichen der Abwesenheit des Guten von der Materie, wozu noch eine Katharsishypothese hinzugefügt wird (I 11). Das Gebet¹ wird gestaffelt: von der Verbindung mit den Göttern und der Kenntnis von den Göttern erhebt es sich zur einträchtigen Gemeinschaft und schließlich zur unaussprechlichen Vereinigung mit ihnen. Keine heilige Handlung geschieht ohne Gebet. Ständige Übung des Gebets nährt unsere Seele, macht sie fähiger für die Aufnahme der Götter, eröffnet dem Menschen das Göttliche (V 26). Da spürt man doch etwas von der Verzückung des Theosophen in frommen Gedanken.

Zwei Kapitel (VIII und IX) sind den spezifisch ägyptischen Lehren gewidmet, der Hermetik und der Astrologie. Hier soll nur die Lehre erwähnt werden, daß nach jener der Mensch zwei Seelen hat, eine von dem ersten Intelligiblen, die andere von der Bewegung des Himmels stammend; die erstere ist über die Genethlialogie erhaben; durch sie erfolgt die Erlösung aus den Banden der Heimarmene, der Aufstieg zu den intelligiblen Göttern, und zu ihr gehört die Theurgie, welche zum Ungeschaffenen hinaufführt (VIII 6). Nur die Kenntnis der Götter (γνώσις θεῶν) löst den Menschen von den Banden der Notwendigkeit und der Heimarmene und führt zu wahrer Eudämonie (X 5).

Die ganze Schrift ist eine Verteidigung der Theurgie² und der Mantik, insofern diese theurgisch ist, die gewöhnliche Mantik dagegen wird abschätzig beurteilt. Die Theurgie bewirkt Vereinigung mit Gott, Erlösung aus den wechselvollen Banden des Werdens, Erhebung in das Unveränderliche, sie verleiht die Wahrheit, befreit von der Heimarmene, denn ein höhe-

¹ Mehr bei H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, RGVV. IV: 1, 1907, S. 49 ff.

² Sehr wichtig u. erhellend ist der Aufsatz

von E. R. Dodds, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, JRS. XXXVII, 1947, S. 55 ff.

res Prinzip steht über den Schicksalsmächten. Die Darstellung der Wirkungen der Theurgie ist sicher ehrlich, der Theurge versetzte sich in einen wenigstens halb ekstatischen Zustand und fühlte sich zum Göttlichen emporgehoben; am schönsten tritt dies in den Worten über das Gebet hervor (I 15; V 26), das den Geist über das Seiende erhebt, am augenfälligsten in der großen Bedeutung der Lichtvisionen. Beziehungen auf das Licht und eine daraus geschöpfte Terminologie ziehen sich durch die ganze Schrift, wenn auch über die von der Magie hervorgerufenen Göttererscheinungen der εἰδωλοποιοί abfällig geurteilt wird (III 28). Der Theurge ist eben bestrebt, seine Überlegenheit über die gemeinen Zauberer hervorzuheben.

Die alte griechische Religion ist versunken, entwürdigt. Wo etwas von ihren Formen erscheint, gehört es zum Bereich der Dämonen und der niederen Religion, die sich mit dem Materiellen abgibt. Der Verfasser dieser Schrift bekundet eine heilige Verachtung der Hellenen. Sie sind von Natur Neuerer, die hin und her flattern ohne inneren Gehalt: wenn sie etwas lernen, behalten sie es nicht, sondern formen es durch ihre gehaltlose Wortklauberei um. Die Gebete und Namen werden durch die Neuerungssucht und Gesetzlosigkeit der Hellenen dauernd verändert. Gegen sie stellt Iamblichos die Barbaren, welche an ihren Sitten und Worten festhalten und bei denen es nicht erlaubt ist, etwas zu ändern; deswegen sind sie den Göttern lieb und bringen ihnen Worte dar, die sie lieben.¹ Die barbarischen Wörter haben den Vorrang, denn die Götter haben die heiligen Völker wie die Ägypter und Assyrer eine heilige Sprache gelehrt, weshalb man sich an die Götter in der ihnen vertrauten Sprache wenden soll (VII 4). Ein chaldäischer Prophet wird zitiert für den Ausspruch, die Unfrommen könnten die Götter nicht erreichen (III 31).

Die neuplatonische Philosophie ist nur das Gerüst, auf dem diese Theologie aufgebaut und an das sie angebaut ist, denn die Theologie mit Einfügung der Theurgie, der Mantik, der Kraftlehre ist das Hauptanliegen, vor allem die Theurgie, die, von den Urhebern der Oracula Chaldaica aufgebracht, früher nur als eine Weihe zweiten Ranges betrachtet wurde, die gut für die Menge war, von Iamblichos und seiner Schule aber als das wahre Mittel, die Seele zu Gott zurückzuführen, angesprochen wird; in derselben Weise faßt er auch das Gebet und die Bilderverehrung auf.² Iamblichos war ein Syrer und ist stolz auf sein Barbarentum; durch seinen festen Glauben an die religiösen Überlieferungen des Orients nimmt er Rache an dem suchenden und zweifelnden Geiste des Hellenentums. Er kann die Weisheit der Barbaren nicht genug preisen, es wäre aber vergeblich, was er den Griechen schuldet, zu leugnen. Der Neuplatonismus hat seine Wurzeln im Denken des Platon: Aberglauben, freilich in niedereren Formen, gab es bei den Griechen stets, und der Wunderglaube machte sich immer breiter; die Legenden von dem Wundermann Pythagoras reizten seit alters zu immer neuen Darstellungen; die hellenische Wissenschaft hatte den Kraftbegriff gezeitigt. Die Synthese von all diesem mit der orientalischen Weisheit war, obgleich durch das Einströmen von orientalischen Ideen vorbereitet, dem Iamblichos und seinen

¹ Iambl., de myst. VII 5; vgl. Corp. Herm. XVI 2.

² Bidez, Rev. ét. gr. XXXII, 1919, S. 36 ff.; vgl. Vie de Porphyre S. 80 ff.

Nachfolgern vorbehalten. Wenn man über den Mystizismus und die Theosophie, die Theurgie und den Glauben an die Autorität der orientalischen Überlieferungen, an die göttliche Erleuchtung und die göttliche Gnade, denen sich Iamblichos hingab, das Urteil spricht, soll man nicht vergessen, daß er zur Zeit des Sieges des Christentums unter Konstantin lebte.

Der Neuplatonismus verbreitete sich und spaltete sich in Schulen mit verschiedener Abtönung, die pergamenische, die der Theurgie besonders oblag, die spekulative athenische und die alexandrinische, die zurückhalten-der war und sich auch den Fachwissenschaften widmete.¹ Zur pergamenischen Schule gehörten Aidesios, der im hohen Alter stand, als der junge Julian ihn traf, und der von diesem hochbewunderte Maximos, der damals in Ephesos lebte. Es gab auch einen nüchterneren Mann, Eusebios, der seine Erörterungen mit der Bemerkung abzuschließen pflegte, dies sei das wirklich Seiende, Zauberkünste aber, die den Sinn betrügen, seien das Werk der Thaumaturgen, welche verückt zu gewissen materiellen Kräften abirrten. Als Julian ihn darüber befragte, sagte er, daß Maximos solche Erörterungen verachte und sich Unsinnigem hingegeben habe. Einmal versammelte er uns in dem Hekateempel, erzählte Eusebios, verbrannte ein wenig Räucherwerk und trug einen Hymnus vor; das Götterbild fing an zu lachen. Die Anwesenden wunderten sich, Maximos aber sagte: Bald werden die Fackeln sich anzünden, die die Göttin in ihren Händen trägt. Und wirklich strahlten die Fackeln von Licht. Wir wunderten uns damals über diesen theatralischen Wunderwirker; du, fügte Eusebios hinzu, sollst dich, wie ich, nicht über solches verwundern, sondern dafür halten, daß die Reinigung durch Philosophie (διὰ τοῦ λόγου) etwas Großes ist.² Julian hatte gefunden, was er suchte, und begab sich nach Ephesos zu Maximos. Diese Erzählung lehrt, zu welchen Zauberkünsten manche Neuplatoniker sich herabließen; sie zeigt auch gut die Neigungen des künftigen Kaisers. Wiederholte Äußerungen des Proklos lassen ferner erkennen, daß die Kunst, Statuen zu beleben, von den Neuplatonikern geübt wurde, was selbstverständlich nicht ohne Kunstgriffe geschehen konnte.³

Julian der Abtrünnige⁴ war von den neuplatonischen Ideen in der Form, die ihnen Iamblichos gegeben hatte, erfüllt; diesen zitiert er oft, preist ihn

¹ Praechter a. oben S. 424 A. 1 a. O. und in Überweg-Praechter S. 616 ff.; vgl. aber Bidez a. oben S. 427 A. 5 a. O. S. 29 ff.

² Eunap., vita sophist., Maximos p. 474 f. Boissonade.

³ Besonders deutlich Prokl., in Tim. IV p. 240 A: ταῦτα γὰρ οἱ τῷ ὄντι τελεσται δρῶσιν, διὰ χαρακτήρων καὶ ὀνομάτων ζωτικῶν τελούντες τὰ ἀγάλματα καὶ ζῶντα καὶ κινούμενα ἀποτελοῦντες. Vgl. noch p. 287 C, wo es sich um Orakel handelt; Theol. Plat. I 29 p. 70 Portus; in Tim. p. 16 E; zu diesem Zweck braucht man χαρακτήρες, ὀνόματα und σύμβολα, die oft erwähnt werden.

⁴ Die eigentümliche und tragische Gestalt des Julian hat eine sehr reiche Literatur

hervorgerufen. Hier sollen nur die beiden letzten Lebensbeschreibungen angeführt werden: J. Geffcken, Kaiser Julianus, Das Erbe der Alten VIII, 1914; J. Bidez, La vie de l'empereur Julien, 1930; deutsche Übersetzung, Julian der Abtrünnige, 3. Auflage, 1942. Über die Religion des Julian handelt besonders Geffcken, Ausgang S. 115 ff.; H. A. Naville, Julien l'apostate et sa philosophie du polythéisme, gut, berücksichtigt aber nicht den astrologischen Einschlag; G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter, 1907, Übersetzung der beiden Reden mit ausführlichem Kommentar. – Daß er dem Glauben der Zeit an die Wunderkräfte der Edelsteine hingegeben war, zeigt eine in

auf höchste und rät seinen Freunden, ihn zu studieren, während er den nüchterneren Porphyrios selten erwähnt und gesteht, daß er seine Schriften nicht gelesen habe. In seinem Kampf für die Wiedererrichtung der heidnischen Religion griff Julian auch zur Feder und war unermüdlich schriftstellerisch tätig. Seine Reden und Schriften sind sehr schnell niedergeschrieben – die Rede über die Göttermutter in einer Nacht – und tragen die Spuren der Eile in ihrer Unklarheit, die eine folgerichtige Ausarbeitung der Gedanken vermissen läßt. Die Grundlage ist der Neuplatonismus, wie ihn Iamblichos umgeformt hatte.

Julian hat zur Feier des Reichsgottes, des unbesiegtten Sonnengottes, am 25. Dezember 363 eine Weihnachtspredigt verfaßt, so nämlich kann man diese Rede auf den König Helios nennen, auf die bei Besprechung der Sonnenreligion (unten S. 493) zurückzukommen ist. Hier trägt er das neuplatonische Weltbild vor, angepaßt an die überragende Stellung des Sonnengottes. Die Welt ist ungeworden und ewig, das höchste Prinzip ist das Eine oder nach Platon das Gute, aus dem Helios hervorgeht (p. 132 D), d. h. nicht die sichtbare Sonne, sondern der intelligible Gott Helios. Er ist Herr der intellektuellen Götter (p. 133 B), er faßt die Substanz der intelligiblen und der sichtbaren Welt in eine Einheit zusammen (p. 139 D), steht in der Mitte der intellektuellen Götter zwischen den intelligiblen und den innerweltlichen Göttern und offenbart sich in dieser Welt in den Sonnenengeln; er schafft die sinnlich wahrnehmbaren Dinge (p. 141 B). „Aus dem einen Gott, aus der einen intelligiblen Welt ist der eine Helios hervorgegangen und hat seine Stellung in der Mitte der intellektuellen Götter erhalten, eine Mittelstellung, welche das Getrennte in Liebe und Eintracht zusammenführt; er vereint das Letzte mit dem Ersten in einer Einheit, stellt die Mitte der Vollkommenheit, der Geschlossenheit, des Lebensprinzips und der einartigen Substanz dar und spendet endlich der sichtbaren Welt mannigfache Güter“ (p. 141 Df.).

In allen Einzelheiten finden sich die Anschauungen des Iamblichos wieder. In Gegensatz zu den Göttern ist die Natur des Menschen doppelt und unharmonisch zusammengesetzt, aus der Seele und dem dunklen, finsternen Leib, die einander bekämpfen (p. 142 D). Es ist ausgeschlossen, daß wir alles mit dem Verstand begreifen (p. 141 C). Vermöge ihrer unsichtbaren und körperlosen, göttlichen und reinen Substanz zieht die Sonne die glücklichen Seelen zu sich und hebt sie empor (p. 172 B). Damit kommt Julian auf die Theurgie zu sprechen und fügt hinzu, daß er, wenn er die geheime Mystagogie, mit welcher die Chaldäer den Gott mit den sieben Strahlen feiern, um durch ihn die Seelen emporzuheben, bespräche, Dinge vortragen würde, die wenigstens für die große Menge unverständlich, den glücklichen Jüngern der Theurgie dagegen wohlbekannt seien.¹ Die Wahrheit findet er in der Religion, nicht in der Philosophie; die Philosophie ist nichts als die Vollendung der Religion,² sie ist die *ἁμολώσις θεοῦ κατὰ τὸ δυνατόν*, der pythische Apollon ist ihr Urheber. Den Glauben an die Unsterblichkeit verbürgen

Trier gefundene Inschrift, die mit Wahrscheinlichkeit auf ihn zurückgeführt wird, Herzog, Trierer Zeitschrift XII, 1937, S. 129 ff. (vgl. S. 334 A. 3).

¹ Julian, or. V p. 172 C f.; vgl. IV p. 152 A f.

² Ders., or. VI p. 183 A; 185 A; 188 A; 191 A.

nicht Menschen, sondern die Götter; der Mensch kann nur raten, die Götter wissen es sicher.¹ Die Lehren der Mysterien sind keine Hypothesen, sondern Glaubenssätze, denn die Priester der Mysterien haben ihre Weisheit von den Göttern oder gewaltigen Dämonen, die Schlüsse der Astronomen sind in Wahrheit Hypothesen.² Gegen die Erklärungsversuche der Griechen polemisiert er heftig³ und preist mehrmals die Weisheit der Phöniker und Chaldäer. Den Abfall der Christen von den Göttern schreibt er den bösen Dämonen zu.⁴

Die Bilderverehrung verteidigt Julian eifrig und geschickt mit Hinweis auf die Verehrung der Kaiserbilder.⁵ Die alten Griechengötter versinken im Strudel des Synkretismus; Zeus, Helios und Helios-Sarapis sind drei Götter in einer Gottheit; mit Helios sind Zeus und Apollon vereint; Apollon scheidet nicht die Schöpfung des Dionysos von der des Helios, und Helios zeugt den Asklepios.⁶ Zeus ist mit Helios identisch, Athena, die die vollkommene Einsicht darstellt, hat ihre Substanz von Helios erhalten.⁷ Dieser Tendenz, alle Götter in den einen aufgehen zu lassen, glich er seinen Glauben an den Polytheismus und seine Bestrebungen, die heidnischen Kulte wiederherzustellen, dadurch an, daß er den Demiurgen, den gemeinsamen Vater und König aller Menschen, für Völker und Städte untergeordnete Götter bestellen ließ, die sie regieren. Diese sind von verschiedener Beschaffenheit, die mit derjenigen der von ihnen regierten Völker übereinstimmt: Ares regiert kriegerrische Völker, Athena solche, die zugleich klug sind, Hermes diejenigen, die mehr verschlagen als tapfer sind.⁸ Sie werden Ethnarchen genannt.⁹ So gelangt Julian zu der Forderung, daß jedes Volk den Göttern, die es von alters her verehrt hat, die Treue bewahren soll. In der praktischen Religion bekennt er sich zu einem starren Konservativismus: „Ich bin fromm (εὐλαβής)“, schreibt er an den Erzpriester Theodoros, „und vermeide das Neue (φεύγω τὴν καινοτομίαν) in allem, besonders aber in betreff der Götter, da ich glaube, daß man die väterlichen und anfänglichen Sitten hüten muß, welche offenbar die Götter selbst gegeben haben.“¹⁰ Obgleich er alles tut, um die alten Kulte wieder zu beleben, und dem Volk stattliche Opfer ausrichtet, ist seine Religion in Wirklichkeit aristokratisch; die höhere Religion bleibt den Erlesenen vorbehalten, der Aufstieg zu dem höchsten Gott und ihr Verständnis den Philosophen, die Theurgie den Eingeweihten. In seiner Polemik gegen Christus zeigt sich eine unverhohlene Verachtung des niederen Volks. „Für ihn und Paulus genügte es“, sagt er, „einige Sklavinnen und Sklaven und durch sie Frauen und Männer wie Cornelius und Sergius betrügen zu können; wenn es ihnen unter Tiberius und Claudius gelungen ist, einen einzigen ansehnlichen Mann zu überzeugen, können sie mich für einen

¹ Julian, ep. 63 Hertlein = 89 a Bidez et Cumont p. 452 C f.

² Ders., or. IV p. 148 B.

³ In bezug auf die Deutung der Dioskuren or. IV p. 147 A f.

⁴ Julian, epist. fragm. Hertlein = 89 b Bidez-Cumont p. 288 A.

⁵ A. a. O. p. 293 C.

⁶ Julian, or. IV p. 136 A bzw. 144 A f.

⁷ Ebd. p. 149 C f.

⁸ Cyrillus, c. Julian. IV p. 115; 143; V p. 176.

⁹ Siehe weiter Naville a. a. O. S. 65 ff. und S. 180; über die Vorstufe in der Septuaginta und die Aufnahme bei den Kirchenvätern ebd. S. 80 ff. Der Grund ist zu finden in der astrologischen Chorographie, A. Bouché-Leclercq, L'astrologie des Grecs, 1899, S. 327 ff.

¹⁰ Julian, ep. 63 Hertlein = 89 a Bidez-Cumont p. 453 B.

Lügner in allem halten.“¹ Dem Volk bot er die alte Religion und den alten Kult an, auch wenn er eine heidnische Kirche zu schaffen versuchte, deren Priester durch ein würdiges, gottergebenes Leben und Barmherzigkeitswerke mit den christlichen wetteifern sollten. Darüber hat er viele schöne Worte zu sagen.²

Wie mit dem Kult verhält es sich mit den Mythen. „Die Alten haben die Ursachen der Dinge gesucht und sie von den Göttern gelehrt gefunden, haben sie aber in unglaubliche Fabeln verhüllt, damit die Erdichtung durch ihre Paradoxie und ihren Widersinn sie als solche erweise und uns zum Aufsuchen der Wahrheit antreibe. Dabei genügt den gewöhnlichen Menschen die irrationale und aus Symbolen kommende Belehrung; demjenigen, der sich über die Masse erhebt, kann dagegen lediglich die Wahrheit über die Götter von Nutzen sein, sofern er sie unter Führung der Götter selbst sucht, findet und ergreift.“³ Ein Musterbeispiel der Mythendeutung gibt er in der Rede auf die Göttermutter.⁴ Die Göttermutter ist die Quelle der intellektuellen und schöpferischen Götter, die von einer leidenschaftslosen Liebe zu Attis ergriffen wird, der Ursache, die das Werden, aber nur in der intelligiblen Welt, schaffen soll. Daß Attis sich in eine Nymphe verliebt, bedeutet, daß er bis zur letzten Grenze der Materie hinabsteigt; der Löwe, der im Auftrag des Helios-Korymbos den Attis ertappt und an seiner Entmannung Schuld ist, ist die Ursache, die dem Feurigen und Warmen vorsteht, und die Entmannung bedeutet, daß das Werden begrenzt wird. Dieser Mythos ist nicht als ein einmaliges Ereignis, sondern als ein Symbol des sich stets Wiederholenden zu fassen. Daran wird eine Erklärung der Riten am großen Frühlingsfest der Göttermutter angeknüpft, und sogar die eigentümlichen Speiseverbote finden eine philosophisch begründete Rechtfertigung. Auch hier spielt übrigens die Astrologie stark hinein.

Wenn man sich durch diese theosophischen Dünste durchgewunden hat, ist es eine Erleichterung, zu den Gebeten zu kommen, mit denen Julian seine Reden an Helios und die Göttermutter beschließt. Sie zeugen von einem warmen und echten Gefühl. Die Schlußworte seines Gebets an die Göttermutter lauten: „Du, die du den intellektuellen Göttern alle Güter spendest, die du die sichtbare Welt mit allem erfüllst, die du uns unter allen alles Gute mitteilst, verleihe allen Menschen Eudämonie, deren Höchstes die Erkenntnis der Himmlischen ist, insgesamt dem Volk der Römer, vor allem, daß es an sich den Makel der Gottlosigkeit tilge, dazu ein wohlwollendes Geschick, das mit ihm die Herrschaft über viele tausend Jahre lenkt. Mir aber verleihe als Frucht meiner Verehrung für dich auf dem Gebiet der Götterdogmen wahre Erkenntnis, Vollkommenheit in der Theurgie, in allem, was

¹ Cyrillus, c. Julian VI p. 206.

² Hierfür sind die Briefe an den Erzpriester Theodoros und den Erzpriester von Galatien, Arsakes, besonders wichtig, 63 Hertlein = 89a Bidez-Cumont, bzw. 49 = 84a; die Fortsetzung des ersten ist an eine falsche Stelle geraten, fragmentum bei Hertlein = 89b Bidez-Cumont. W. Koch, *Comment l'empereur Julien tâcha de fon-*

der une église païenne, *Revue belge de philologie et d'histoire* VI, 1927, S. 123 ff.; VII, 1928, S. 49 ff.; 511 ff.; 1363 ff.

³ Julian, or. IV (V Hertlein) p. 170 A f.

⁴ Julian, or. IV (die wichtigsten Stücke auch bei H. Hepding, *Attis*, *RGVV*. I, 1903, S. 51 ff.); s. bes. p. 166; vgl. Mau a. a. O.; Bidez, *La vie de l'empereur Julien* S. 253 ff.

ich im Staat und Heer beginne, Tüchtigkeit mit gutem Glück und endlich ein schmerzloses, ruhmvolles Lebensende, mit guter Hoffnung zu euch, Götter, einzugehen.“

Das Tragischste an Julian ist, daß, während er sich als Schüler der großen griechischen Schriftsteller empfand und all seine Kraft für die Wiederherstellung der griechischen Religion einsetzte, diese Religion, um die er sich so heiß bemühte, alles andere als griechisch war, vielmehr ein Erzeugnis, in dem das echt Griechische einen nebensächlichen Platz hatte. In Wirklichkeit stand er seinen bitter gehaßten Widersachern, den Christen, viel näher als der alten Religion, die er zu verteidigen glaubte. Er stand auf einem verlorenen Posten. Seine Theologie, die höhere Gotteserkenntnis der Neuplatoniker, war dem Volk unzugänglich, die Theurgie aber, die sich für die höhere Form der Gottesgemeinschaft ausgab, war verkappte Magie, welche das Volk fürchtete, das zum Gott Vertrauen zu haben und die Dämonen verscheuchen zu können wünschte. Was dem Volke übrigblieb, war der Kult in den alten Formen, die es längst nicht mehr befriedigten. Julian klagt daher beweglich über die Nachlässigkeit und Lauheit in der Verehrung der Götter.¹

Von dem väterlichen Freunde, Mitarbeiter und schließlich Praefectus praetorio des Kaisers Julian, Sallustius, liegt eine kleine Schrift mit dem Titel „Von den Göttern und der Welt“ vor,² die treffend ein neuplatonischer Katechismus genannt worden ist. Sie gibt eine Darstellung der neuplatonischen Theologie in gemeinverständlicher Weise, von der nur zu bemerken ist, daß sie mit dem heikelsten Punkt, der Mythenklärung, beginnt, die Astrologie heranzieht, die Probleme des Schicksals, der Vorsehung, des Bösen und seiner Bestrafung behandelt. Sie verdient als Einführung in die religiöse Gedankenwelt des Neuplatonismus noch gelesen zu werden.

Der letzte große Neuplatoniker, Proklos,³ gestorben 485, war Schüler des Syrianos, der wiederum ein Schüler des Plutarchos, des Erneuerers des Neuplatonismus in Athen, den auch Proklos gehört hatte, war. Proklos zeigt sich als ein scharfsinniger Dialektiker, der den Neuplatonismus durch das Durchführen des triadischen Systems scholastisch entwickelte und vervollständigte. Alles wird in einen Zusammenhang verknüpft durch das Hervorgehen des Vielen aus dem Einen und die Hinwendung des Vielen zum Einen; die Gesamtheit des Wirklichen gliedert sich nach dem Gesetz der triadischen Entwicklung: Verharren in der Ursache, Hervorgehen aus ihr, Rückkehr zu ihr. Demgemäß schiebt er zwischen die intelligiblen und intellektuellen Götter als Mittelstufe die intelligiblen-intellektuellen Götter ein (das νοητὸν ἄμα καὶ νοερόν), deren Eigentümliches die Kraft ist. Die intellektuellen Götter werden nach der Siebenzahl gegliedert, die in gekünstelter Weise aus der

¹ Z. B. Misopogon p. 361 f. in betreff von Antiochia; der Brief an den Erzpriester Theodoros a. a. O. p. 453 C.

² A. D. Nock, Sallustius, Concerning the Gods and the Universe, 1926, mit Einleitung, Kommentar und Übersetzung; auch übersetzt und besprochen von G. Murray, Four Stages of Greek Religion, 1912, S. 163 ff. bzw. 187 ff.; 2. Aufl. Five Stages

etc., 1925, S. 217 bzw. 241 ff.; weitere Literatur bei Nock und PW s. v.

³ Zeller III:2 S. 774 ff., dem ich weitgehend folge und auf den ich für Belege verweise; Nestle, Griech. Religiosität III S. 169 ff. Für das Leben des Proklos ist die Hauptquelle die Biographie seines Schülers u. Nachfolgers Marinos, gedruckt in der Didotschen Ausgabe von Diogenes Laertios.

Dreizahl hergeleitet wird. Die erste dieser Hebdomaden ist der reinste Verstand, der Kronos genannt wird, die zweite die lebengebende Kraft, Rhea, die dritte der Demiurg, Zeus, der weltschöpferische Verstand. Daneben steht eine Trias erhaltender Götter, Athena, Kore und die Kureten. Die Seelen werden in die göttlichen, die dämonischen und die menschlichen geschieden. Die erste Klasse zerfällt wiederum in drei: die θεοὶ ἡγεμονικοί, welche dem Sinnlichen das Bild der Idee aufprägen, die θεοὶ ἀπόλυτοι, welche Vermittler zwischen jenen überweltlichen Göttern und den innerweltlichen sind, welche letztere einen Leib haben und die Sterngötter und sublunaren Götter sind. Die beiden ersten Klassen werden in vier Triaden geordnet, in deren zweiter die zwölf olympischen Götter ihren Platz finden. Der untersten dieser Klassen, den θεοὶ ἐγκόσμιοι, sind die Dämonen untergeben, die in Engel, Dämonen und Heroen geschieden werden; die Existenz böser Dämonen wird geleugnet, doch besteht die unterste Klasse aus vernunftlosen, hylischen Geistern, welche die in der Materie versunkenen Seelen quälen. Die Materie wird aus einer der letzten Gründe, nämlich der Unbegrenztheit, hergeleitet und bildet nicht mehr die letzte Stufe der Entwicklung.

Trotz seiner Scholastik ist dieses System in Wirklichkeit mystisch, auch die alten Götter werden zu mystischen Potenzen verflüchtigt. Dem entspricht, daß der Glaube über die Wissenschaft gesetzt wird und daß das Höchste nicht durch Denken, sondern nur durch Einkehr der Seele in das Unerkennbare erreicht werden kann, welche dem Glauben verdankt wird.¹ Dazu verhelfen die Mittel, die nur die Religion bietet, das Gebet, das zu den Göttern erhebt, die Theurgie, die mit den göttlichen Kräften verbindet, und die von den Göttern gegebenen Weissagungen. Im gleichen Sinne äußert sich Proklos über die magische Kraft und die Bedeutung der Götternamen und -bilder, Götter- und Wundererscheinungen usw. In seinem Leben bestätigte er, der unverheiratet war und streng asketisch lebte, daß seine Philosophie nichts als eine Begründung seines religiösen Glaubens war. Die Biographie des Marinos ist voll von solchen Zügen, und wenn auch einige davon Legenden sind, die sich um den hochverehrten Meister bildeten, so kennzeichnen sie jedenfalls den Geist der Zeit. Wenn ein Freund erkrankte, ging Proklos die Götter mit Wort und Tat um seine Genesung an. Er wandte tags und nachts bald orphische, bald chaldäische Beschwörungen, Sühnungen und Reinigungen an (17 f.),² morgens, mittags, abends verehrte er die Sonne (22), die Neumonde und Feste feierte er mit nächtlichen Gebeten und Hymnen (19), er kannte und pflegte eifrig die Riten der Verstorbenen (36). Er hatte Traumerscheinungen (6, 7, 26, 30, 32), während einer Vorlesung sah man sein Haupt von Lichtglanz umstrahlt (23), und durch die chaldäischen Reinigungen gereinigt verkehrte er mit Lichterscheinungen der Hekate. Von Götter- und Dämonenerscheinungen redet er selbst,³ wie er denn ein Werk über die Theurgie verfaßt hat;⁴ er bediente sich der chaldäischen

¹ Proklos sagte, daß, wenn er könnte, er von allen Büchern nur den Timaios und die Orakelsammlungen (wohl die chaldäischen Orakel) zulassen und die anderen vernichten würde, weil sie denjenigen schaden, die sie ungeprüft hinnähmen, Ma-

rinos, Vita Procli 38.

² Die Zahlen im Text beziehen sich auf Marinos, vita Procli.

³ Proklos, in remp. p. 359 und 372.

⁴ Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica, ed. A. Jahn, 1891.

Gebete, der Zauberräder u. a., war er doch von der Tochter seines Lehrers, Asklepiogeneia, in die Weihen und die ganze theurgische Kunst eingeführt worden (28). Es ist sehr bezeichnend, daß, während er den griechischen Göttern und, wie es scheint, nur ihnen, in seinem philosophischen System einen Platz zugestand, er in seiner praktischen Frömmigkeit sich nicht nur an die chaldäische Theurgie hielt, sondern auch die orientalischen Götter bevorzugte.

Proklos dichtete Hymnen, nicht nur auf die griechischen Götter, sondern auch auf Marnas von Gaza, Asklepios mit dem Löwen in Askalon, den arabischen Gott Thyandrites, auf Isis von Philae und auf alle Götter (19). Erhalten sind sieben Hymnen, in denen die Auswahl der Götter nicht ohne Interesse ist: I auf Helios, II auf Aphrodite, III auf die Musen, IV auf alle Götter, V auf die lykische Aphrodite, VI auf Hekate und Janus, VII auf Athena; der Hauptgott Helios und die Zaubergöttin Hekate fehlen nicht. Diese Hymnen sind für die innige, philosophisch und mystisch gerichtete Frömmigkeit der Neuplatoniker so charakteristisch, daß einige Proben angeführt seien.¹ In dem Hymnus auf alle Götter heißt es:

Ihr entzündet in Seelen der Menschen ein Feuer, das aufwärts strebt, und zieht sie empor zu den Himmlischen, wenn sie die dunkle Höhle verlassen, in euren geheimen Weih'n sich gereinigt.
Hört mich, ihr Retter, ihr Großen! Oh, laßt aus den göttlichen Schriften leuchten mir das heilige Licht und zerstreuet den Nebel,
daß den unsterblichen Gott und den Menschen ich richtig erkenne,
daß nicht ein Dämon, mir schadend, hier unten im Strom des Vergessens, immer mich halte entfernt von den Seligen, daß meine Seele, die in die Fluten des grausigen Werdens herniedergestürzt ist und die immer begehrt, noch lange hier unten zu schweifen, nicht eine quälende Pein in die Fesseln des Lebens verstricke.
Höret mich denn, ihr Götter, ihr Führer erleuchteter Weisheit, und wenn ich mühsam den Pfad, der aufwärts führet, erklimme, offenbart mir der heil'gen Geschichten verborgene Wahrheit!

Zu Helios betet er:

Höre und reinige du mich von aller Sünde Befleckung!

und in dem Gebet an Hekate vergißt er nicht die irdischen Güter:

Glanz und Segen des Guten verleiht mir zur Reise des Lebens!
Haltet vom Leibe mir fern verderbliches Siechtum und aufwärts zieht die Seele, die irrend schweift umher auf der Erde, wenn sie gereinigt sich hat in geisterweckenden Weihen!
Reicht mir die Hand, ich bitt' euch, und zeigt meinem suchenden Herzen, zeigt mir die göttlichen Pfade, daß herrliches Licht ich erschaue,

¹ Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum graecorum reliquiae ed. A. Ludwich, 1897. Einige Verse übertragen von Nestle a. a. O. S. 172 ff., dessen Übersetzung ich benutze. Im Grund

neuplatonisch sind auch die Hymnen des Bischofs Synesios, Wilamowitz, Die Hymnen des Proklos und Synesios, Sitz.-Ber. Akad. Berlin, 1907, S. 272 ff.; vgl. unten S. 445.

wie ich dem Unheil des finsternen Werdens wohl könne entrinnen.

Reicht mir die Hand, ich bitt' euch, und lasset mit günstigen Winden mich, wenn ich müde geworden, im Hafen der Frömmigkeit ankern!

Die letzten Worte nehmen das alte Bild auf von der Fahrt über das stürmische Meer des Lebens in den ruhigen Hafen des Todes und eines glückseligen zweiten Lebens.

Proklos war ein scharfer Dialektiker und zugleich einem mystischen Glauben hingegeben, der ihm über alles Wissen ging. Von diesen beiden Voraussetzungen aus schuf er das endgültige scholastische, verwickelte System, das in das christliche und islamische Mittelalter hinübergetragen wurde. Die Überzeugung der älteren griechischen Philosophie, daß sie den Menschen über die Stürme des Lebens und die Schrecknisse des Todes zu erheben imstande sei, war dem Bewußtsein der menschlichen Schwäche und dem Bedürfnis der Erlösung gewichen. Die beschauliche Verzückung des Denkers, die sich bei Plotinos zur Vereinigung mit dem Urwesen erhob, trat bei Proklos zurück vor den äußerlichen Mitteln der frommen Übungen und der Theurgie. Er war ergriffen von Grauen vor dieser körperlichen, sündigen Welt und wünschte in den Hafen der Frömmigkeit gerettet zu werden. Die Erlösung aber suchte er in den theurgischen Weißen, deren Reinigungen er auch in den beiden aus seinen Hymnen angeführten Bruchstücken als Vorbedingung für die Erhebung der Seele zu den Himmlischen hinstellt, und wenn er vom Licht der göttlichen Schriften spricht, meint er nicht die philosophischen Bücher, sondern die theurgischen Schriften. Die Bibel der Neuplatoniker waren die chaldäischen Orakel (unten S. 459 f.), die sie fleißig zitieren und auslegen, daneben die orphischen Schriften (oben S. 407 ff.), deren Fragmente ja auch größtenteils durch sie auf uns gekommen sind. Ihre Lehre von der Gefangenschaft der Seele im Körper und ihr Streben, sich davon zu lösen, waren den Anschauungen der Neuplatoniker wesensverwandt.

Die Theurgie hat den späteren Neuplatonikern einen Makel angeheftet, von dem sie nicht freigesprochen werden können. Der Lobredner des Proklos, Marinos, erzählt ganz unbefangenen Folgendes (28): Proklos bediente sich der chaldäischen Mittel, sich den Göttern vorzustellen und ihnen Anliegen vorzubringen (*συστάσεις καὶ ἐντυχίαι*), und der göttlichen und unaussprechlichen Zauberräder. Er hatte diese und die feierlichen Aussprüche (*ἐκφωνήσεις*) und ihren Gebrauch im übrigen von der Tochter des Plutarchos, Asklepiogeneia, gelernt, welche allein die Orgien des großen Nestorios und die ganze theurgische Kunst bewahrte, die ihr durch ihren Vater überliefert worden waren. Auch vorher verkehrte er, wie er selbst in einer besonderen Schrift erzählt, mit Lichterscheinungen der Hekate. Durch die angemessene Bewegung eines Zauberrads rief er Regen hervor, rettete Attika von einer außerordentlichen Dürre und legte Amulette (*φουλακτήρια*) gegen Erdbeben nieder. Marinos ahnt nicht, daß dies gemeiner Zauber ist und allen als solcher erscheinen mußte. Es scheint sogar, daß die späteren Neuplatoniker eine theurgische Schultradition ausgebildet hatten,¹ die in Athen von Ne-

¹ J. Bidez, Note sur les mystères néoplatoniciens, *Revue belge de philologie et d'histoire* VII, 1938, S. 1477 ff.

strios durch seinen Sohn Plutarchos und dessen Tochter Asklepigeneia auf Proklos vererbt wurde. Wie Bidez bemerkt, muß es deshalb wörtlich genommen werden, wenn Julian den Iamblichos einen Hierophanten nennt und sein Nachfolger Sopatros von Apamea ὁ τελεστής heißt.¹ In Wirklichkeit waren die späteren Neuplatoniker ebensosehr Zauberer wie Philosophen, wofür die oben (S. 435) angeführte Erzählung von Maximos ein gutes Beispiel bietet. Derselbe wird wohl der Mystagoge gewesen sein, der den Mystes Julian bei seiner Bekehrung zum Heidentum in irgendein Adyton einführte, das der Menge unzugänglich und schrecklich war und wo ihm ungewöhnliche Laute, unangenehme Gerüche und feurige Erscheinungen begegneten, die ihn anfangs schreckten.² Obgleich diese Beschreibung von einem christlichen Schriftsteller stammt, scheinen solche Künste nach allem, was wir von den neuplatonischen Theurgen und besonders von Maximos hören, gar nicht unglaublich.³ Es sind dieselben, welche die Zauberer gebrauchten, und sie finden sich in den alchymistischen Schriften,⁴ den Zauberpapyri⁵ und im Tempelkult⁶ wieder.

Dies ist die vulgäre, mit dem Zauberwesen und der Magie verbundene Seite des Neuplatonismus, die den Jüngern den Ruf von Zauberern und Magikern eintrug.⁷ Die Theurgie war zwar ebenso wie die Magie und der Zauber verboten (oben S. 423), doch folgten die Neuplatoniker den Neigungen einer Zeit, in der das Zauberwesen auch unter den höchsten Klassen der Gesellschaft ungeheuer verbreitet war, wie eben die Verbote der Kaiser und viele Berichte zeigen (unten S. 500). Um dies richtig zu beurteilen, muß man sich daran erinnern, daß dazu auch gehörte, was heute parapsychische Phänomene genannt wird, welche ebenfalls auf große und zwar auch gebildete Kreise eine gewaltige Anziehungskraft ausüben und deren Studium sich gelehrte Gesellschaften widmen.⁸ Dazu gehört auch jene beschauliche

¹ Julian, epist. 161 Bidez-Cumont; vgl. 180 p. 391 C; Lydus, de mensibus IV 2 p. 65, 21 Wünsch.

² Gregor. Naz., or. IV 55 f. p. 102; vgl. hierzu die von Lobeck, Aglaophamus I S. 113 ff., aus Proklos angeführten Stellen; unten S. 652 f.

³ Sehr lehrreich ist die ausführliche Beschreibung der Künste der Magier bei Hippolyt, ref. haer. IV 28 ff., bes. 32 ff.; R. Ganschinietz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier, Refut. Haer. IV 28–42, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XXXIX:2, 1913. Vgl. H. Diels, Die Entdeckung des Alkohols, Abh. Akad. Berlin, 1913:3 S. 25 ff.

⁴ Vgl. noch Bidez, La liturgie des mystères chez les Néoplatoniciens, Bulletin Acad. Bruxelles, 1919, S. 415 ff., ein Programm für die Herausgabe der Reste der theurgischen Schriften, u. a. der Oracula chaldaica, und der alchymistischen, die sich vielfach mit jenen berühren. Diesen Zusammenhang betont Ingeborg Hammer-Jensen, Die älteste Alchymie, Meddelelser, Videnskabernes Selskab, Kopenhagen IV:

2, 1921; A. J. Festugière, L'antiquité classique VIII, 1939, S. 71 ff., behandelt die Manuskripte; ders., Révélation I S. 217 ff., handelt ausführlich über die alchymistische Literatur.

⁵ S. Eitrem, La théurgie chez les Néoplatoniciens et dans les papyrus magiques, Symb. Osl. XXII, 1942, S. 49 ff.

⁶ Siehe F. Poulsen, Talking, weeping and bleeding sculptures, A Chapter of the History of Religious Fraud, Acta archaeologica XVI, 1945, S. 178 ff., wo eine Büste des Epikur in Kopenhagen veröffentlicht wird, die so durchbohrt ist, daß sie offenbar der Orakelgebung diente, und Beispiele für ähnlichen Priestertrug gesammelt sind. Der Kopf muß freilich in der Spätzeit als der eines Gottes angesprochen worden sein.

⁷ Julian, Or. VI p. 197 D.

⁸ E. R. Dodds, The Elements of Theology, eine Ausgabe der στοιχειώσις θεολογική des Proklos mit einem Anhang über den unbekannten Gott und den Astralleib, 1933, besprochen von W. Theiler, Gnomon XII, 1936, S. 337 ff.; Telepathy and Clairvoyance in Classical Antiquity in

Ekstase, stille Verzückung, in der Plotinos das Höchste, die Vereinigung mit dem Urprinzip, erlebte. Es gibt äußere Mittel, welche auch der Antike bekannt waren, durch die solche Zustände hervorgerufen werden können. So ist der Neuplatonismus von Anfang an in einer mystischen, visionären Religion verankert. Andererseits ist er auch ein imponierendes philosophisches System. Seine große Tat ist es, den religiösen Wert und die religiöse Tragweite der Gedanken Platons entdeckt zu haben. Sie waren zwar den akademischen Philosophen der älteren Kaiserzeit wie Plutarch immer mehr aufgedämmert, klar erkannt hat sie aber erst Plotinos – oder vor ihm Ammonios Sakkas – und darauf seine Philosophie in origineller Weise aufgebaut. Die Spannung zwischen der materiellen und der immateriellen Welt wird aufs höchste gesteigert; das erste Prinzip, das zugleich der höchste Gott ist, wird fast über die Grenze des Möglichen erhoben, die Schlechtigkeit und Börsartigkeit der Sinnenwelt, in der der Mensch eingekerkert ist, stärkstens betont; er soll sich nach Möglichkeit davon frei machen und wird durch das Herniedersinken der göttlichen Gnade auf ihn erlöst. Das ist auch die Theorie der Theurgie, obgleich sie in Praxis Götterzwang war, wozu die Hypothese von der Vergöttlichung des Theurgen erfunden wurde. Den scharfen Gegensatz zwischen der übersinnlichen guten und der sinnlichen bösen Welt können weder der mitunter eingeschobene Preis der Schöpfung noch die zahlreichen, verwickelten Zwischenstufen verhehlen. Wenn auch der Neuplatonismus philosophisch den Monismus wahren will, so ist er in religiöser Hinsicht doch ausgesprochen dualistisch und steht dem Christentum hierin weit näher als der altgriechischen Religion, welche die Welt rückhaltlos bejahte. Was ihm fehlte, war der persönliche, liebevolle und hilfreiche Gott. Als Religion war der Neuplatonismus gewissermaßen aristokratisch; nur diejenigen konnten sich ihn aneignen, die ihre Befriedigung in der mystischen Schau einer mehr geahnten als vorstellbaren Urkraft fanden, welche über allem in unerreichbarer Ferne schwebte.

Es wurde oben (S. 416) bemerkt, daß der Neuplatonismus aus der Volkstiefe aufstieg; er war schon im 2. Jahrhundert n. Chr. so vorbereitet, daß man Plotinos hat beschuldigen können, seine Philosophie dem Numenios entlehnt zu haben. Wir wissen zwar über die Vorstufen nicht mehr als das, was die Geistesrichtung dieses Jahrhunderts lehrt, es scheint aber, daß der Neuplatonismus sich im Kreis bewegt hat. Wohl schon von Ammonios Sakkas von Schlacken gereinigt, hat ihn Plotinos veredelt und auf eine hohe philosophische Warte erhoben; der Abstieg begann schon mit seinem Schüler Porphyrios, und die späteren Neuplatoniker kehrten zu Magie und Dämonologie zurück. Dies war das letzte Wort des Heidentums. Die Christen, die ebensosehr wie die Heiden an Magie und Dämonen glaubten, bekämpften sie und suchten sich gegen sie zu schützen. Darin lag die Stärke des Christentums. Trotz allem Scharfsinn und trotz heißem Glauben war der Versuch der Neuplatoniker, aus jenem Stoff wirkliche Religion zu schaffen, zum Mißlingen verurteilt; der gesunde Instinkt des Volkes fühlte die Verwurzelung im Zauber- und Dämonenglauben und wies diesen ab.

Die Religiosität des Neuplatonismus hat einen ungeheuren Einfluß auch auf das Christentum gehabt. Davon ist hier nicht zu reden, doch mögen zu seiner Charakterisierung einige Zeilen, die Wilamowitz über Synesios geschrieben hat,¹ angeführt werden, ohne daß ich mir alles darin Gesagte zu eigen machen möchte. „Die Götter des Olymps mochte er sich nicht durch Umdeutungen, die einem Proklos genügten, gewaltsam halb lebendig machen. Sie waren ihm höchstens Metonymien; als persönliche Götter existierten sie nur für den Pöbel der Griechen und Christen; denn auch dieser Pöbel glaubte an sie, wenn auch als Teufel. Und Dämonen, den $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ ausgesetzt, waren sie auch für Proklos. Dagegen bekannten die Christen die Götter der Philosophie, den Vater, den platonischen Gott; aber er war ihnen eine Person, die Liebe finden und erwidern konnte, nicht in unnahbare Jenseitigkeit gebannt. Und vollends der stoische Gott (das ist, kurz gesagt, die zweite Person der Trias) war als Christus eine volle, göttliche Person. Wie sollte die Lehre nicht Wahrheit sein, die mit der philosophischen in Einklang zugleich das Bedürfnis einer Seele erfüllte, die eines persönlich helfenden Gottes bedurfte? Die unzähligen Mittelwesen, einschließlich der Sterngötter und Heroen (die ja Heilige und Märtyrer sein konnten), fanden in dem christlichen Monotheismus genau denselben Platz wie in dem philosophischen; der Gegensatz Monotheismus und Polytheismus, ein Erbe jüdischer Arroganz, hat überhaupt in dem Gegensatz von Griechentum und Christentum keinen Sinn.“

Wenn wir mit einem Rückblick auf die Philosophie der Kaiserzeit in ihrer religiösen Bedeutung die vorherrschende Tendenz in einem kurzen Wort zusammenfassen wollen, so ist sie Hinkehr zu Gott und ihr Ziel Einkehr bei Gott. Der Mensch war sich seiner Schwäche bewußt geworden, er empfand sie, fühlte sich vom Körperlichen behindert und darin verstrickt. Er suchte zur Erlösung Hilfe bei Gott, sei es, daß Gott wie bei Epiktet mehr als der wohlwollende Zuschauer seiner Anstrengungen erschien, sei es daß er wie bei Plotinos den Menschen zur Vereinigung mit sich emporhob.

Damit verband sich eine Hebung und Läuterung des Gottesbegriffs, worin die Philosophie der Kaiserzeit schon früher eingeschlagene Bahnen verfolgte. Gott war mit dem höchsten philosophischen Prinzip identisch, wobei der Unterschied zwischen seiner Immanenz oder Transzendenz verwischt wurde. Der Gott des Epiktet, der alles sieht, alles wachsen läßt, ist sogar von einem leisen Schimmer von Persönlichkeit umgeben, aber die Tendenz, Gott zu erheben, die schon bei den Akademikern der älteren Kaiserzeit hervortritt, führte bei den Neuplatonikern zu einer auf das höchstmögliche gesteigerten Transzendenz.

Dadurch wird der Gegensatz zwischen dem Göttlichen und der materiellen Welt gesteigert. Die Geringschätzung der Forschung und Gelehrsamkeit zieht sich wie ein roter Faden durch die Schriften aller Philosophen der Kaiserzeit hindurch; bei Epiktet ist sie mehr darin begründet, daß die Moral das Hauptanliegen ist, bei Plutarch wird sie mehr religiös betont, die

¹ Sitz.-Ber. Akad. Berlin, 1907, S. 285 f.

Neuplatoniker schließlich stellen die Gotteserkenntnis als etwas Uranfängliches hin, das über jede wissenschaftliche Diskussion erhaben ist. Auch wenn die Philosophie monistisch war, war sie in religiöser Hinsicht dualistisch, denn der göttlichen Welt wurde die böse materielle Welt entgegengesetzt, der man sogar einen Fürsten gab. Dieser Gegensatz, der bei Epiktet mit der Moral verbunden, bei den Neuplatonikern aber die Folge der Transzendenz Gottes ist, führte zum Asketentum und zur Sehnsucht, aus den Fesseln des körperlichen Daseins erlöst zu werden. Die irdische Welt erscheint als der Ort des Bösen.

Die alte Religion war aber nun einmal da, und die Philosophie mußte sich mit ihr auseinandersetzen. Epiktet nahm sie einfach hin, ohne viel Aufhebens davon zu machen, Plutarch bemühte sich heiß um ihr Verständnis und ihre Läuterung. Den höchsten Gott der Philosophie darin wiederzufinden war nicht möglich; nannte man ihn Zeus, so war das eine althergebrachte Redeweise, und daß Plutarch einmal den Apollon so hoch zu erheben scheint, ist zufällig und durch seine Verbindung mit Delphi veranlaßt. Damit war in der Tat das Urteil über die alte griechische Religion gesprochen. Die hergebrachte Lehre von den Daimones wies den Griechengöttern ihren Platz an. Auch wenn man zwischen guten und bösen Daimones, zwischen Göttern und Dämonen einen Unterschied machte, wurden die alten Götter doch zu Göttern zweiten Ranges degradiert und gerieten in eine gefährliche Nähe der bösen Dämonen. Wo sie am höchsten gestellt wurden, da wurden sie zu Bezeichnungen von philosophischen Prinzipien, die für eine wirkliche Religion keine Bedeutung hatten.

Die Vorstellung von der Kraft, sei es als *δύναμις*, *ἐνέργεια* oder als *συμπάθεια*, bestimmte das hohe Denken der Philosophie wie die Tiefen der Religion und des Aberglaubens. Die göttliche Kraft durchdrang alles wie das Licht der Sonne die Welt. Wenn Iamblichos sagt, daß die sichtbaren Götter, die einen Körper haben, außerhalb ihres Körpers seien, so sind sie eigentlich Kräfte, und nicht anders steht es, wenn Proklos Kronos den reinsten Verstand, Rhea die lebenspendende Kraft, Zeus den welterschöpfenden Verstand nennt. Bezeichnend ist, daß die Götter sehr oft *οἱ κρείττονες* genannt werden; den Götterbildern und den *συνθήματα*, Amuletten u. dgl., welche die Theurgen gebrauchten, wohnte die Kraft inne. In der niederen religiösen Sphäre ist der Kraftglaube die Grundlage des Zauberesens. Da die alten Griechengötter mit Ausnahme der Hekate der Magie fremd waren, geschah es, daß sie in der Philosophie zu allegorischen Namen von Prinzipien wurden, in der religiösen Praxis aber sich von den orientalischen Göttern verdrängt sahen.

Das Ergebnis war, daß der höchste Gott unpersönlich, von der Welt und von den Menschen getrennt, zu erhaben wurde, um den religiösen Bedürfnissen entsprechen zu können, und daß die Götter, an welche die Menschen sich wandten, in Zauberesen verstrickt wurden. Es gab einen Gott, der eine solche Stellung hatte, daß er zugleich Hochgott und nicht der Welt entfremdet war, nämlich Helios, er aber war hauptsächlich ein kosmologischer Gott. Auf die Sonnenreligion ist ausführlich unten (S. 488 ff.) zurückzukommen.

Die Philosophie hat Gott gesucht, aber keinen Gott gefunden, der zugleich erhaben und menschnah gewesen wäre, zu dem der Mensch als dem Herrn der Ewigkeit, der Welt und seines Geschicks aufblicken und dem er sich in seinen Nöten und Sorgen hätte anvertrauen können. Die alte Religion entsprach längst nicht mehr den religiösen Bedürfnissen der Menschen, eine neue Religion war notwendig. Die Philosophie versuchte eine Reform, scheiterte aber, gerade weil sie Philosophie war. Daß sie dem Zuge der Zeit folgend die Theurgie als Mittel der Verbindung mit den Göttern sich aneignete, die beschauliche Verzückung des Meisters vergrößernd und herabwürdigend, verschlechterte nur die Sache. Die Revolution mußte von der Religion ausgehen.

2. Die Orakel¹

Sowohl in der modernen Wissenschaft wie bei den alten Schriftstellern ist oft vom Verfall oder gar dem Aufhören der Orakel in der Kaiserzeit die Rede,² eine Erscheinung, die schon in der hellenistischen Zeit in voller Stärke eingesetzt hatte (oben S. 97 f.). Plutarch bemerkt,³ daß die vielen alten Orakel in Böotien verstummt oder gar verödet seien, mit Ausnahme des Trophoniosorakels in Lebadeia, das sich durch Anpassung an den Geschmack der Zeit (unten S. 450) behauptet zu haben scheint. Der Verfall betraf aber nur die Orakelstätten, von denen einige in der Kaiserzeit eingegangen waren, dagegen war die Kaiserzeit an sich sehr orakelfreudig und diese Neigung nahm ständig zu. Im 2. Jahrhundert n. Chr. ist denn auch ein gewisses Wiederaufleben der Orakelstätten zu bemerken.⁴ Neben den alten Orakeln aber waren andere Methoden gefunden worden, die immer fleißiger ausgenutzt und entwickelt wurden, Methoden, die bequemer und zeitgemäßer waren, Hydromantie, Lekanomantie, Katoptromantie, Alphetomantie, Losorakel usw. Bezeichnend ist, was Lukian den Momos sagen läßt:⁵ dieser beklagt sich zuerst über das Orakel des Trophonios und das des Amphilochos, die damals sehr besucht waren, und fügt hinzu, daß Apollon seinen Ruhm verloren habe, weil schon jeder geölte und bekränzte Stein und Altar orakele, dessen sich ein Goes angenommen habe. Obgleich die Kaiser Verbote erließen und es als Kapitalverbrechen betrachtet wurde, sich nach dem Nachfolger des regierenden Kaisers zu erkundigen, konnte doch selbst Lebensgefahr die Neugier nicht abschrecken. Es genügt, auf eine Reihe diesbezüglicher Erzählungen des Ammianus Marcellinus zu verweisen.⁶ Die Orakelsammlungen erlebten eine neue Blütezeit,

¹ Ältere Gesamtdarstellung A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, bes. Bd. III, 1880.

² Z. B. Strab. XVII p. 813; Clem. Alex., *Protr.* II 11, 1 p. 10 Potter u. a. *Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III*⁹, 1920, S. 158 ff., bezieht sich hauptsächlich auf Orakelsammlungen und erbauliche Geschichten zweifelhaften historischen Wertes.

³ Plut., *de def. orac.* p. 411 Ef.; vgl. p. 414 A.

⁴ Weinreich, *N. Jahrb. f. klass. Alt.* XLVII, 1921, S. 137 f.

⁵ Lukian, *deor. conc.* 12.

⁶ Amm. Marc. XVIII 3 der Sturz des Barbatio; XIX 12 das Orakel des Bes in der Thebais; XIV 7, 7 Serenianus; XXI 1, 6 ff. Julian vor seinem Aufbruch gegen Constantius, woran Ammianus eine ge-

so daß gewissermaßen der Zustand des 6. Jahrhunderts v. Chr. (Bd. I S. 683) wiederkehrte; sie dienten wie einst der Propaganda, sowohl der politischen wie auch der religiösen, unter welchem Gesichtspunkt sie besonders wichtig sind.

a) Die Orakelstätten. Noch wandten sich Leute in Dingen des täglichen Lebens an die alten Orakel.¹ Plutarch sagt einmal, daß früher nicht der und jener das Orakel befragte um den Ankauf eines Sklaven, sondern Städte und Könige es um Rat angingen,² ein andermal klagt er über die schändlichen und gottlosen Anfragen einiger, die den Gott als einen Sophisten auf die Probe stellen wollten,³ und über solche, die nach Schätzen, Erbschaften und gesetzwidrigen Ehen fragten; noch Porphyrios weiß von dergleichen Anfragen zu erzählen (oben S. 422). Übrigens ist es sehr schwierig, ein wohlbegründetes Bild vom Orakelbetrieb der Kaiserzeit zu erhalten, da in der Literatur die alten Orakel und Orakelgeschichten immer mitgeschleppt werden.

Delphi hatte seinen einstigen Ruhm verloren, es lebte von den Erinnerungen seiner früheren Größe, pflegte noch die alten Kultgebräuche, zu denen freilich der Isiskult hinzugegetreten war. Es war jetzt mehr als Touristen- denn als Orakelort berühmt.⁴ Während einst zwei Pythien Dienst taten und eine dritte nötigenfalls zum Ersatz bereitstand, genügte zur Zeit des Plutarch eine, die nicht überlastet war,⁵ was Plutarch mit dem Rückgang der Bevölkerung erklären will. Sie war die Tochter armer Bauern.⁶ Lucan und Juvenalis⁷ sagen, daß das Orakel verstummt sei. Die Weissagungen wurden in sprachlich und metrisch schlechter Form abgefaßt.⁸ Privatleute wandten sich noch an Delphi mit Anfragen,⁹ wie Dion von Prusa (oben S. 382), und wohl neugierige Touristen, auch die Städte taten es noch zuweilen. Athen fragte z. B. wegen des Kults der Demeter Chloë an (oben S. 312). Inschriftlich ist aus Tralles ein χρησμὸς τοῦ Πυθίου δοθεὶς Κλειτοσθένει τῷ ἱερεῖ τοῦ Διὸς ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῆς πόλεως erhalten, der, von einem

lehrte Abhandlung über die Wahrsagerei knüpft; 14, 1 Träume des Constantius; XXIX 1, 5 ff. Theodoros, ein oft erzählter Vorfall, s. u. S. 509.

¹ Plut., de Pyth. orac. p. 407 D; vgl. Epiktet II 7, 9.

² Plut., de def. orac. p. 413 B.

³ Dies zielt auf Anfragen, durch welche der Gott auf seine Allwissenheit geprüft wurde, ein alter Typus, der aus der Geschichte von Kroisos bei Herodot I 47 wohl bekannt ist und noch in der römischen Zeit zur Widerlegung der Ungläubigkeit erdichtet wurde, z. B. die Geschichte von dem römischen Statthalter, der das Orakel des Mopsos befragte, Plut., de def. orac. p. 434 D f.; Dio Cass. LXXII 7, der das Orakel das des Amphilochos nennt; vgl. unten S. 450.

⁴ Abriß der Geschichte Delphis von Hüller von Gaertringen in PW. IV S. 2578 ff.; Nachtrag Suppl. V S. 61 ff.; H. W.

Parke, A History of the Delphic Oracle, 1939, besonders S. 287 ff., der in bezug auf die überlieferten Orakel zu gläubig ist. Vgl. noch Homolle, BCH. XX, 1896, S. 707 ff. R. Flacelière, Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque, Annales de l'école des hautes études de Gand, II, 1938, S. 69 ff., handelt hauptsächlich über die dunkle und vielverhandelte Frage, wie die Räumlichkeiten, in denen Orakel gegeben wurden, eingerichtet waren; auch ältere Nachrichten (Herodot) werden angeführt.

⁵ Plut., de def. orac. p. 414 B.

⁶ Plut., de Pyth. orac. p. 405 C.

⁷ Lucan, Phars. V v. 111 ff.; Juven. VI v. 555.

⁸ Plut., de Pyth. orac. p. 396 C ff.

⁹ Kurze, stark zerstörte Inschrift aus dem 1. Jahrh. n. Chr., BCH. VI, 1882, S. 456 = SGDI. 2971.

Erdbeben veranlaßt, dem Poseidon Seisichthon einen Altar zu errichten und Hymnen vorzutragen gebietet: neun schlechte Hexameter, welche Epitheta in der Weise der orphischen Hymnen häufen.¹ Noch im 2. Jahrhundert n. Chr. wird ein spartanischer Theopropos von den Delphiern geehrt.² Die Nachblüte im 2. Jahrhundert, zu der die Hingegebenheit des Plutarch mithalf und die der Gunst der Machthaber, besonders Hadrians, verdankt wurde, äußert sich hauptsächlich in der Wiederherstellung von Baulichkeiten.³ Auch literarisch trat man für Delphis Ehre ein. Am Ende des 2. Jahrhunderts ist ein Papyrus geschrieben, der vom Herausgeber eine Apollonareta-logie genannt worden ist. Daulis, der mit seinen Barbaren Delphi angreift, will den Propheten erschlagen und schilt die Lügenhaftigkeit des Orakels; der verlorene Schluß handelte von der Strafe, die den Verleumder durch die Wundermacht des Gottes traf.⁴ Noch Konstantin und seine Söhne ließen ihre Statuen in Delphi aufstellen. Vielleicht übernahm das Christentum etwas von dem Erbe.⁵

Literarisch sind viele Orakel des Apollon überliefert. Da er aber überhaupt der große Orakelgott war, kommen hier nur diejenigen in Betracht, die ausdrücklich dem delphischen oder pythischen Gott zugeschrieben werden. Sie sind durchgehend ebenso zweifelhaft wie das Orakel, das der Held des Romans des Heliodor, Kalasiris, dort erhielt.⁶ Solcherart sind die Orakel, die Nero⁷ und Hadrian⁸ gegeben sein sollen, diejenigen über Septimius Severus und seine Nebenbuhler⁹ und schließlich das dem Oribasios erteilte, als er im Auftrag des Kaisers Julian den Tempel des Apollon in Delphi wieder errichten sollte:¹⁰ „Sagt dem König: das reichgeschmückte Haus ist zu Boden gefallen. Phoibos hat nicht mehr eine Hütte, nicht mehr den wahrsagenden Lorbeer, nicht mehr die sprechende Quelle; denn auch das sprechende Wasser ist versiegt.“¹¹ Nicht mit derselben Sicherheit kann die lange Antwort verworfen werden, die angeblich Amelios in Delphi bekam, als er nach dem Tod des Plotinos fragte, wohin die Seele des Philosophen gegangen sei,¹² denn

¹ BCH. V, 1881, S. 340; O. Kern, Die Herkunft des orphischen Hymnenbuchs in Genethliakon für Robert, 1910, S. 99 ff., wo eine ähnliche Inschrift aus Tralles erwähnt wird, die Ziebarth nach Cyriacus publiziert: Eine Inschrifthandschrift der Hamburger Stadtbibliothek, Programm des Wilhelmsgymnasiums zu Hamburg, 1903, S. 7 ff.

² Fouilles de Delphes III:1, 215.

³ Plut., de Pyth. or. p. 409 A; PW. a. a. O.; R. Flacelière, Plutarque sur les oracles de la Pythie, Thèse complémentaire, Paris 1936, S. 74 ff.; die ältere Arbeit E. Bourguet, De rebus delphicis imperatoriae aetatis, Thèse, Paris 1905, handelt besonders über die Beamten, einschließlich der Priester, und die Briefe der Kaiser.

⁴ Herausgegeben von W. Schubart, Aus einer Apollon-Aretalogie, Hermes LV, 1920, S. 188 ff.; S. Eitrem, Daulis in Delphoi und Apollons Strafe, Δράμα, M. P. Nilsson dedicatum, Lund, 1939, S. 170 ff.

⁵ E. Dyggeve, Les traditions culturelles

de Delphes et l'église chrétienne, Cahiers archéologiques III, 1948, S. 9 ff.

⁶ Heliodor, Aethiopica II 26. Die Romanschriftsteller gebrauchen neben der Tyche Orakel als Hebel der Handlung, E. Rohde, Der griechische Roman S. 282 ff.

⁷ Die Geschichten von Nero sind Erfindungen, s. Parke a. a. O. S. 288 f.; dazu Comm. bern. zu Lucan, Phars. V v. 113.

⁸ Cert. Hom. et Hes. 3; Anthol. pal. XIV 102.

⁹ Hist. Aug., Pesc. Niger 8.

¹⁰ Kedrenos, Hist. compend. I p. 304 a ed. Paris.

¹¹ E. A. Thompson, The latest Delphic Oracle, Classical Quarterly XL, 1946, S. 34 f., weist u. a. darauf hin, daß Kaiser Julian noch später vor seinem Zug gegen die Perser Orakel in Delphi einholte.

¹² Porphyry, vita Plotini 22. Das sechzig Verse lange Stück ist ein Hymnus auf den Philosophen: Δάμιον, ἄνερ τὸ πρόσθεον, ἀτὰρ νῦν δαίμωνος αἴση θειοτέρη πελάων.

wir werden sehen, daß es Orakel gab, die sich der neuen philosophisch-religiösen Strömung näherten.

Manche Orakelstätten wußten sich dem Zeitgeist besser anzupassen als das altehrwürdige Delphi. Solcher Anpassung scheint das Orakel des Trophonios in Lebadeia es zu verdanken, daß es noch in dieser Zeit berühmt war. Der Bericht des Pausanias über die dortige Orakelerteilung¹ zeigt deutlich das Bestreben einer späteren Zeit, sie eindrucksvoller zu gestalten, wodurch man der Orakelmüdigkeit entgegenzuwirken meinte. Der Orakelsuchende mußte zuerst einige Zeit, während deren er gewissen Reinheitsvorschriften, besonders dem Verbot warmer Bäder, unterlag, in einem Haus, das dem Agathos Daimon und der Agathe Tyche geweiht war, zubringen. Er hatte verschiedenen Göttern mit gutem Erfolg zu opfern und in der Nacht vor der Befragung einen Widder darzubringen. In der Nacht wurde er dann nach dem Fluß Herkyna geführt, gesalbt und gebadet von jungen Knaben, die Hermai hießen, und darauf zu den Quellen der Lethe und der Mnemosyne geleitet, aus denen er trank, damit er das Vergangene vergesse und dessen, was er bei dem Abstieg sähe, sich erinnere. Darauf stieg er in ein ofenförmiges Gebäude hinab, dessen Boden ein kleines Loch hatte, in das er die Beine hineinschob, worauf der ganze Körper mit Gewalt hinabgezogen wurde. Auf dieselbe Weise, die Beine voraus, wurde er wieder herausgeschoben. Darauf ließen die Priester ihn auf den Thron der Mnemosyne niedersitzen und befragten ihn, was er gesehen und erfahren habe. Dann wurde er nach dem Haus des Agathos Daimon und der Agathe Tyche zurückgebracht, noch von Furcht überwältigt und ohne seiner selbst bewußt zu sein noch seine Freunde zu erkennen. Allmählich wurde er aber klüger als zuvor und vermochte auch zu lachen. An diesen Bericht wird die Geschichte von einem Trabanten des Demetrios geknüpft, der in das Adyton hinabstieg, um zu plündern, aber an einem anderen Orte tot wieder zum Vorschein kam. Obgleich wir sehr wenig von dem Betrieb an dieser Orakelstätte in älterer Zeit wissen (s. oben S. 98), scheint es sicher, daß bei Pausanias Umgestaltungen und Ausdeutungen vorliegen, welche der Mentalität der Kaiserzeit besser als der der hellenistischen Zeit entsprechen.

In Kleinasien haben einige der vielen dortigen Orakel sich behauptet und es sind neue hinzugekommen. Das Inkubationsorakel des Mopsos im kilikischen Mallos, das ursprünglich dem Amphilochos gehörte, bezeugt für seine Zeit Pausanias, der es untrüglich nennt, neben ihm Plutarch und Lukian;² seine Blüte wird darauf beruhen, daß dort der Tempelschlaf geübt wurde. Strabon erwähnt das alte Orakel in Gryneion nahe Myrina, Pausanias nur den bekannten Hain, nicht aber das Orakel,³ das zu seiner Zeit vielleicht eingegangen war.⁴ Das einmal berühmte Orakel in Branchidai bei Milet war tätig.⁵ Pausanias und noch Ammianus Marcellinus erwähnen es,⁶

¹ Paus. IX 39, 6 ff.; vgl. Schol. Aristoph. Nub. v. 508; vgl. Latte in PW. XVIII S. 833 f.; vgl. den Anfang des Timarchos-mythus bei Plutarch, de gen. Socr. p. 590 Af.

² Paus. I 34, 3; Plut., de def. orac. p. 434 D; Lukian, Philops. 38.

³ Strab. XIII p. 622; Paus. I 21, 7.

⁴ So meint K. Buresch, Klaros, 1899, S. 70 ff.

⁵ Zeugnisse zusammengestellt von B. Haussoullier, Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion, Bibliothèque de l'école des hautes études 138, 1902, S. XXIV ff.

⁶ Paus. VII 2, 6; Amm. Marc. XXIX 1, 31.

Iamblichos¹ beschreibt die Weise, in welcher dort Orakel von einer Frau gegeben wurden. Alexandros sandte Ratsuchende dahin (unten S. 453); es pries den Apollonios von Tyana.² Diocletian soll es vor dem Anfang der Christenverfolgung,³ Licinius vor dem Entscheidungskampf mit Konstantin⁴ befragt haben. Kaiser Julian zitiert zweimal ein didymäisches Orakel in betreff derjenigen, die sich gegen Priester vergehen;⁵ überhaupt werden nicht wenige propagandistische Orakel dem Apollon von Didyma zugeschrieben. Inschriftlich ist eine Anfrage des Propheten Damianos (oben S. 361) erhalten, ferner zwei Anfragen von Privatleuten mit Antworten, die auf einem aus dem Sarapeum in Milet stammenden Stein aufgezeichnet sind; sie gehören sicher dem Orakel von Didyma an.⁶

Man hat es auffallend gefunden, daß Apulejus von einem Losorakel in Didyma spricht,⁷ zumal dies in Widerspruch zu der von Iamblichos beschriebenen Art der Orakelgebung durch eine Frau stehe. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß das Orakel in Branchidai sich diese Methode angeeignet hatte, die jetzt für Delphi um die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. bezeugt ist (oben S. 99 A. 1) und in Kleinasien in der Kaiserzeit sehr populär war. Bequem und überall zu praktizieren, erinnert sie an die bei uns sehr beliebte Kartenwahrsagerei. Inschriften, welche die verschiedene Bedeutung der Würfe mit fünf, sogar sieben Würfeln angeben, sind an elf verschiedenen Orten Kleasiens sowie an zwei Plätzen in Bulgarien gefunden worden.⁸ Andere Inschriften geben einen Orakelvers für jeden der 24 Buchstaben des Alphabets;⁹ wie der passende Vers aufgefunden wurde, ist nicht klar. Diese Orakelmethode erinnert ebenfalls an eine moderne, bei der man aus einer Anzahl zusammengerollter Papierstreifen einen aufs Geratewohl herausnimmt. Aus Ägypten stammt ein Papyrus, auf dem die Antworten mit Zahlen bezeichnet sind;¹⁰ das Erhaltene geht bis zu 92, so daß die Variation eine sehr

¹ Iambl., de myst. III 11; vgl. Porphy., ad Anebon fr. 14 Gale.

² Philostr., vita Apoll. IV 1.

³ Lactant., de morte persec. 11. Eusebios, vita Const. II 50; vgl. 54, läßt Kaiser Konstantin in einer Proklamation sagen, daß Diocletian und Maximinus zu der Christenverfolgung durch ein Orakel des Apollon aus einer dunklen Höhle veranlaßt wurden, in welchem der Gott sagte, daß die Christen ihn zu reden verhinderten, so daß die Sprüche vom Dreifuß lügenhaft würden. Der Kaiser scheint das klarische und delphische Orakel zusammenzuwerfen; auf Tatsachen kam es ihm nicht an. Vgl. H. Grégoire, Les Chrétiens et l'oracle de Didymes, Mélanges Holleaux, 1913, S. 81 ff.; A. Rehm, Kaiser Diocletian und das Heiligtum von Branchidai, Philol. XCIII, 1938, S. 74 ff., über von diesem Kaiser errichtete Standbilder des Zeus und der Leto.

⁴ Sozom., Hist. eccles. I 7; die Antwort waren die beiden Homerverse Θ 102 f., eine Wundergeschichte, die auch Dio Cass. LXXVIII 46 von Macrinus erzählt.

⁵ Julian, epist. fragm. p. 297 C und 62 Hertlein = 89 und 88 Cumont-Bidez.

⁶ Milet I: 7, 205 a und b, S. 301 f.; etwa hadrianischer Zeit.

⁷ Apul., Metam. IV 32.

⁸ Gesammelt von F. Heinewetter, Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien, 1912; Hopfner, Astragalomantie in PW., Suppl. IV S. 51 ff.; G. Björck, Heidnische und christliche Orakel mit fertigen Antworten, Symb. Osl., XIX, 1939, S. 86 ff.; R. Heberdey, Zu den kleinasiatischen Astragalenorakeln, Wiener Studien L, 1932, S. 82 ff. Die Inschriften aus Termessos sind revidiert und vermehrt herausgegeben TAM. III:1, 34 und 35, wo neu Hinzugekommenes verzeichnet wird; die zweite bulgarische SEG. III 544; eine aus Soloi auf Cypern, Björck a. a. O. S. 90.

⁹ Heinewetter a. a. O. S. 33 ff.

¹⁰ Pap. gr. mag. II 26; nach Björck a. a. O. S. 97 Bruchstücke eines Astrampsychosorakels; über Astrampsychos s. Latte in PW. XVIII S. 863, und Rieß, ebd. s. v.; Björck a. a. O. S. 95 ff.

große gewesen sein muß. Übrigens enthält diese Liste Antworten, die Sklaven betreffen. Ein anderer Papyrus¹ bietet Homerverse mit drei voranstehenden Zahlen, die sich auf den Wurf mit drei Würfeln beziehen; das erinnert an die im Mittelalter beliebte Methode, den Homer oder im Westen den Vergil, in moderner Zeit das Gesangbuch aufs Geratewohl aufzuschlagen und Orakel dem Vers zu entnehmen, auf den das Auge eben fällt. Diese Art der Wahrsagung war sehr populär. Plutarch erzählt, daß sie von verworfenen Leuten, die sich am Tempel der Meter und des Sarapis herumtrieben, Sklaven und Weibern zuliebe geübt worden sei.² Sie ist ein ausgezeichnetes Beispiel für die Orakelfreudigkeit der Kaiserzeit.

Ein hervorragendes und berüchtigtes Zeugnis für die in allen Klassen der Gesellschaft verbreitete Orakelfreudigkeit des 2. Jahrhunderts n. Chr., das zugleich einen tiefen Einblick in die von Aberglauben und religiösem Suchen erfüllte Stimmung der Zeit gewährt, ist die von Lukian in einer besonderen Schrift erzählte Geschichte des Alexandros von Abonuteichos,³ einer kleinen Stadt an der Küste Paphlagoniens. An einen in Abonuteichos bestehenden Schlangenkult anknüpfend⁴ ließ Alexandros im Apollontempel von Kalchedon Kupfertafeln vergraben, Orakel des Inhalts enthaltend, daß Asklepios bald nach Abonuteichos kommen werde (10); andere stellten ihn selbst als Nachkommen des Perseus und des Podaleirios hin (11). In Abonuteichos angelangt, trat er als ein Verzückter auf, lief zu einem eben angefangenen Tempelbau

¹ Pap. gr. mag. II 7.

² Plut., de def. orac. p. 407 C.

³ F. Cumont, Alexandre d'Abonotichos, *Mémoires couronnés et autres mémoires*, collection in 8°, Acad. Bruxelles, XL: 7, 1887; O. Weinreich, Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des II. Jahrhunderts n. Chr., *N. Jahrb. f. klass. Alt.* XLVII, 1921, S. 129 ff., ein klärender Aufsatz, wo noch mehr Literatur angeführt wird; Cumont, Alexandre d'Abonotichos et le néo-pythagorisme, *Rev. hist. rel.* LXXXVI, 1922, S. 202 ff.; A. D. Nock, Alexander of Abonuteichos, *Class. Quart.* XXII, 1928, S. 160 ff.; ders., *Conversion*, 1931, S. 93 ff.; M. Caster, Lucien S. 255 ff.; ders., *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, Thèse supplémentaire, Paris 1938, mit Text, Übersetzung, Kommentar und Abbildungen; Festugière macht in seiner Besprechung dieser Arbeit, *Rev. ét. gr.* LII, 1939, S. 230 ff., aufmerksam auf die vielen Anleihen des Lukian aus der hieratischen Sprache. — Der Bericht des Lukian stellt den Alexandros als einen verworfenen Menschen und gerissenen Schwindler dar — es ist eigentümlich zu hören, daß Christen und Epikureer sich gegen ihn vereinten —, gibt aber alles andere als die Wahrheit. Alexandros war sein persönlicher Feind, und der Mann, der, als Alexandros ihm bei seinem Besuch die Hand zum Gruß darbot, diese anfaßte und wie

ein ungezogenes und jähzorniges Kind anbiß (55), wird sich weder boshafte Gerede noch gehässige Auslegungen haben entgehen lassen; Lukian hat sein Pamphlet auch erst nach dem Tod des Alexandros und seiner Gönner verfaßt; s. hierüber die lichtvollen Auseinandersetzungen Weinreichs a. a. O. und Casters, Lucien S. 259 f.; vgl. auch A. Thimme, Alexandros von Abonuteichos, ein Beitrag zur Glaubwürdigkeit Lucians, *Philol.* XLIX, 1890, S. 507 ff. Alexandros imponierte seinen Zeitgenossen und seine Bedeutung wird, abgesehen von seinen Beziehungen zu den Machthabern, bewiesen durch die Verbreitung und Fortexistenz des Kults; seine Helfer stritten sich um die Nachfolge (60). Die Inschrift aus Moesia superior, *CIL.* III 8238 = *ILS.* 4080, *Iovi et Iunon. [et] Draccon. et Draccenae et Alexandro etc.*, ist strittig; Widerspruch von Wilamowitz, *G. d. H.* S. 513 A. 1, der in dem Alexandros den Makedonenkönig sieht; vielleicht häuslicher Schlangenkult? Vgl. Weinreich a. a. O. S. 413. *CIL.* III 1021 = *ILS.* 4079 und 1022 aus Dakien sind dem Glykon geweiht. Münzen von Abonuteichos zeigen, daß der Kult bis zum Aufhören der Münzprägung bestand; Münzen auch aus Nikomedia und Gemmen; zusammengestellt u. a. von Caster, *Études* S. 95 ff.

⁴ Cumont, *Mémoires etc.* S. 25, hat dies erkannt.

und stellte es so an, daß er in der Baugrube ein Gänseei fand, aus dem eine kleine Schlange entschlüpfte (12 ff.), eine wirklich einzigartige Form der an sich üblichen Einführung des Asklepios in Schlangengestalt. In Pella in Makedonien hatte er längst eine große, zahme Schlange gekauft, die er mit der Maske eines Menschengesichts versah, und mit der er sich nach wenigen Tagen in einer dunklen Kammer dem Publikum zeigte; der Gott war wunderbar voll ausgewachsen. Glykon hieß er, der dritte Nachkomme des Zeus, das Licht der Menschen (18), oder auch der neue Asklepios (43). Viele Leute begannen zu dem Orakel zu strömen. Zwar hatte Alexandros an Asklepios angeknüpft und gab auch Heilorakel, die Inkubation aber kam nicht vor, er wandte vielmehr andere Methoden an. Entweder wurden die Fragen wie beim Orakel des Apollon Koropaios schriftlich und versiegelt eingereicht; Alexandros nahm dann die Tafeln entgegen, stieg in das Adyton nieder und gab sie mit beigeschriebenen Antworten zurück. Lukian beschreibt eingehend seine Kniffe, um die Tafeln zu öffnen und wieder zu versiegeln; gelang dies nicht, antwortete er aufs Geratewohl (19 ff.). Oder Alexandros ließ den Gott selbst mittelst eines Sprechrohrs besonders den Reichen und Freigebigen antworten; solche Orakel wurden *ἀνρόφωνα* genannt (26), eine fast beispiellose Methode,¹ wenn auch sonst Priestertrug nicht unbekannt ist. Oder drittens: wenn der Andrang zu groß wurde, nahm er die Tafeln entgegen, legte sich auf ihnen schlafen und antwortete, was er im Traum von dem Gotte vernommen hatte (49); daß der Priester, nicht der Kranke die Traumoffenbarungen erhält, kommt übrigens auch sonst, aber selten vor.²

Alexandros systematisierte den Betrieb durch geschickte Propaganda (24) und dadurch, daß er durch ausgehende Kundschafter nützliche Erkundigungen einzog (37). Er unterhielt ein großes Personal von Orakeldichtern und -bewahrern, Schreibern, Siegelbewahrern und Exegeten, welche die dunklen Orakel gegen Lohn deuteten. Er machte gute Geschäfte; jedes Orakel kostete 1 Drachme 2 Obolen, und Lukian behauptet, daß er jährlich 70–80000 Drachmen verdient habe, was etwa 60000 Orakeln entspräche (23 f.). Er unterhielt gute Beziehungen zu den anderen kleinasiatischen Orakeln und sandte manchmal seine Klienten nach Klaros, Branchidai oder Mallos (29). Sein Ruhm drang sogar nach Rom (30). Ein vornehmer Römer, Rutilianus, der das Konsulat und verantwortungsvolle Posten im Staatsdienst bekleidet hatte, war ihm blind ergeben und heiratete des Alexandros Tochter, von der dieser behauptete, sie sei ihm von Selene geboren worden (35). Der Statthalter Avitus verbot gegen ihn einzuschreiten (57), und bei dem Kaiser setzte Alexandros durch, daß Abonuteichos in Ionopolis umgetauft wurde (58); der neue Name der Stadt hat sich erhalten, sie heißt jetzt Ineboli.

Alexandros hat sich mit Heilungen beschäftigt, er schrieb Medikamente vor, verbreitete ein Orakel gegen die Pest, das am Eingang der Häuser angeschrieben wurde (36). Auch in allen möglichen Angelegenheiten sonst wurde er um Rat angegangen; er rühmte sich z. B., entlaufene Sklaven und

¹ Poulsen vermutet, daß der von ihm veröffentlichte durchbohrte Kopf in Kopenhagen (s. S. 443 A. 6) einem solchen

Zweck gedient habe.

² Acharaka, Strab. XIV p. 649.

Diebe ausfindig zu machen, Räuber zu überführen, Schätze aufzufinden und Kranke zu heilen (24). Selbstverständlich waren seine Orakel zweideutig; wenn der Ausgang sie widerlegte, zog er sich durch eine Umdeutung oder Unterschieben eines anderen Orakels aus der Klemme. Ein besonders böser Vorfall war es, daß der Statthalter von Pontos, dem er Sieg im Kriege gegen die Parther verheißen hatte, auf das Haupt geschlagen wurde; er vertauschte aber dieses Orakel gegen ein anderes, das vor dem Kriegszug warnte (27). Als er dem Kaiser Marcus Aurelius im Markomannenkriege Sieg vorhergesagt hatte, wenn er zwei Löwen in die Donau werfe, jedoch eine schwere Niederlage erfolgte, behauptete er, er habe nicht gesagt, wer den Sieg erringen würde (48).¹ Es ist ein Zeichen der Zeit, daß er sich nicht mit Weissagungen begnügte, sondern auch in die religiösen Kämpfe der Zeit energisch eingriff. Unnachsichtig verfolgte er die Christen, die er steinigen ließ (25), und die Epikureer als Gottesleugner; eins seiner Orakel sagte, daß Epikur im Hades in bleiernen Fesseln im Schlamm säße (25), ja, er veranstaltete ein Autodafé von dessen Schriften (47). Als Enkelschüler des Apollonios von Tyana stand er dem Neupythagoreismus nahe und war mit dessen Anhängern befreundet. In einem Orakel deutete er an, daß Pythagoras sich in ihm reinkarniert habe, und ließ in den Mysterien wie Pythagoras einen goldenen Schenkel sehen (40). Er lehrte die Seelenwanderung. Dem Sacerdos von Tios prophezeite er, daß er zuerst ein Kamel, dann ein Pferd und schließlich ein weiser Mann und Prophet werden würde (43), dem Rutilianus, daß er zuerst Achilleus, darauf Menandros gewesen sei und einmal ein Sonnenstrahl werden solle (33),² ferner empfahl er ihm als Lehrer für seinen Sohn Homer und Pythagoras, was er für erfüllt erklärte, als der Knabe starb.

Wie in Klaros Mysterien an das Orakel angeschlossen waren, so richtete auch Alexandros Mysterien ein (38 ff.), die z. T. die eleusinischen nachahmten. Am ersten Tage wurde die Geburt Apollons und des Asklepios dargestellt, am zweiten die Epiphanie und die Geburt des Glykon, am dritten die Vermählung der Mutter des Alexandros mit Podaleirios und die des Alexandros selbst mit Selene sowie die Geburt seiner Tochter; Alexandros stellte dabei den Endymion dar. Es werden Schauspiele gewesen sein, den kleinasiatischen Pseudo-Mysterien ähnlich (oben S. 341 f.). Alexandros ist ein höchst lehrreiches Beispiel für die religiöse Mentalität des 2. Jahrhunderts n. Chr. besonders in Kleinasien. Wie auch andere Religionsstifter zeigt er eine Mischung von fanatischem Glauben, praktischer Organisationsfähigkeit und einer gerissenen Schlaueit, welche die Stimmungen der Zeitgenossen einführend versteht und auszunutzen weiß. Er gehörte gewissermaßen zu den Wundermännern; auf solche müssen wir unten zurückkommen (S. 505 ff.).

Alexandros hat den Hang der Zeit zur Wahrsagerei ausgenutzt. Um deren ungeheure Verbreitung recht zu würdigen, müßte auf die zahlreichen Orakelarten, Hydro-, Katoptro-, Kapnomantie usw., eingegangen werden, die hier

¹ Weinreich a. a. O. S. 134 f. bezweifelt die Authentizität dieses Orakels.

² Cumont, *Rev. hist. rel.* a. a. O.

nur gelegentlich herangezogen werden können; eine Darstellung dieser Erscheinungen wird aber in einem besonderen Bande dieses Handbuchs gegeben. Es mag darum nur auf die magischen Papyri, die zum großen Teil den Zweck haben, Orakel zu erlangen, und auf die ausführliche Beschreibung der Tricks der Magier bei Hippolyt (oben S. 443 A. 3) hingewiesen werden.

Das Auftreten des Alexandros wird verständlicher, wenn man weiß, daß in Kleinasien einzelne Priester sich der Orakelgebung widmeten. Aus Thyateira stammt eine von den Kindern und Mysten der Götter gesetzte Grabinschrift einer Priesterin, in welcher diese verspricht, die Wahrheit zu künden, wenn man auf dem ihr geweihten Altar opfere, sowohl bei Tag wie bei Nacht.¹ Ein reliefgeschmückter, auf 313/14 datierter Grabaltar aus Akmonia in Phrygien ist für einen Erzpriester Athanatos Epitynchanos gesetzt, Sohn des Athanatos Pios, der auch Erzpriester war; er war geehrt von Hekate, Manes Daos, Heliodromos des Zeus und Phoibos, dem Archegeten und Orakelspender; vor allen Unsterblichen hatte er die Gabe erhalten, Orakel zu geben und Gesetze zu stiften; er war von der städtischen (? δημοτική) Priesterin Ispatale eingeweiht worden.² Der vornehme Erzpriester ist zugleich Wahrsager, darauf gründet sich wohl seine Befugnis, in religiösen Dingen Verordnungen zu erlassen. Es ist dieses ein eigentümliches und bezeichnendes Dokument aus der Zeit des Religionskampfes.

Nach dieser Abschweifung kehren wir zu den Orakelstätten zurück. Neu war vielleicht die sonst unbekannte Heilstätte bei Adrotta in Lykien, wo Proklos entdeckte, daß Machaon und Podaleirios dort wirkten,³ sowie ein Orakel des Zeus Panemerios; in der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. antwortet dieser Gott recht ablehnend auf die Frage, ob ein Einfall der Barbaren zu erwarten sei.⁴ Wie alt das Orakel des Apollon in Daphne bei Antiochia ist, bleibt unsicher; daß die Orakelquelle Kastalia genannt wurde, zeigt, daß es dem delphischen nachgebildet war. Als Julian es befragte, schwieg der Gott, weil, wie er schließlich erklärte, der Märtyrer Babylos in seinem Hain beigelegt worden sei.⁵

Unter den kleinasiatischen Orakeln gab es eins, das sich zu großer Berühmtheit aufschwang und den anderen den Rang ablief, das früher unbedeutende Orakel des klarischen Apollon bei Kolophon;⁶ Strabon gibt sogar zu verstehen, daß es erloschen gewesen war.⁷ Der Hergang der Weissagung dort wird ziemlich übereinstimmend von Tacitus und Iamblichos beschrie-

¹ Robert, Ét. anat. S. 130 ff.

² H. Grégoire, Notes épigraphiques, Byzantion VIII, 1933, S. 49 ff., wo weitere Literatur. Die Worte von Ispatale, ἐλυτρώσατο γὰρ πολλοὺς ἐκ κακῶν βασάνων, sind nicht auf die Christenverfolgungen, sondern mit de Sanctis, Rivista di filologia LXI, 1933, S. 552, auf Krankenheilungen zu beziehen.

³ Marinos, vita Procli 32.

⁴ CIG. 2717 = Le Bas 518.

⁵ Amm. Marc. XXII 12, 8; Sozomenos, Hist. eccl. V 19.

⁶ Oben S. 102. Quellennachweise s. v. Klar-

rios in PW.; K. Buresch, Klaros, 1889; O. Immisch, Klaros, Jahrb. f. class. Phil., Suppl., XVII, 1890, S. 125 ff., behandelt die Stiftungssagen; B. Haussoullier, L'oracle d'Apollon à Claros, Rev. phil. XXII, 1898, S. 257 ff.; Picard, Ephèse, besonders S. 197 ff., 692 ff., 711 ff. Über die Ausgrabungen von Macridy bey s. Bd. I S. 514 A. 12.

⁷ Strab. XIV p. 642: ἡ Κολοφών πόλις Ἰωνικὴ καὶ τὸ πρὸ αὐτῆς ἄλσος τοῦ Κλαρίου Ἀπόλλωνος, ἐν ᾧ καὶ μαντεῖον ἦν ποτὲ παλαιόν; die Änderung Meinekes, μαντεῖον ἔστι παλαιόν, ist unzulässig.

ben.¹ Ein Priester stieg, nachdem er die Namen der Ratsuchenden gehört hatte, in eine Höhle hinab, wo er vom Wasser der Quelle trank; darauf antwortete er in Versen auf die Dinge, die ein jeder in seinen Gedanken trug. Es fand aber auch Tempelschlaf im Heiligtum statt.² Die Inschriften lehren uns außer dem Priester des Apollon Klarios den Propheten und den θεσπιωδός kennen, dessen Name zeigt, daß er behilflich war, die Orakel in Verse zu bringen.

Das klarische Orakel wurde dadurch berühmt, daß es dem Germanicus seinen baldigen Tod voraussagte.³ Aristides Rhetor erzählt, es sei aus Anlaß eines Erdbebens von Theoren der Städte belagert gewesen.⁴ Seine große Popularität zeigen auch die vielen προσκυνήματα, die sich an den Wänden der Propyläen eingeritzt finden. Sie gehören dem 2. und dem Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. an und sind gesetzt von Gesandtschaften, die verschiedene Städte geschickt hatten, den klarischen Gott zu befragen. Diese Inschriften lehren auch einen Preis des Gottes kennen, einen Hymnus, der von einem Chor von Jünglingen, mitunter auch von Jungfrauen vorgetragen wurde, deren Namen die Inschriften neben dem des oder der Theopropen mitteilen. Sehr wichtig ist, daß Mysterien erwähnt werden, in denen das ἐμβατεύειν⁵ vorkam; das Wort ist aus dem Kolosserbrief bekannt.⁶ Es waren immer der bzw. die Führer der Delegation, die Theopropen, die eingeweiht wurden, einmal aber neben ihnen auch die Jünglinge.⁷ Die Gesandtschaften wurden zum größten Teil von kleinasiatischen Städten und den Inseln geschickt, aber auch von entlegeneren Städten in Makedonien, Thrakien, Moesien, Pontos. Dem entspricht es, daß Orakel des klarischen Apollon an verschiedenen Orten inschriftlich erhalten sind.⁸ Auch literarische Notizen sind nicht selten. Als in dem trocken gelegten Bett des Orontes ein riesiges Skelett gefunden wurde, fragten die Syrer darüber beim Gott in Klaros an und

¹ Tac., ann. II 54; Iambl., de myst. 3, 11, der auch von vielen vorhergehenden ἱερούργια spricht.

² Arist. rhet., or. sacr. III 1 p. 491 Dindorf.

³ Tac. a. a. O. Von Lollia, der Nebenbuhlerin der Agrippina d. J. um die Hand des Kaiser Claudius, heißt es XII 22, daß sie *Apollinis Clarii simulacrum* befragte; wenn dies richtig und nicht in *oraculum* zu korrigieren ist, zeigt es jedenfalls die Berühmtheit des Orakels.

⁴ Arist. rh. a. a. O. p. 497 f. Dindorf.

⁵ Haussoullier a. a. O. S. 268 versteht die Worte so, daß die Theopropen, nachdem sie sich den liturgischen Vorschriften unterzogen hatten, in die Orakelhöhle hinabstiegen; diese Ansicht widerlegt, ohne sie zu kennen, M. Dibelius, Die Isisweihe bei Apulejus, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg, 1917: 4 S. 30 ff., der auch die Paulusstelle behandelt. Vollständige Sammlung der Belege bei Picard a. a. O. S. 303 f., und ders., Un oracle d'Apollon Clarios à Pergame, BCH. XLVI, 1922, S. 190 ff. (CIG. 3538e; der Anfang SEG. IV 597). Vgl. Eitrem,

Symb. Osl. IV, 1926, S. 56; ders., Ἐμβατεύειν, Studia theologica, II, 1948, S. 90 ff.: „signifie le passage rituel du myste à l'oracle“. Die Worte lauten: μηθέντες καὶ ἐμβατεύσαντες ἐχρήσαντο, μηθέντες ἐνεβάτευσαν u. ä.

⁶ Kol. 2, 18: μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύεται θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων ἃ ἐώρακεν ἐμβατεύων. Vgl. W. M. Ramsay, BSA. XVIII, 1911/12, S. 44 ff.; Nock, Early Gentile Christ. S. 82 mit A. 3.

⁷ Inschrift bei Picard, BCH. a. a. O. Nr. VII.

⁸ Aus Troketa Kaisareia, Buresch a. a. O. S. 10 ff.; revidierte Lesung, Keil und v. Premerstein, Reise in Lydien, Denkschriften, Akad. Wien, LIII: 2, 1910, S. 8 ff.; wahrscheinlich Pergamon, CIG. 3538, auch Inschr. von Pergamon zu Nr. 324, beide aus Anlaß einer Pest; Kallipolis, Kaibel, Epigr. gr. 1034 = Buresch a. a. O. S. 81 f.; Nordphrygien, W. M. Ramsay, Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire, Aberdeen University Studies Nr. 20, 1906, S. 128.

erhielten die Antwort, es sei Orontes und er sei ein Inder.¹ Alexandros der Lügenprophet schickte Ratsuchende nach Klaros, „um die Stimme seines Vaters zu hören“.² Nicht sicher ist die Glaubwürdigkeit der Nachricht, daß das klarische Orakel den Apollonios von Tyana als Teilhaber an seiner Weisheit und überhaupt für weise erklärt habe.³ Eusebios überliefert drei Orakel, die er der Schrift des Oinomaos von Gadara entnommen hat.⁴

Von der großen Berühmtheit des klarischen Orakels zeugen gleichlautende lateinische Inschriften, die in weit auseinanderliegenden Teilen des Reichs gefunden sind, Britannien, Dalmatien, Afrika (nahe Cuicul) und Nora auf Sardinien: *diis deabusque secundum interpretationem Clari Apollinis*.⁵ Sie sind deshalb besonders wertvoll, weil sie von einer „Auslegung“ sprechen, und dienen daher zur Beglaubigung der theologischen Orakel, die in der literarischen Überlieferung dem klarischen Gott zugeschrieben werden. Zu dem berühmten orphischen Vers, εἰς Ζεός, εἰς Ἀΐδης, εἰς Ἥλιος, εἰς Διό-
 νυσος⁶ bemerkt Macrobius⁷ nach Cornelius Labeo,⁸ der die römische Religion behandelte und auch ein Buch über das Orakel des klarischen Apollon schrieb, daß er durch die Autorität des klarischen Orakels gestützt werde, und führt einen Spruch desselben an, in welchem Iao der höchste Gott von allen genannt wird: im Winter sei er Hades, im Frühling Zeus, im Sommer Helios, im Herbst Dionysos.⁹ Dieser Spruch ist nicht so verwunderlich, wie er scheinen mag. Die Juden waren zahlreich in Kleinasien, ihr Gott Iao

¹ Paus. VIII 29, 4.

² Lukian, Alex. 29.

³ Philostr., vita Apoll. IV 1.

⁴ Euseb., praep. evang. V 22 f.

⁵ CIL. VII 633, mit Zusatz, *coh. I. Tungrorum*; III 2880; VIII 8351; die letzte, Notizie degli scavi IV, 1928, S. 254 f., dem 1. Jahrh. n. Chr. zugeschrieben; s. Nock, Class. Rev. XLIII, 1929, S. 126 f. Aus der Gegend von Adrianopel stammt eine Inschrift, die frühestens der Zeit des Hadrian angehört. Vier Frauen ἀνέθηκαν τὰ [π]ροκε-
 [λευστὰ] τῶν θεῶν ἀγάλματα κατὰ χρηζμοῦς τοῦ κυρίου Ἀπόλλωνος Κολοφωνίου, IG Rom. I 767. Toutain, Bulletin de la société des antiquaires de France, 1915, S. 141 ff., der S. 146 bemerkt, daß das u. S. 458 zitierte Orakel, das Lactanz dem Apollon von Kolophon zuschreibt, in der Theosophie unter dem bloßen Namen des Apollon wiederkehre, und daraus schließt, daß mehrere dem Apollon zugeschriebene Orakel, die alle den Zug zum Monotheismus zeigen, aus dieser Sammlung aus Klaros stammen (12, 21, 38, 39, 42).

⁶ Orph. fragm. 239; s. u. S. 549.

⁷ Macrobi., Sat. I 18, 18 f.

⁸ Die Zeit des Cornelius Labeo; ob er von Suetonius benutzt wurde, also im Anfang des 2. Jahrh. oder ein Jahrhundert später schrieb, ist zu einem Angelpunkt in der Diskussion über das Alter des Synkretismus geworden. Für den ersteren Zeitansatz W. Bousset, Zur Dämonologie der

späteren Antike, AfRw. XVIII, 1915, S. 134 ff.; vgl. Gött. gel. Anz. 1914 S. 753; für den letzteren W. Kroll, Die Zeit des Cornelius Labeo, RhMus. LXXI, 1916, S. 309 ff., wo die Literatur zur Frage zu finden ist; ders., Das klarische Orakel, ebd. S. 314; W. Baehrens, Über die Lebenszeit des Cornelius Labeo, Hermes LII, 1917, S. 39 ff., setzt ihn zwischen Porphyrios, den er zitiert, und Arnobius an; Festugière, La doctrine des „viri novi“ sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobe II 11–16, Mémorial Lagrange, 1940, S. 121 ff., möchte die Frühdatierung annehmen, erkennt dem Labeo aber den gnostischen Abschnitt bei Arnobius ab. Die verwickelte und sehr schwierige Frage kann hier nicht erörtert werden; die Argumente, die gegen die Frühdatierung angeführt werden, scheinen mir aber überzeugend.

⁹ Das letzte Wort ist korrupt und die Wiederherstellung unsicher, ich ziehe die Konjekturen Ἰαχχον vor; Eyssenhardt liest Ἰάω; Peterson, Εἰς θεός S. 243 f. Iao = Adonis. Der Spruch ist viel behandelt: Ganschinietz s. v. Iao in PW.; Reitzenstein, Hell. Mysterienrel. S. 148 ff.; Buresch a. a. O. S. 48 ff.; Nock, Oracles théologiques, Rev. ét. anc. XXX, 1928, S. 280 ff., der die Verbindungen mit der Tübinger Theosophie (unten S. 464 f.) bespricht und den philosophischen, zum Monotheismus neigenden Einfluß hervorhebt.

wurde mit Dionysos identifiziert und erscheint oft in den Zauberpapyri, Fluchtafeln und auf den sog. Abraxasgemmen. Daß dieser Gott in seinen verschiedenen Formen den Wechsel der Jahreszeiten vertritt, stimmt mit der phrygischen Anschauung überein, daß Dionysos im Winter schlafe, im Sommer wach sei, sowie mit der bakchischen Feier der Lyder im Frühlingsanfang.¹ Das scheint zu bestätigen, daß die Überlieferung mit Recht dieses Orakel dem klarischen Gott zuschreibt. Lactanz teilt drei Verse eines kolophonischen Orakels mit,² das auf die Frage antwortete: *quis aut quid sit omnino deus*:

αὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος,
οὐνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πυρὶ ναίων.
τοῦτο θεός, μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς.

Schon Wolff hatte noch dreizehn Verse dieses Orakels beigebracht, in denen der große Vater als der über die Sinnenwelt erhabene *φλογμός ἀπειρέσιος* dargestellt wird,³ und hat auf die Verwandtschaft mit neuplatonischen und auch gnostischen Lehren aufmerksam gemacht; diejenige mit den chaldäischen Orakeln scheint noch größer zu sein. Besonders auffällig ist, daß Apollon sich selbst als einen kleinen Teil und Boten des Gottes bezeichnet. Die Echtheit dieser Orakel ist allgemein zugestanden und kaum zu bezweifeln. Daraus ergibt sich, daß das klarische Orakel sich die philosophisch-religiöse Spekulation angeeignet hatte und dadurch seine Berühmtheit und weiten Einfluß gewann. Spuren davon zeigen sich sowohl in den Zauberpapyri, wo einmal ein Hymnus an den Paian, d. h. Apollon, der in Kolophon wohnt, angeführt wird,⁴ wie darin, daß im Jahr 359 das klarische Orakel indirekt in die berühmte Affäre des Besorakels im Memnonion zu Abydos hineingezogen wurde.⁵

b) Die Orakelsammlungen. Während die Orakelstätten in der Kaiserzeit an Bedeutung verlieren mit einziger Ausnahme des klarischen Orakels, das durch den Anschluß an die Bewegungen der Zeit großen Ruf erlangte, spielten die unter dem Volk, unter den literarisch und bald auch den philosophisch Interessierten umlaufenden Orakel eine Rolle wie niemals zuvor. Sie dienten der Propaganda, sowohl der politischen wie der religiösen; sie waren die Träger des Widerstandes gegen Rom und der über die antike Welt sich ergießenden orientalischen Ideen. In beiden Hinsichten ist ihre Bedeutung außerordentlich groß gewesen, so daß sie ein sehr wichtiges Zeugnis für die religiösen Tendenzen der Zeit sind.

¹ Siehe Bd. I S. 546, wozu die Naassenerpredigt § 22 bei Reitzenstein, Poimandres, 1904, S. 93, zu vergleichen ist.

² Lactanz, div. inst. I 7.

³ G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda, 1856, S. 231 ff. Auszüge aus zwei Sammelhandschriften ἐκ τῆς θεοσοφίας, wo der Name des Fragers als Theophilos angegeben wird; das Orakel findet sich wieder in der sog. Tübinger

Theosophie; Buresch a. a. O. S. 55 ff. und 97 ff.

⁴ Pap. gr. mag. II Z. 82 ff.; Z. 132 kehrt der Kolophonier zusammen mit dem Parnassier und Kastalia und Z. 140 der klarische Apollon wieder.

⁵ P. Perdrizet et G. Lefebvre, Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos, 1919, S. XXI ff.; die Geschichte bei Amm. Marc. XIX 12, 3 ff.

Die sogenannten Oracula Chaldaica oder λόγια τῶν Χαλδαίων¹ sind nicht mit Unrecht die Bibel der Neuplatoniker genannt worden, die sie fleißig anführen und auslegen. Man ist jetzt einig darüber, daß sie von dem Theurgen Julianus herrühren, der zur Zeit des Marcus Aurelius lebte² und welchen Kaiser Julian sehr bewunderte.³ Sein gleichnamiger Vater wird Philosoph genannt und schrieb über Dämonen und τελεσιουργικά Χαλδαιικά. Von dem Sohn werden erwähnt θεουργικά, λόγια δι' ἐπῶν καὶ ὅσα ἄλλα τῆς τοιαύτης ἐπιστήμης κρύφια τυγχάνουσι.⁴ Außerdem zitiert Proklos ὑφηγητικά und ζῶναι.⁵ Unsre Kenntnis der chaldäischen Orakel, die sich als Mahnungen der Götter an den Theurgen geben, wird den vielen Zitaten der späteren Neuplatoniker verdankt; Porphyrios, der sie besonders in *de regressu animae* anführt, Iamblichos, der das 28. Buch τῆς τελειοτάτης Χαλδαικῆς θεολογίας⁶ zitiert, und Proklos⁷ haben weitläufige Kommentare zu ihnen verfaßt.⁸ Bezeichnend ist, was Maximos von Proklos sagte:⁹ τοῖς Πορφυρίου καὶ Ἰαμβλίχου μυρίοις ὅσοις εἰς τὰ λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα αὐτοῖς τε τοῖς θείοις λογίοις ἐντρεφόμενος.

Die eigentlichen Lehren aus den Anführungen der Neuplatoniker herauszuschälen bringt einige Unsicherheit mit sich, da diese bemüht waren, sie in ihr kompliziertes System hineinzuzwängen. Sie sind aus platonischem, pythagoreischem, stoischem und orientalischem Gut zusammengestellt, ihr Zweck ist, die Theurgie zu rechtfertigen. Sie sind der Gnosis so nahe verwandt, daß sie mit Fug eine heidnische Gnosis genannt worden sind. An der Spitze steht der νοῦς πατρικός,¹⁰ von dem alles ausgeht; er ist das Feuer. Durch die Vermittlung des zweiten νοῦς, der der Demiurg zu sein scheint, tritt er in Berührung mit der Sinnenwelt; auch wird eine bei dem höchsten Gott befindliche Dyas erwähnt. Als Vermittlerin dient die Weltseele, Hekate, die aus der griechischen Zauberkönigin zur Göttin der Magie geworden war; Namen griechischer Götter erscheinen selten. Ferner ist die Rede von „dem Band des wunderbaren Eros, der zuerst mit dem zusammenbindenden Feuer umkleidet aus dem Vater hervorging, um die Kratere der

¹ Grundlegend W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, Breslauer philologische Abhandlungen VII: 1, 1894, Sammlung und Besprechung der Fragmente. Da dieses Buch recht schwer zu lesen ist, ist die kurze Übersicht Krolls über die Ergebnisse, *RhMus.* L, 1895, S. 636 ff., willkommen. Nützlich sind die einleitenden Ausführungen bei W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Schriften der Königsberger gel. Gesellsch. XVIII: 1, 1942. Eine Einzelheit bespricht Bidez, *Un faux Dieu des oracles chaldaïques*, *Rev. phil.* XXVII, 1903, S. 79 ff.; eine andere Festugière, *Un vers méconnu des Oracles Chaldaïques*, *Symb.* XXVI, 1948, Seite 75 ff.; sehr wichtig Dodds, *Theurgy*.

² Seine Urhebererschaft wird bestätigt durch einen neugefundenen Text des Psellos: τῶν δὲ τοιούτων ὀνομάτων τε καὶ δοξῶν

ὁ ἐπὶ Μάρκου Ἰουλιανὸς καθηγήσατο, ἐν ἔπεσιν αὐτὰ συγγραφάμενος, ἃ δὴ καὶ ὡς λόγια ἐφωνεῖται παρὰ τῶν μετὰ ταῦτα, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* VI, 1928, S. 163.

³ Julian, *epist.* 12 Z. 17 f. Cumont-Bidez.

⁴ Suidas s. v.; s. Krolls Artikel in *PW.* X S. 15 ff. Nr. 8 u. 9.

⁵ Proklos, in *Tim.* p. 277 D bzw. 246 F.

⁶ Vgl. Julian a. a. O. Z. 7.

⁷ Proklos, in *remp.* I p. 40 Kroll, zitiert seine Schrift εἰς τὰ λόγια; Auszüge veröffentlicht von A. Jahn, *Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica*, 1891.

⁸ Mehr s. bei Theiler a. a. O. S. 1 ff.

⁹ Marinos, *vita Procli* 26.

¹⁰ Ob πατήρ mit νοῦς identisch und daher πατρικός νοῦς genannt wird, ist strittig zwischen Kroll und Bousset, *Zur Dämonologie der späteren Antike*, *AfRw* XVIII, 1915, S. 142 f.

Quellen (πηγαίους κρατῆρας) zu mischen, die Blume des Feuers vorhaltend“.¹ Bezeichnend für den Gemütszustand des Theurgen ist der Ausspruch, daß alles durch Glauben, Wahrheit und Liebe (πίστις, ἀλήθεια, ἔρως) existiere und regiert werde, und daß die Götter den Theurgen mahnten, durch diese Dreieinigkeit sich mit dem Gott zu vereinigen;² die drei Wörter sollen im theurgischen Sinn verstanden werden.

Das Weltbild, das von der Astrologie nicht unbeeinflusst ist, bietet nichts Besonderes, um so charakteristischer ist die lange Reihe von Mächten, die zwischen dem höchsten Gott und die Welt eingeschoben werden, πηγαί, ἀρχαί, ὑγγες, die aus dem Vater hervorgehend der Welt seine Befehle bringen – das alte Zaubergefäß wird zu einem Vermittler zwischen dem Gott und der Welt –, συνοχεῖς, vom Vater gesandte Blitze, τελετάρχαι, die nach den Neuplatonikern das Mittelreich des νοητὸν καὶ νοερόν erfüllen, und dann die niederen Mächte, Engel und Dämonen. Die Seele ist von feuriger Natur, den Körper bekämpfend soll sie sich bestreben, zum Vater, dem Feuer, zurückzukehren. Es scheint auch, daß die Lehre von der Seelenwanderung mit Lohn und Strafe vorkam.

Alles dies ist nur die halbphilosophische Umkleidung einer Theurgie, die in Mysterien und Feuerriten bestand und die Seele zu ihrem Ursprung erheben und Götteroffenbarungen bewirken wollte.³ Bezeichnend ist die nicht selten wiederkehrende Phrase οἱ ἐπὶ μαγικῶν πατέρες.⁴ Leider ist diese sehr wichtige Seite unzureichend erforscht, da die von Bidez geforderte Sammlung der die Lehre und Praxis der Theurgen betreffenden Texte, welche zahlreiche Beschreibungen der Riten der chaldäischen Mysterien enthalten,⁵ noch aussteht, Kroll sie aber nicht aufgenommen hat, da die Orakel darin nicht erwähnt werden. Man weiß daher nicht recht, ob die chaldäischen Orakel von den hexametrischen Orakeln im Verzeichnis der Schriften des Theurgen Julianus zu trennen sind oder nicht. Zu bemerken ist, daß die chaldäischen Orakel sich heftig gegen die gewöhnlichen Mittel, die Zukunft zu enträtseln, Astrologie, Vogelschau, Opferschau, wenden;⁶ sie sahen darin gefährliche Nebenbuhler ihrer Künste.

Die Lehre vom Feuer als dem göttlichen Element, durch welche die chaldäischen Orakel sich von den anderen gleichzeitigen platonisierenden und pythagoreisierenden Spekulationen unterscheiden, ist offenbar stoischen Ursprungs; die Frage, warum die Orakel sich gerade diese Lehre angeeignet haben und einen Feuerkult predigen, läßt sich vielleicht dahin beantworten, daß dahinter als treibende Kraft die mazdäische Verehrung des Feuers steht. Julianus der Jüngere war ein älterer Zeitgenosse des Syrsers Numenios, dessen Philosophie aus platonischen und neupythagoreischen Bestandteilen zusammengesetzt ist und der Dämonologie frönt (oben S. 395 f.). Das zweite nachchristliche Jahrhundert war die Blütezeit der Gnosis, die mit den chaldäischen Orakeln nahe verwandt ist, nicht nur in der Lehre, sondern auch

¹ Proklos, in Parm. p. 769; Kroll, orac. chald. S. 25.

² Proklos, in Alc. p. 365; Kroll a. a. O. S. 26.

³ Kroll, a. a. O. S. 55 f.

⁴ Kroll a. a. O. S. 39.

⁵ J. Bidez, La liturgie des mystères chez les Néo-platoniciens, Bull. Akad. Brüssel, 1919, S. 420.

⁶ Psellos p. 1128 B; Kroll a. a. O. S. 64 f.

in der Bewertung der Magie; der Erzzauberer Simon Magus wurde als Urheber der Gnosis angesprochen. Die Bewegung, die in die Breite und Tiefe ging, zeitigte eine große Zahl weniger bekannter Anhänger und anonyme Schriften. Sie war Äußerung einer tiefen Geistesströmung, die nach tätig eingreifenden Göttern verlangte. Da die alten mythologisierten und säkularisierten Götter diesen Drang nicht stillen konnten, wandte man sich an die nicht abgebrauchten fremden und die Dämonen, welche im Zauber ihre wirkende Kraft betätigten; der alte griechische Zauber- und Dämonenglaube wurde durch den orientalischen bereichert und durch die Dämonologie der Philosophie systematisiert. Darüber wurde ein philosophisches Kleid aus Platonismus und Neupythagoreismus entliehener Spekulationen geworfen. Die Wirkung war weitreichend und beschränkte sich nicht auf die Heiden. Nach Theiler beruht die Theologie der Hymnen des christlichen Bischofs Synesios auf den chaldäischen Orakeln in ihrer neuplatonischen Auslegung, während Biblisches nur selten eingewirkt hat.

Die zweite Klasse von Orakeln, die in der Kaiserzeit im Umlauf waren, die sibyllinischen Orakel, die erst im Anfang der byzantinischen Zeit zu der uns vorliegenden Sammlung zusammengestellt worden sind, stehen in einem für den Religionskampf bezeichnenden Gegensatz zu den eben behandelten chaldäischen, welche die Heiden als Stütze für ihre Sache gebrauchten. In den Sibyllinen nehmen die Gegner, Juden und Christen, das Wort. Die sibyllinische Dichtung, deren Anfänge in der hellenistischen Zeit (Buch III) oben behandelt wurden,¹ wurde im Anfang der Kaiserzeit von den Juden weiter gepflegt und bald von den Christen übernommen. Die beiden ältesten, aus der Zeit des Domitian stammenden Bücher, IV und V, sind jüdisch wie auch die viel späteren und unbedeutenderen XI–XIV (IX und X fehlen); I und II, die eigentlich ein Buch bilden, haben einen jüdischen Grundstock, der christlich überarbeitet ist, das sehr kurze Buch VI und das trümmerhaft überlieferte VII sind christlich und entstammen einer der Gnosis nahestehenden Sekte. Das aus recht disparaten Stücken zusammengesetzte Buch VIII spiegelt den Haß der Christen gegen Rom und ihre Hoffnungen zur Zeit des Marcus Aurelius wider. Ältere Orakel griechischen Ursprungs, die sich hier und da noch finden, sind mitgeschlepptes traditionelles Gut ohne aktuelle Bedeutung. Bemerkenswert ist, daß die Sibylle des IV. jüdischen Buchs damit anhebt, sie sei nicht die Prophetin des lügenhaften Phoibos. Nachdem die Juden, von Unglück betroffen, aufgehört hatten, Proselyten zu werben, und sich gegen Andersgläubige streng abschlossen, warf ihre Sibylle die griechische Maske ab und stellte sich selbstsicher in Gegensatz zu der heidnischen. Die christliche Sibylle der Bücher VII und II schließt dagegen mit einem Sündenbekenntnis und einer Selbstanklage; das Feuer hat sie gefressen und wird sie fressen, sie bittet den Erlöser um Rettung.² Sie gebärdet sich als eine reumütige Heidin, wodurch sie sich den Christen empfehlen will.

Der Haß gegen Rom, den die Christen von den Juden erbten, zieht sich durch alle Bücher; die heftigsten Ausbrüche finden sich in dem christlichen

¹ Oben S. 105 ff., Literatur A. 1.

² VII v. 157; vgl. II v. 344 f.

Buch VIII; der Untergang Roms wird vorausgesagt.¹ Damit hängt das hervorstechendste Merkmal der Sibyllinen, die Eschatologie, zusammen, die einen breiten Platz in den Büchern III, IV–VIII einnimmt. Der jüdische Verfasser von Buch IV v. 173 f. schließt mit einer Schilderung, wie die Trompete das Zeichen zum Brand gibt, in dem die Welt untergehen wird; darauf aber wird Gott die Menschen zum letzten Gericht auferwecken, die Sünder soll der Tartaros und die Gehenna verschlingen, die Frommen dagegen sollen wieder in Glückseligkeit auf der Erde leben. Daß man dies stoisch hat nennen können, zeigt, welchen Anklang die mazdäische Lehre vom Untergang der Welt in Feuer und vom Los der Guten und der Bösen, durch die Juden umgemodelt, bei den Griechen fand. Der jüdische, christlich überarbeitete Abschnitt II v. 154 ff. führt dasselbe noch breiter aus. Sehr bemerkenswert ist die Schilderung des Glücks der Frommen:² es ist das alte Schlaraffenland, wo drei Quellen von Wein, Honig und Milch fließen und die Erde von selbst mehr Früchte trägt als je, aber ein kommunistisches Schlaraffenland, wo die Erde allen gemeinsam, nicht von Mauern eingehengt ist, wo es weder Bettler noch Reiche, weder Herren noch Sklaven gibt, wo alle gleich sind. Die Sibylle macht sich zur Wortführerin der Kleinen und Unterdrückten gegen die herrschenden Gesellschaftszustände, eine Haltung, die mit den griechischen Gesellschaftsutopien begann, mächtig im Christentum der ältesten Zeit hervorbrach und ihm seine werbende Kraft unter den kleinen Leuten gab. Auch im Buch VII v. 118 ff. werden der Weltbrand, der als Strafe des Götzendienstes hingestellt wird, sowie die Welterneuerung geschildert und daran die Verkündigung vom Glück des Gottesreiches angeschlossen. Zu dieser Apokalyptik gehört eine Lieblingsgestalt der Sibyllendichtung, der wiederkehrende Nero, der die Welt vor ihrem Ende überrennt und sogar zum Antichrist wird. Astrologisch gewendet wird der Kampf am Ende der Welt zu einem Kampf der Gestirne.³ Die Sibylle konnte sich ebenso wenig wie die Offenbarung Johannis trotz ihrer Mißbilligung der Astrologie deren Einfluß entziehen. Bei ihr finden wir noch häufiger als in jener die Zahlenspielererei, die sog. Gematrie.

Diese erscheint besonders in den Abrissen der Geschichte, welche den Hauptinhalt der Bücher XI–XIV bilden, und zwar findet sich die Kaisergeschichte in XII–XIV und im Anfang von V. Der Ton ist verschieden, der Verfasser von Buch XII ist mäßig und loyal; XIII v. 147 ff. zeigt eine Vorliebe für Odenathus, den letzten der erwähnten römischen Herrscher. Diese Bücher der Sibyllen haben sehr wenig Beachtung gefunden, auch im Altertum. Sie wurden zuerst am Anfang des 19. Jahrhunderts gedruckt, und die Kirchenväter, die sonst die sibyllinischen Bücher ausgiebig heranziehen, bringen kein einziges Zitat aus ihnen. Der eschatologische Stoff war erschöpft. „Die Dichtung der Sibyllen, die zu ihrer besten Zeit, im heidnischen Altertum fast ganz politisch gewesen, kehrt somit nach langer Benutzung durch die religiöse Tendenz wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück.“⁴ Ihren lang-

¹ Für die Auffindung weiterer Stellen für die in diesem Abschnitt erwähnten Vorstellungen sei auf den Index Geffckens verwiesen.

² II v. 318 ff.; vgl. XIV v. 351 ff.

³ V v. 512 ff., was an die Zeichen am Himmel vor der endlichen Entscheidung anschließt.

⁴ Geffcken, Komposition S. 54.

andauernden und tiefgreifenden Einfluß verdankt sie der mit dem Haß gegen Rom und den mit dem Wunschtraum des kommunistischen Schlaffenlandes verbundenen apokalyptischen Vorstellungen von der endlichen Weltkatastrophe und dem Jüngsten Gericht.

Solche apokalyptische Stimmungen waren nicht auf die Juden und Christen beschränkt. In Ägypten hatten sie alte Wurzeln, wie u. a. das sogenannte Töpferorakel zeigt, das die Wüstlegung Alexandriens und die Wiedererrichtung des ägyptischen Reichs prophezeit (oben S. 105). Ein ähnliches Stück aus der Spätzeit hat in einer hermetischen Schrift Aufnahme gefunden.¹ Es weissagt, daß die Verehrung der Götter aufhören, sogar mit Strafe belegt werden werde. „O Ägypten, von deiner Religion werden nur Sagen übrigbleiben, unglaublich für die Nachfahren, und nur in den Stein eingehauene Worte, die deine frommen Werke erzählen, werden übrigbleiben; Skythen und Inder oder andere Barbaren werden Ägypten bewohnen. Der Nil wird voll Blut, die Toten werden zahlreicher als die Lebenden sein. Die Welt, die unnachahmliche Schöpfung Gottes, wird den Menschen verleidet werden. Die Finsternis wird dem Licht, der Tod dem Leben vorgezogen werden. Der Fromme wird für verrückt, der Unfromme für klug, der Rasende für tapfer, der Schlechteste für gut gehalten werden. Die Götter werden sich zurückziehen, nur die bösen Engel, welche die Menschen zu Schandtaten antreiben, werden zurückbleiben. Die Erde wird nicht ruhig bleiben, die Gestirne werden ihre Bahnen nicht einhalten, die Frucht der Erde wird verderben, die Erde unfruchtbar, die Luft schwül werden.“ Diese Prophezeiung wird als ein Stimmungsbild aus der Zeit des Schlußkampfes mit dem Christentum aufgefaßt, sicher mit Recht, es ist aber zu bemerken, daß sie mit der Versprechung endet, daß Gott die Bosheit mit Feuer oder Wasser vertilgen und die Welt in ihrem früheren Zustand wiederherstellen werde. Denn der Wille Gottes ist ewig. Auch diese düstere Prophezeiung schließt mit dem Bild einer glücklichen Zukunft, das der stoischen ἀποκατάστασις entlehnt zu sein scheint. Im Vergleich mit den sibyllinischen Orakeln ermangelt diese Prophetie des sozialen Pathos und der eschatologischen Bilder, die in jenen am ergreifendsten wirken; sie schaut rückwärts, nicht vorwärts, und wird daher mit Recht als die schmerzvolle Klage des sterbenden Heidentums betrachtet.

Diese Ideen nahmen einen breiten Platz in den Schriften der Kirchenväter und bei den Christen überhaupt ein. Es kostete der Kirche große Mühe, nach ihrem Sieg sie zurückzudrängen, denn man nahm, wie Harnack bemerkt, dadurch dem Volk eine Religion, die es verstand. Gerade diese Ideen verliehen dem Christentum seine Anziehungskraft unter den kleinen Leuten, nachdem es allein, seit das Judentum sich in sich selbst zurückgezogen hatte, der Mission oblag; daher übernahm es die sibyllinische Dichtung von den Juden und setzte sie fort. Diese Dichtung war der Wegbahner, sie ist im großen und ganzen älter als die Kirchenväter. Ihre werbende Kraft beruhte

¹ Ps.-Apul., Ascl. 24 ff. Weitere Literatur in der Ausgabe von Nock und Festugiére, *Hermès Trismégiste* II S. 379 A. 201. Nock meint, ebd. S. 288 f., daß eine jüdische Apokalypse zugrunde liege, die durch

spätere Zusätze, die sich auf die Verfolgung des Heidentums durch die Christen beziehen, erweitert worden ist; man würde lieber von einer gründlichen Umarbeitung sprechen.

auf der Verschmelzung von religiösen Zukunftsträumen mit dem Mißvergnügen über und der Feindseligkeit gegen die herrschende Ordnung der Gesellschaft und des Staates, die sich nicht anders Luft machen konnten. Peretti hat darin recht, daß die sibyllinische Dichtung einen Sprengstoff enthielt, der im hohen Grade dazu beitrug, die innere Auflösung des Römerstaates zu beschleunigen und der großen Menge die Überzeugung von dem unausweichlichen Ende der von Rom geschaffenen Ordnung einzupflanzen. Ein Staat ist schwer zu verteidigen, dessen Untertanen seit Generationen sein bevorstehendes, unausweichliches Ende, der Mangel seiner Einrichtungen, seiner Überlieferungen, seiner Bildung gepredigt wird.¹

So bereiteten die sibyllinischen Ideen die Revolution im Staatsleben vor, und sie bewirkten auch eine Revolution im religiösen Leben. Verwandte Ideen lassen sich auch bei den Griechen finden; sie sind aber viel zahmer, viel blasser und dazu unzusammenhängend. Die dem Orient entstammenden Ideen der Sibyllen fügen sich zu einem großartigen, packenden Bilde zusammen, das nicht mehr mythologisch ist, sondern das Endziel aufzeigt, auf das die Geschichte, von der Hand Gottes geleitet, hinstrebt. Der Weltbrand ist nicht die periodische Welterneuerung der Stoa, sondern das Ende, das durch eine Zeit unaussprechlicher Not und den Heereszug des bösen Fürsten, des wiederkehrenden Nero, des Antichrists, oder wie er heißt, eingeleitet und durch Zeichen am Himmel verkündet wird. Die verbreiteten astrologischen Vorstellungen führen sogar den Kampf der Gestirne ein. Das Jüngste Gericht, bei dem sich alle vor dem Thron Gottes versammeln, um abgeurteilt zu werden, die Bösen von den Guten geschieden, die Bösen zu Feuer und Pein verdammt werden, die Guten dagegen zu einem glückseligen Leben auferstehen, ist ein Bild von ganz anders packender Gewalt als der Gerichtshof der griechischen Totenrichter, von dem die Verstorbenen einzeln gerichtet werden. Die griechische Hölle war farbenreich genug, das Elysium mythologisch und wenig aktuell, der bakchische Taumel, den die Sarkophagreliefs oft darstellen, mußte einer tieferen Religiosität widerlich sein. Zwar hören wir, daß im Totenreich die Mächtigen erniedrigt, die Kleinen erhöht werden sollen, die Sibylle greift aber tiefer ein in die Mißstimmung des Volkes über die gesellschaftliche und soziale Ungerechtigkeit mit ihrer Verkündigung des kommunistischen Schlaraffenlandes, wo alles Eigentum und alle Unterschiede aufgehoben sind. Die sibyllinische Dichtung hat der großen Umwälzung und Erneuerung der religiösen Vorstellungswelt mächtig vorgearbeitet. Ihr Ansehen wird durch die häufigen Berufungen der christlichen Schriftsteller auf ihre Aussagen bewiesen.

Die Kirchenväter, besonders Lactanz, zitieren häufig die sibyllinischen Orakel² als Zeugnis dafür, daß auch die Heiden eine Ahnung von der wahren Religion besaßen und ihr beigepflichtet hatten. In diesem Sinn wurde im Anfang der byzantinischen Zeit unter Kaiser Zenon (474–91) eine Sammlung veranstaltet, die sogenannte Theosophie, deren Zweck die Vorrede angibt: „zu zeigen, daß die Orakel der hellenischen Götter und die soge-

¹ Peretti a. oben S. 106 A. 1 a. O. S. 483 ff.; die Zitate S. 486 bzw. 501.

² Siehe die Vorrede Geffckens zu seiner Ausgabe S. XXVII ff.

nannte Theologie der Weisen bei den Hellenen und Ägyptern, ferner die Orakel der Sibyllen mit dem Ziel der heiligen Schrift übereinstimmen und bald auf den Urheber und Ersten des Alls, bald auf die heilige Dreieinigkeit hinweisen.“ Der uns vorliegende Auszug¹ ist ziemlich buntscheckig: Orakel des Apollon u. a., der Sibyllen, ein orphisches Stück, Aussprüche der Philosophen, sogar Anekdoten von dem Gottesverächter Diogenes usw. Die Sammlung bietet in ihrer Art ein Gegenstück zu der Schrift des Porphyrios über die aus den Orakeln zu schöpfende Philosophie, die ein paarmal zitiert wird. Der stark hervortretende monotheistische Zug erklärt sich aus dem Zweck der Sammlung, die sich nicht scheut, gefälschte Orakel heranzuziehen, u. a. einige, in denen die Griechengötter darüber klagen, daß sie, von Christus vertrieben, verschwinden müßten (16 und 51). Wieder andere erinnern an den Feuergott der chaldäischen Orakel (13, 14). Der religionsgeschichtliche Gewinn, der aus diesen und anderen spätantiken Orakeln gewonnen werden kann, ist längst noch nicht erschöpft.²

3. Die Astrologie und die Sonnenreligion

a) Die Astrologie und das Weltbild. In der hellenistischen Zeit war die Astrologie³ zu einer gewaltigen Macht angewachsen. Sie wandte sich an die Gebildeten, die wissenschaftlich und philosophisch interessiert waren, der breiten Masse aber war sie zu hoch, auch viel zu schwierig, selbst wenn die angebliche Wissenschaftlichkeit und der vermeintliche Tiefsinn ihr imponierten; sie bewunderte sie aus der Entfernung, mochten auch Winkelastrologen einfacher Art sich unter den kleinen Leuten herum-

¹ Unter dem Titel *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν*, herausgegeben von K. Buresch, Klaros, 1889, S. 87 ff., nach einer Tübinger Handschrift, daher gewöhnlich die Tübinger Theosophie genannt; kleinere Exzerpte waren schon früher bekannt. Ein größeres zusammenhängendes Bruchstück des Originals wurde entdeckt und herausgegeben von K. Mras, *Eine neu entdeckte Sibyllen-Theosophie*, Wien. Stud. XXVIII, 1906, S. 43 ff. Übersicht in dem Artikel Theosophie von K. v. Fritz in PW. A. v. Premerstein, Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehren in Handschriften und Kirchenmalereien, Festschr. der Nationalbibliothek in Wien, 1926, S. 647 ff., bringt eine Übersicht der weitverzweigten Überlieferung dieses Schrifttums: außer den *Χρησμοὶ* die *Συμφωνία ἐκ τῶν παλαιῶν φιλοσόφων*, die *Χρησμοὶ καὶ θεολογία Ἑλλήνων φιλοσόφων*, die *Προφητεία τῶν ἐπὶ τὰ σοφῶν*. Schließlich hat H. Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft IV, 1941 (auch als Dissertation), die Tübinger Theosophie zusammen

mit anderen Fragmenten und Exzerpten neu herausgegeben; die Abhandlung geht den verzwickten Überlieferungs- und Abhängigkeitsverhältnissen nach. Die Besprechung Pfisters, DLZ. 1942 S. 698 ff., gibt eine Übersicht über die ältere Editionsarbeit, diejenige Festugières, Rev. ét. gr. LV, 1942, S. 379 ff., über die ganze Sammlung.

² Die Aufgabe ist freilich wegen der Ungewißheit über die Herkunft der einzelnen Stücke sehr schwierig, der Vergleich mit der spätantiken Philosophie und den religiösen Lehren würde aber manches lehren. P. Battifol, *Oracula hellenica*, Revue biblique, N. S., XIII, 1916, S. 117 ff., unterscheidet solche, die einen Zug zum Monotheismus zeigen, andere, die eine Spitze gegen das Christentum haben, und schließlich christliche. A. D. Nock, *Oracles théologiques*, Rev. ét. anc. LXXX, 1928, S. 280 ff.

³ Literatur o. S. 256 A. 1; hinzuzufügen Gundels Artikel Astralreligion und Astrologie im Reallexikon für Antike und Christentum mit ausgewählten Stellennachweisen und Literatur.

treiben. Die Bewohner der antiken Großstädte wußten nicht viel mehr vom gestirnten Himmel als die Großstädter unserer Zeit. Plinius schreibt der Menge den Glauben zu, daß Sterne einem jeden von uns zugesellt seien, helle den Reichen, kleinere den Armen, dunkle den Schwachen, je nach dem Los eines jeden Sterblichen leuchtend, daß jeder Stern mit seinem Menschen entstehe und daß das Herabfallen eines Sternes den Tod jemandes ankündige.¹ Die Leute waren zu gebildet geworden, um auf die Sterne zu achten, um von ihnen Zeichen für die Jahreszeiten und die Witterung zu holen, wie die Bauern und Schiffer des Hesiod es getan hatten. In hellenistischer Zeit hatte man das bequemer, man konnte in geschriebenen oder in Stein eingehauenen Kalendern (*παράπληγματα*) nachsehen. Es muß ein besonderer Anlaß gewesen sein, der die plötzliche Verbreitung der Astrologie in die Weite und Tiefe seit dem Anfang der Kaiserzeit verursacht hat.

Dieser Anlaß findet sich in der Einführung des Sonnenjahres durch den julianischen Kalender, der das Aufblühen der Astrologie im Volk auf dem Fuße folgte.² Cäsar führte ihn im Jahr 46 v. Chr. ein und Kaiser Augustus förderte seine Annahme in allen Teilen des Reiches zu Anfang seiner Regierung, um der heillosen Verworrenheit und Buntscheckigkeit des Kalenderwesens Abhilfe zu schaffen. In Ägypten wurde er im J. 26, in Kleinasien um das J. 9, in Syrien zu ungewisser Zeit, vielleicht im J. 18/17 v. Chr. eingeführt. Die Monate hatten zwar verschiedene Namen und die Tage waren etwas verschieden auf die Monate verteilt, die Grundlage aber war überall dieselbe, nämlich die des julianischen Jahres, 365 Tage mit einem jedes vierte Jahr eingeschalteten Tag, d. h. es wich, was den Osten betrifft, der alte lunisolare Kalender einem rein solaren, der mit der Sonne gleichen Schritt hielt.

Was hier von Belang ist, ist nicht das Horoskopstellen, für welches man gelehrte Helfer, die *mathematici*, heranziehen und bezahlen mußte. Die kleinen Leute freilich hatten nicht die Mittel dazu, so daß diejenigen *mathematici*, die unter ihnen ihre Klienten suchten, einfachere Methoden gebrauchten. Wenn eine Wissenschaft anfängt populär zu werden, erhebt sich immer das Verlangen nach ihrer Vereinfachung, damit sie jedem zugänglich werde. Das, worum es hier geht, ist die Laienastrologie, das Beachten von Stunden, Tagen, höchstens der Tierkreiszeichen und des Mondes. Solange man einen lunisolaren Kalender hatte, der im Verhältnis zur Sonne und den Sternen stark schwankte, waren solche Beobachtungen schwierig, der solare Kalender dagegen machte sie einfach, man brauchte nur in diesem nachzusehen. Wenn es sich, wie nicht selten, um die Tierkreiszeichen handelte,

¹ Plin., N. H. II 28; das setzt sich in der christlichen Zeit fort, Julianos von Halikarnassos, Usener, RhMus. LV, 1900, S. 328 = Kleine Schriften IV S. 322 f.; Ps.-Euseb. II 28, 86 p. 453 C Migne (angeführt von Boll, Sokrates V, 1917, S. 3 A. 4); Hor., ep. II 2, v. 187, ist nicht notwendig in diesem Sinn zu verstehen. F. Boll, Der Stern der Weisen, Ztschr. f. d. neustestamentl. Wissensch. XVIII, 1917, S. 40 ff., hat diese Stellen beigebracht, um zu zeigen, daß die

Erzählung von dem Bethlehemstern auf volkstümlichen Vorstellungen beruhe. Die, wie es scheint, unausrotthare Neigung, besonders der Astronomen, diese auf irgendein cölestes Phänomen zu beziehen, ist dadurch endgültig widerlegt. Der Stern von Bethlehem ist der große Wunderstern, der mit dem König der Welt geboren wird.

² Für das Folgende s. Nilsson, Sonnenkalender und Sonnenreligion, AfRw. XXX, 1933, besonders S. 166 ff.

genügte es zu wissen, an welchem Tage, damals gewöhnlich dem 25. des Monats, die Sonne in diese eintrat; den Mond aber sah man am Himmel.

Um die Bedeutung der Popularastrologie zu verstehen, ist es notwendig, etwas darauf einzugehen. Zuvor jedoch muß eine damit zusammenhängende Frage geklärt werden: Was wird aus den Planeten, die so recht die Schicksalsherrscher sind? Ihre Bewegungen kann man nicht aus einem solaren Kalender ablesen. Die Antwort ist: sie erscheinen in den Wochentagen, die ihre Namen tragen.¹ Die Ordnung der Namen der Wochentage beruht darauf, daß die Planeten in der „richtigen“ Ordnung, jeder der Reihe nach, eine Stunde des Tages beherrschen. Gesetzt, daß Saturnus die erste Stunde eines Tages beherrscht, so beherrscht er auch die zweiundzwanzigste ($3 \times 7 = 21$); die fünfundzwanzigste, d. h. die erste Stunde des folgenden Tages, fällt der Sonne zu, denn auf Saturnus folgen in der gewöhnlichen, mit dem obersten Planeten beginnenden Ordnung Jupiter, Mars, Sonne usw. So kommt die Reihe der Wochentage, die wir noch haben, zustande. Die Planetenwoche muß eine einmalige Erfindung sein, die kurz vor der Zeit, in der sie zuerst auftritt, gemacht wurde.² Das erste Zeugnis³ steht bei Tibull,⁴ darauf folgen die *Fasti Sabini*,⁵ die neben den Nundinalbuchstaben auch Wochentagsbuchstaben haben, ferner Denkmäler aus Pompeji und in Griechenland Plutarch.⁶ Ihren glänzenden Erfolg verdankt die Erfindung dem Hang zur Popularastrologie, die in den Wochentagen ein handliches Mittel fand, auch den Planeten Rechnung zu tragen.

Über den Stand der Laienastrologie im Anfang der Kaiserzeit gibt die cena Trimalchionis die wertvollsten Aufschlüsse.⁷ An dem einen Türpfosten waren die Bahn des Mondes und die Bilder der sieben Planeten gemalt und die günstigen und ungünstigen Tage mit verschiedenfarbigen Knöpfen bezeichnet (30). Während der Mahlzeit wurde ein Speisebrett dargereicht, das nach der Reihe die zwölf Tierkreiszeichen geordnet hatte, zu welchen passende Gerichte gelegt waren (35). Der reiche und ungebildete Emporkömmling hielt darauf selbst einen Vortrag, den man ganz lesen sollte. Er fängt an: „Dieser Himmel, in dem die zwölf Götter wohnen, verwandelt sich in ebensoviel Figuren und wird manchmal ein Widder. Wer also unter diesem Zeichen geboren ist, hat viel Vieh, viele Wolle, außerdem einen harten Kopf, eine unverschämte Stirn, ein spitzes Horn; in diesem Zeichen werden viele Studierende und Widderchen geboren.“ Darauf nimmt er in ähnlicher Weise alle Tierkreiszeichen durch und schließt: „Unsere Mutter Erde ist ganz in der Mitte von allen, rund wie ein Ei“ (39).⁸ Trimalchio hatte aber auch einen

¹ Siehe Bolls ausgezeichneten Artikel *Hebdomas* in PW., besonders S. 2556 ff.

² Daß die jüdische Woche zugrunde liegt, ist offenbar; darauf kommt es aber hier nicht an, sondern auf die Benennung nach den Planeten. Die jüdische Woche ist nicht babylonischen Ursprungs, s. Nilsson, *Primitive Time-reckoning, Acta societatis humaniorum litterarum*, Lund, 1, 1920, S. 329 ff.

³ Die Zeugnisse sind zusammengestellt von E. Schürer, *Die siebenstägige Woche* usw., Ztschr. f. neutestamentl. Wissensch. VI, 1905, S. 4 ff.; Boll a. a. O. S. 2573 ff.;

s. auch das z. T. übertreibende Buch von E. Maaß, *Die Tagesgötter*, 1902.

⁴ Tibull I, 3 v. 18, *Saturnive sacram mentuissie diem*.

⁵ CIL, I², p. 220.

⁶ Plut. quaest. conv. IV, 7; verloren, nur der Titel erhalten.

⁷ Mehr bei Boll-Gundel S. 103.

⁸ J. de Vreese, *Petron 39 und die Astrologie*. Diss. Amsterdam, 1927, ist ein weitläufiger Kommentar zu diesem Kapitel, der die Worte des Trimalchio aus dem astrologischen Schrifttum beleuchtet.

griechischen Mathematiker zu Rat gezogen, der seine Lust, sich von den Geschäften zurückzuziehen, unterstützte, ihm alles, sogar was er selbst vergessen hatte, sagte; er habe noch 30 Jahre, 4 Monate und 2 Tage zu leben und werde bald eine Erbschaft machen, sage sein Fatus voraus (77). Das ist freilich karikiert, gibt aber kein schlechtes Bild von der Vulgärastronomie, sowohl der privaten wie der volkstümlichen am Anfang der Kaiserzeit. Noch eine andere Stelle des Petronius (126) bezieht sich auf die Charakteristik des Menschen nach seinem Tierkreiszeichen: „Ich kenne nicht die Augurien, noch kehre ich mich um den Himmel der Mathematiker, ich erkenne aber den Charakter der Menschen aus ihrem Gesicht.“ Es mag noch an die Ausfälle des Juvenalis gegen die Unsitten der Frauen¹ erinnert werden: einige ziehen die Mathematiker zu Rat, schlimmer ist aber diejenige, die in ihren Händen Ephemeriden hat, niemanden zu Rat zieht und selbst um Rat angegangen wird, die ihren Mann nicht begleitet, weil die Berechnungen des Thrasyllus sie zurückrufen, die aus dem Buch die Stunde ersieht, wann es ihr beliebt, nach dem ersten Meilenstein zu fahren, die die Nativität einsieht, um eine Salbe zu haben, wenn das Auge juckt, die, wenn sie krank liegt, die Stunde für das Essen nach der Vorschrift des Petosiris wählt. Juvenalis malt viel greller als der wirklichkeitstreuer Petronius und wirft mit großen Namen um sich; als Tatsache bleibt, daß astrologische Handbücher und Ephemeriden im Gebrauch waren.

Welcher Art die popularastrologische Literatur war, läßt uns der reiche Nachlaß astrologischer Handschriften erkennen. Einige Schriften stellte zur Zeit des Kaisers Justinian Lydus zusammen.² Der Ausgangspunkt ist alt, nämlich die nach den Auf- und Untergängen der Sterne eingestellten Witterungskalender, woran der astrologische Glaube anknüpfen konnte (Bd. I S. 40 f.). Daran schließen sich Schriften mit allerlei Prophezeiungen, die aus cölesten und irdischen Erscheinungen geschöpft werden, Tonitrualia, Seismologia, welche Voraussagungen für den Fall, daß es donnert oder ein Erdbeben eintrifft, nach den Monaten oder dem Platz der Sonne oder des Mondes im Tierkreis geben, Lunaria, deren Voraussagungen über verschiedene Erscheinungen sich nach dem Platz des Mondes im Tierkreis richten, Selenodromia,³ die vorschreiben, was an den dreißig Tagen des Mondmonats zu tun oder zu unterlassen sei. Daß sich gerade in dieser laienastrologischen Literatur vieles findet, was sich auf keilinschriftliche Quellen zurückführen läßt,⁴ bestätigt die Beschaffenheit der babylonischen Astrologie, von der oben (S. 258) die Rede war. Diese Literatur war im Mittelalter sehr verbreitet und wurde in die Bauernpraktik übernommen, deren astrologische Teile noch eine gute Vorstellung von der Laienastrologie der Antike geben. Dort finden wir auch Voraussagungen bezüglich des Aussehens, Charakters und

¹ Juven. VI v. 562 ff. So auch Amm. Marc. XXVIII, 4, 24.

² Lydus, *de ostentis*², ed. Wachsmuth, 1897, wo andere antike Kalender beigegeben sind. Noch viel mehr in dem *Catalogus codicum astrologorum graecorum*. Zur Sache vgl. F. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, *Στοιχεια* I, 1914, S. 9 f.

und Boll-Gundel S. 173 ff.

³ Cumont, *Les présages lunaires de Virgile et les „selenodromia“*, *L'antiquité classique* II, 1933, S. 259 ff.

⁴ Bezold und Boll, *Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griech. Schriftstellern*, *Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg*, 1911:7.

der Geschicke der Menschen, je nach dem Tierkreiszeichen, unter dem sie geboren sind, welche in der Antike ebenso populär waren. Beispiele aus Petronius wurden oben (S. 467 f.) angeführt, ausführliche Beschreibungen stehen z. B. bei Hippolytos,¹ die man nachlesen möge. Die Menschen wurden nach ihrem Zeichen *Λεοντιανοί*, *Παρθενιανοί* usw. genannt.² Kaiser Augustus setzte auf Münzen das Zeichen des Steinbocks, unter dem er konzipiert war – nach einer konkurrierenden Lehre wurde das Schicksal nicht nach der Stunde der Geburt, sondern nach der der Konzeption bestimmt – und gab es den Legionen als Feldzeichen, Kaiser Tiberius gab den Prätorianerkohorten als solches den Skorpion, unter dem er geboren war. Das ist eine Reduktion des Horoskops derselben Art, deren die Popularastrologie sich bediente. An die Stelle des mühsam zu errechnenden Horoskops tritt das Tierkreiszeichen, das ein jeder ohne Schwierigkeit mit Hilfe des Kalenders finden konnte.

Den besten Beweis für den Einfluß der Laienastrologie liefert die Geschichte des Neujahrstages,³ der in der Kaiserzeit die Saturnalien aufzog und verdrängte und zu dem größten, überall im Reich eifrig gefeierten Fest, dem Kalendenfest, wurde. Die ausführlichsten Schilderungen geben Libanios⁴ und die Kalendenhomilien, in welchen Prediger gegen die Unsitte eifern.⁵ Die Wurzeln der Bedeutung des Neujahrstages liegen in dem echt römischen Glauben an das *faustum incipium*; was an ihm geschieht, ist vorbedeutend für das ganze Jahr. Im Anfang der Kaiserzeit stand er hinter den unter allgemeiner Teilnahme gefeierten Saturnalien und den volkstümlichen Compitalien zurück, obgleich er durch die Neujahrscour am Hofe und die Verteilung von Gaben ein offizielles Gepräge erhielt. Dies vermag die große Bedeutung des Kalendenfestes in Rom zu erklären, nicht aber, warum es überall im Reich, auch im Osten, unter den kleinen Leuten das populärste Fest wurde, dessen Nachwirkungen bis in unsere Zeit hinabreichen. Es muß etwas hinzugekommen sein, und dies war eben die Laienastrologie, die an den Glauben an das *faustum incipium* anknüpfte, seitdem der Kalendertag des Jahres, daher stellte man an ihm das Horoskop für das neue Jahr. Die Laienastrologie gebrauchte auch andere leicht anzustellende Beobachtungen, um auf die Beschaffenheit des kommenden Jahres zu schließen. Der Platz am Himmel, den der Mond am Neujahrstag einnahm, oder der Wochentag, auf den er fiel, gab dem Jahr seinen Charakter; gerade die Beobachtung des Wochentags des ersten Januar war sehr beliebt.⁶ Johannes Chrysostomos hatte den innigen Zusammenhang zwischen den Kalendae Januariæ und der Astrologie erkannt, als er in seiner Kalendenhomilie die Tagewählerei überhaupt mit den Kalendenbräuchen an der Spitze als ein Blendwerk Satans hinstellte.

¹ Hippolyt., ref. haer. IV 15 ff.

² Boll-Gundel S. 133.

³ Ausführlicher bei Nilsson, Studien zur Geschichte des Weihnachtsfestes, AfRw. XIX, 1919, S. 50 ff., besonders S. 66 ff.

⁴ Libanios, εἰς τὰς Καλῶνδας, I p. 256 ff. Reiske und ἐκφρασις τῶν Καλανδῶν, IV

p. 1053 ff. Reiske.

⁵ Z. B. von Johannes Chrysostomos 48 p. 956 f. Migne; Asterios, Bischof von Amaseia in Pontos, 40 p. 221 Migne und viele andere.

⁶ Boll s. v. Hebdomas in PW. VII S. 2572.

Die ungeheure Beliebtheit der Astrologie zeitigte ferner das entscheidend wichtige Ergebnis, daß allen das neue Weltbild (vgl. unten S. 673 ff.), welches die großen Fortschritte der Astronomie und der Geographie in der hellenistischen Zeit wissenschaftlich begründet hatten, fest eingeprägt wurde. *Die Erde ist eine Kugel, die frei im Raume schwebt, sie ist rund wie ein Ei*, sagt Trimalchio. Sie ist zunächst von dem dicken und nebeligen Luftmeer umgeben, auf dessen Boden die Menschen leben und das bis zum Monde reicht; jenseits des Mondes fängt der reine Äther an. Diese Unterscheidung der sublunaren, irdischen und vergänglichen Welt von der ewigen, himmlischen, supralunaren, die schon Aristoteles machte, kehrt immer wieder und war von verhängnisvoller Bedeutung. Die sieben Planeten, die sich mit verschiedener Schnelligkeit bewegen, sind demnach verschieden weit von der Erde entfernt, vom untersten, dem Mond, bis zum obersten, Saturnus. Also gibt es sieben Planetensphären und darüber als achten den Fixsternhimmel,¹ der oft als eine Kugelfläche vorgestellt wurde, wenn auch manchmal gesagt wird, die Fixsterne hätten verschiedene Entfernungen von der Erde.²

Das alte Weltbild, dem die Erde eine flache Scheibe war, über der die Himmelskugel sich wölbte und unter der die dunkle Unterwelt lag, war mit der neuen Vorstellung, welche die Erde frei in der Mitte schweben ließ, schlechterdings nicht zu vereinigen, obwohl es bei der Masse fest saß. Zu welchen Widersprüchen der Versuch führte, die geläufigen Vorstellungen des alten Weltbildes in das neue einzufügen, veranschaulicht der oben (S. 229 f.) besprochene pseudo-platonische Axiochos. Gerade die Vorstellungen vom Jenseits verwickelten in unlösbare Schwierigkeiten, weil es in dem neuen Weltbild keinen Platz für das unterirdische Reich der Toten gab. Dem neuen Weltbild kam dagegen eine andere alte Vorstellung entgegen, daß nämlich die Seelen in den Luftraum hinaufsteigen und daß, wie Aristophanes bemerkt,³ wer sterbe, ein Stern in der Luft werde. An diese volkstümlichen Vorstellungen, von denen die erstere verbreitet war, konnte eine dem neuen Weltbild entsprechende Lehre vom Geschick der Seele geknüpft werden, die aus dem Orient herzuweisen nicht notwendig scheint,⁴ wenn die stoische Lehre von der göttlichen Natur des Feuers, aus dem die Seele ein Funke ist, der in das Allfeuer zurückkehrt, und von der Sonne als reinem Feuer⁵ herangezogen wird. Die Stoiker ließen die Seelen nicht gleich nach dem Tode des Menschen, sondern erst nach einiger Zeit sich auflösen oder im großen Weltbrand in das Allfeuer eingehen. Da das Feuer das leichteste Element ist, heben sich die frei gewordenen Seelen durch die Luft empor.⁶

¹ Eine schöne Beschreibung bei Cicero, Somn. Scip. 4.

² Boll-Gundel a. a. O. S. 120.

³ Bd. I S. 655 A. 1. Aristoph., Pac. v. 832 f.; E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben, *Στοιχειζ* II, 1916, S. 113 ff.; P. Capelle, De luna, stellis, lacteo orbe, animarum sedibus, Diss. Halle, 1917, S. 19 ff.

⁴ Wie Cumont es tut in dem schönen Aufsatz, Le mysticisme astral, Bull. Acad. belge 1909, S. 256 ff.; er sagt S. 279, daß die Idee, auf der diese Mystik beruhe, näm-

lich die Verwandtschaft der Menschen-seele, die feuriger Natur ist, mit dem himmlischen Feuer, zuerst bei Hipparch erscheine (o. S. 257), der sie wahrscheinlich den Chaldäern entliehe. Die Verwandtschaft jedoch ist in der stoischen Lehre begründet.

⁵ Poseidonios, s. o. S. 252.

⁶ Cic., disp. Tusc. I 42; vgl. 77; Sext. Emp., adv. mathem. IX 71, 4 u. a. Ausführliche Darstellung mit Quellenbelegen bei Cumont, Symb. fun. S. 122 ff., wo die Rolle der Winde besonders betont wird; ders., Astrology and Religion among the

Durch diese Lehre von der Fortexistenz der Seele im Luftraum wurde die Möglichkeit gegeben, die alten Vorstellungen sowohl von der Reinigung der Seele von dem ihr anhaftenden Bösen wie von Strafen und Belohnungen, der neuen Anschauung mehr oder weniger angepaßt, in diese aufzunehmen. Der Raum zwischen dem Mond und der Erde wird zum Reich des Todes und der Unterirdischen.¹ Die Vorstellungen, die sich dem neuen Weltbild am nächsten anschließen, hat Vergil in den bekannten Versen beschrieben:² die Seelen werden von den Winden geschüttelt, vom Regen überspült, vom Feuer gesengt, um von dem ihnen anhaftenden Makel gereinigt zu werden. Auf diese Vorstellung wird das häufige Vorkommen der Windgötter auf den Grabskulpturen gedeutet, worüber Cumont ausführlich gehandelt hat.³ Damit war der Weg für die Rückkehr der alten Vorstellungen von Strafe und Sühne geöffnet, wenn sie sich auch schlecht mit den neuen vereinigen ließen. Schon Chrysipp nannte die dunkle Luft Hades.⁴ Wir kommen hierauf später zurück (unten S. 527).

Eigentümlich ist die Rolle, die dem Monde als einem Aufenthaltsort der Seelen zugeteilt wird; sie fand in der vielfach variierten alten Vorstellung, daß der Mond bewohnbar und bewohnt sei,⁵ eine Stütze. Man versetzte dort hin das Elysion, den Tartaros und die Unterweltsflüsse der Mythologie.⁶ Dies dürfte geschehen sein, bevor man die winterliche Hälfte des Tierkreises die Hadeshälfte nannte und den Styx, den Acheron und den Kahn mit dem Fährmann unter den Sternen wiederfand.⁷ Es war von den Pythagoreern, welche die Himmelskörper für bewohnte Welten hielten, wenigstens vorbereitet,⁸ waren doch nach ihnen Sonne und Mond die Inseln der Seligen.⁹ Den Mond nannten sie ἀντίχθων, die Erde im Äther (αἰθερία γῆ)¹⁰ oder Persephone¹¹ und die Planeten Hunde der Persephone;¹² sie verlegten die elysi-

Greeks and Romans, 1912, S. 167 ff.; schwedische Auflage, Den astrala religionen i forntiden, 1912, S. 166 ff.; ders., Afterlife in Roman Paganism, 1922, S. 160 ff.; ders., Or. Rel. S. 271 A. 90. Die verschiedenen Meinungen über die Fortdauer der Seele s. bei Zeller III:1 S. 202 A. 1. J. Kroll, Die Himmelfahrt der Seele in der Antike, Kölner Universitätsreden 27, 1931.

¹ Macr., comm. in Somn. Scip. I 11, 6, *locum mortis et inferorum*.

² Verg., Aen. VI 740 ff.: *aliae panduntur inanes / suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto / infectum eluitor scelus, aut exuritur igne, / quisque suos patimur manes, exinde per amplum / mittimur Elysium*. Vgl. E. Norden, Vergilius Aeneis Buch VI, 1903, S. 31 ff. Diese Lehre wird öfters erwähnt. In der hermetischen Schrift Ps.-Apul. Asclep. 28, wird sie mit dem Urteil über die Toten kombiniert.

³ Cumont, Symb. fun. S. 146 ff.; vgl. dens., Les vents et les anges psychopompes, Pisciculi F. Dölger dargeboten, 1939, S. 70 ff.

⁴ Stoic. vet. fr. II 1076 v. Arnim. Iamblichos gab aber diesen Namen dem Raum

oberhalb des Mondes bis zur Sonne, περὶ ἀσθρόου ψυχῆς bei Lydus, de mens. p. 167 Wünsch. Eine abweichende Lehre von der Bildung und Auflösung der Seele, Cumont, After Life S. 103.

⁵ Siehe Gundels Artikel Mond in PW. XVI S. 77 ff.; vgl. die kecke Parodie des Lukian, Ver. hist. I 22 ff.

⁶ Cumont, Symb. fun. S. 125 f.

⁷ F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis, Στοιχείαι I, 1914, S. 72.

⁸ Für diesen Abschnitt s. Capelle a.a.O. S. 1 ff.; Cumont, Symb. fun. S. 177 ff., mit Sammlung der Belegstellen. Was die Pythagoreer betrifft, so ist die große Schwierigkeit die Unsicherheit, inwieweit spätere Quellen altes Gut oder spätere Auslegungen wiedergeben.

⁹ Iambl., vita Pythag. 82 aus den ἀκούσματα = fr. 58 C 4 Diels-Kranz.

¹⁰ Simplic., in Arist. de caelo p. 512, 19 Heiberg = fr. 58 B 37 a Diels-Kranz.

¹¹ Epicharm bei Ennius fr. 508 Bährens aus Varro, de l. lat. V 68 u. a., aber auch Helios Pluton, Iamblichos bei Lydus, de mens. p. 168 Wünsch.

¹² Porphy., vita Pythag. 41 = Aristot. fr. 191 Rose.

schen Gefilde auf den Mond.¹ Diese Lehre erhält eine erwünschte Bestätigung durch die phantastische Erklärung des in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. tätigen Historikers Kastor von Rhodos von den *lunulae*, welche die Schuhe der Senatoren schmückten, als Zeichen, daß der Mond bewohnt sei und daß die Seelen nach dem Tode den Mond unter ihren Füßen haben würden.² Die stoische Anschauung, daß die Seelen durch die Luft in die reine Region des Äthers hinaufstiegen, wobei der Sphäre des Mondes als der Grenze zwischen beiden eine besondere Bedeutung zukommen mußte, traf mit diesen Vorstellungen zusammen, die als eine gröbere, populärere Form jener erscheinen.

Die breiteste Darstellung solcher Ideen gibt Plutarch in dem Mythos am Ende seiner Schrift vom Gesicht im Mond (p. 943 ff.), deren theoretischen Teil Reinhardt auf Poseidonios zurückführt (o. S. 252). Der Mensch ist dreigeteilt, aus Körper, Seele, Vernunft bestehend; der Körper entstammt der Erde, die Seele dem Monde und die Vernunft der Sonne; im Tode auf der Erde wird die Seele vom Körper, im Tode auf dem Mond die Seele von der Vernunft getrennt. Jede Seele muß nach dem Tode im Raum zwischen Erde und Mond, wo böse Handlungen bestraft werden, längere Zeit umherschweifen. Wenn die Seelen zum Mond zurückkehren, werden einige zurückgestoßen, andere finden freudig dort ihren Platz. Nachdem Plutarch Xenokrates für die physische Beschaffenheit des Mondes zitiert hat, kommt er auf den eigentlichen Mythos. Während einer Finsternis beschleunigt der Mond seinen Gang, da die guten Seelen eifern und rufen, weil sie im Schatten die Harmonie der Sphären nicht hören, und die bösen sich unter Jammerrufen nähern, von dem Gesicht im Mond aber zurückgeschreckt werden. Es gibt große Höhlen im Mond. Die größte ist die Höhle der Hekate, wo die Seelen für ihre Taten während ihrer Existenz als Daimones abgeurteilt werden, durch zwei andere steigen die Seelen teils gegen die Sonne hinauf, teils gegen die Erde hinab. Der der Sonne zugekehrte Teil des Mondes heißt das elysische Gefilde, der andere die *ἐντίχθων* der Persephone. Das Folgende vereint Daimonen- und Seelenwanderungslehren: die Seelen der Verstorbenen haben den Auftrag, Retter und Wächter der Menschen zu sein, für die Orakel zu sorgen und Weihen mitzufeiern; wenn sie sich dabei vergehen, werden sie dadurch bestraft, daß sie in neue Körper eingekerkert zur Erde zurückgeschickt werden. Darauf kehrt die Darstellung zum zweiten Tode zurück, der auf der Liebe zur Sonne beruht; die *φύσις* der Seele bleibt auf dem Mond zurück und wird in diesem wie der Körper in der Erde aufgelöst.

Auch in der Vision des Timarchos³ kehrt eine ähnliche Mondmythologie wieder. Timarchos sieht im Luftmeer leuchtende Inseln schwimmen und wird belehrt, daß von den vieren er eine schauen darf, welche der Styx begrenzt, den Weg zum Hades. Die Verbindung zwischen Werden und Vergehen, die zum Mond in Beziehung steht, den Wendepunkt des Werdens, beherrscht Lachesis. Der Mond, der den irdischen (*ἐπιχθόνιοι*) Daimones angehört, flieht vor dem Styx, wird aber einmal in 177 Tagen⁴ erreicht; dann

¹ Porphyrios bei Stob. I 49, 61; I p. 448 Wachsmuth.

² Bei Plutarch, quaest. rom p. 282 A =

FGH Hist. 250, 16.

³ Plut., de gen. Socr. p. 590 B ff.

⁴ Das ist eine Mondfinsternis; vgl. p. 942 E f.

rufen die Seelen aus Furcht, denn viele, die ausgleiten, erhascht der Hades, andere zieht der Mond an sich, für welche dann der Abschluß der Reihe des Werdens eintritt,¹ außer für die Bösen, die er sich nicht nähern läßt, sie sinken vielmehr hernieder zu einer neuen Geburt. Timarchos sah aber nicht als viele Sterne um den Schlund umherirrend und wurde belehrt, daß eben diese die Seelen seien, die je nach ihrer Art sich verschieden bewegten. Hier wird die Lehre von der Reinigung und der Seelenwanderung herangezogen, die Vorstellung, daß die Seelen im Luftmeer umherschweben, breit ausgeführt, diejenige vom Mond als Aufenthaltsort der Seelen dagegen nur angedeutet, vom weiteren Aufstieg zur Sonne überhaupt nicht gesprochen. Es liegen aber dieselben Vorstellungen zugrunde.

Das Problem, woher der Glaube an den Mond als den Aufenthaltsort der Seelen stammt, ist sehr schwierig und verwickelt. Ein solcher Glaube findet sich bei einigen primitiven Völkern. Bei den Indern begegnet schon im Atharvaveda und in den Upanishaden die Vorstellung, daß der Mond sich von den Seelen der Verstorbenen nähre, in den letzteren auch die Meinung, daß die Seele durch die Luft zu der Sonne und schließlich zum Mond aufsteige;² der Weg ist also umgekehrt. Der Manichäismus lehrte, der Mond sei ein Lichtfahrzeug, das sich mit Seelen fülle, die er jeden Monat an die Sonne abgebe; sein Rund fülle sich, indem er allmählich die Seelen von der Erde aufsammele, die er dann ablade.³ Mani wirkte im 3. Jahrhundert n. Chr. und war im Gegensatz zu den meisten Religionsstiftern ein belesener Mann, so daß er kein einwandfreier Zeuge für die orientalische Herkunft dieser Vorstellung ist. Zu der Aussage der chaldäischen Orakel, daß die hinabsteigende Seele gewisse Elemente vom Äther, der Sonne, dem Mond und der Luft sammle, hinaufsteigend aber gereinigt und durch die Strahlen der Luft, des Mondes und der Sonne zu ihrer Heimat emporgezogen werde,⁴ ist an den Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehre dieser Orakel zu erinnern. Die Frage nach der Herkunft dieser Vorstellung scheint nicht mit Sicherheit beantwortet werden zu können.⁵ Gegen die zuversichtliche Behauptung der Herkunft aus dem Orient läßt sich einwenden, daß es seit alters bei den Griechen gewisse Voraussetzungen gab, aus denen unter dem Zwang des neuen Weltbildes jene Vorstellung sich entwickeln konnte.

Diese Dinge mußten hier behandelt werden, weil sie gewöhnlich als Beweis für den Einfluß der Astrologie und der orientalischen Ideen auf die griechische Religion angeführt werden. In Wirklichkeit gibt es unter den bisher besprochenen Vorstellungen nichts, was spezifisch astrologisch wäre. Das Hinaufsteigen der Seele und ihre Rückkehr zum Urfeuer bzw. zur

¹ A. a. O. p. 591 C, εἰς καιρὸν ἢ τῆς γενέσεως τελευτῇ συνέπεσον, so die Handschriften, die Konjektur Reiskes, καιρὸν τῆς γενέσεως τελευτῇ, ist zurückzuweisen.

² T. Segerstedt, Sjalavandringens ursprung, Le monde oriental IV, 1910, S. 60 ff.; Cumont, Symb. fun. S. 177 f.

³ Außer Cumont a. a. O. G. Wetter, Phos, Skrifter utgivna av K. humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala XVII:1, 1915, S. 134 ff.

⁴ Proklos, in Tim. p. 311 A. W. Kroll, de oraculis chaldaicis S. 47.

⁵ Wichtiger scheint der Hinweis auf den Mondgott Men, der im Inneren Kleinasiens eifrig verehrt wurde und auch nach Griechenland kam (o. S. 115; und u. S. 630); in seiner Heimat wurde er sowohl οὐράνιος wie κατὰχθόνιος genannt und schützte die Gräber. Es ist dies ein Mondkult, der nicht astrologisch ist. Siehe Cumont, Symb. fun. S. 181.

Sonne, als ἡγεμονικόν der Welt gefaßt, sind eine einfache Folgerung aus der stoischen Lehre, die, da sie die Seele fortexistieren ließ, auch annehmen mußte, daß sie sich im Luftraum oder dem Äther aufhalte, bis sie in das Urfeuer einging. Unter dem Zwang des neuen Weltbildes, das die Unterwelt im Inneren der Erde ausschaltete, mußten populärere Vorstellungen, welche die älteren Anschauungen vom Jenseits, von Sühne, Strafen und Belohnungen, sogar von der mythischen Unterweltsgeographie bewahrten, diese schlecht und recht auf den Luft- und Himmelsraum und seine Erscheinungen übertragen. Was dabei herangezogen wird, ist nichts besonders Astrologisches; es sind nur die beiden großen Himmelskörper, die immer die Phantasie beschäftigten, der Mond und die Sonne, der Luftraum und der Mond als Schauplatz der Fortexistenz, der Reinigung, der Strafen und Belohnungen der Seelen, womit die Seelenwanderungslehre verbunden wird. Unter astrologischem Einfluß wurde diese Vorstellung dann zu der Lehre vom Aufsteigen bzw. Niedersteigen der Seele durch die Planetensphären in der Hermetik und dem Mithrasismus weiter entwickelt.¹ Man muß aber beachten, daß das, was hier besprochen wurde, gelehrte oder halbgelehrte Spekulationen und Phantasien sind. Was im Volk bestehen blieb, war der Glaube, daß die Seelen der Gerechten zum Himmel aufsteigen, um im Lichtglanz bei Gott zu leben. Denn der Glaube an die alte Unterwelt erstarkte wieder mit der sinkenden Bildung und der Ablehnung der Errungenschaften der griechischen Wissenschaft durch das Christentum.

Eine Durchsicht der Grabepigramme bestätigt dieses Ergebnis.² Oft kehrt der schon in dem Epigramm über die bei Poteidaia Gefallenen lapidarisch formulierte Gedanke zurück, daß die Luft die Seelen, die Erde die Körper aufgenommen habe; mitunter wird das unsterbliche Licht, das himmlische Haus erwähnt, und nicht viel mehr ist es, wenn es heißt, daß Zeus den Verstorbenen unsterblich machte, ihn raubte und zu dem gestirnten Himmel führte.³ Daß der Tote zum göttlichen Abendstern wird,⁴ ist genau dasselbe, was schon Aristophanes von Ion sagte. Über die populären Vorstellungen geht es nicht hinaus, wenn der Tote die Sterne bewohnt.⁵ Entschieden astrologisch ist schließlich eine späte Grabschrift aus Aix en Provence, die von zwei Scharen der Verstorbenen spricht, von denen die eine auf der Erde herumschweife, die andere mit den Sternbildern im Äther tanze,⁶ und mehr noch eine andere aus Milet: Hades versetzte die Tote in die siebente Sphäre.⁷ Öfters kehren die alten Vorstellungen mit besonderer Betonung des glück-

¹ Siehe u. S. 477, 568 und 649 A. 1; vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 179 ff.

² Bequem, aber nicht vollständig zusammengestellt von Festugiére, L'idéal rel. grec S. 143 ff., s. oben S. 220 A. 3.

³ Kaibel, Epigr. gr. 250 bzw. 261 und 320.

⁴ IG. XII: 7, 123: σεβάζου· ἄστηρ γὰρ γέ· νόμην θεῖος ἀκρεσπέριος; vgl. Rev. philol. XXXIII, 1909, S. 6, aus Milet: αἰθέρα δ' ὀκταέτης κατιδὼν ἄστροις ἅμα λάμπεις.

⁵ Kaibel a. a. O. 324 = IG. XII: 8, 609, aus Thasos: ψυχὴ δ' ἀθανάτων βουλαῖς ἐπιδήμιός ἐστιν ἄστροις καὶ ἱερὸν χῶρον ἔχει

μακάρων.

⁶ Kaibel a. a. O. 650 v. 11: ἡ δ' ἐτέρη τελερσσι σὺν αἰθερίοισι χορεύει. Die Inschrift aus Mactar in Tunisien (3. Jhdt. n. Chr.), C. r. acad. inscr. 1946 S. 460 ff., enthält entgegen der Behauptung des Herausgebers nichts Astrologisches. Der dahin gedeutete Vers geht auf Vergil, Aen. VI v. 460 zurück; s. Nilsson, Eranos XLVI, 1948, S. 159 ff.

⁷ VI. Bericht von den Ausgrabungen in Milet und Didyma, Abh. Akad. Berlin, Anhang, 1908, S. 46, ἦν θῆκεν "Αἰδης ἐν κύκλοι-σιν ἐβδόμοις.

lichen Loses der Gerechten zurück. Die alten Klischees werden weiter gebraucht, was in dieser Literatur nicht verwunderlich ist; zum großen Teil sind sie von philosophischen und halbphilosophischen Schriften abhängig (o. S. 221 f.).

Zu einem ähnlichen Ergebnis führt die Durchmusterung der Monumente und Skulpturen, die Cumont in einer großen und grundgelehrten Monographie gesammelt und besprochen hat, um den Einfluß dieser Ideen auf die Gräberskulptur zu zeigen.¹ In den Dioskuren, die nicht selten auf den Sarkophagen dargestellt werden, sieht er Symbole der beiden Hemisphären, der dunklen und der lichten (vgl. o. S. 471). Die kosmische Symbolik, die auch auf anderen Monumenten erscheint, ist sicher anzuerkennen, der alte Mythos aber, daß die Dioskuren Tag um Tag in der Unterwelt und im Himmel leben, wird nicht vergessen worden sein und ließ sie als für Grabdenkmäler geeignet erscheinen. Die Köpfe der Windgötter werden auf die Lehre zurückgeführt, daß die Seelen in den Luftraum hinaufsteigen und dort von den Winden gereinigt werden (vgl. o. S. 471 f.). Es scheint, daß diese Ideen sich nicht selbständig behaupten konnten, sondern sich an die alte Mythologie anlehnen mußten; denn von dem Glauben an den Mond als Aufenthaltsort der Seelen sind die Spuren gering.

Die meisten Monumente zeigen nur die Mondsichel, seltener außer ihr einen oder einige Sterne. Überraschend ist zunächst die geringe Zahl von Stücken, die aus dem Orient angeführt wird; am wichtigsten sind ein paar in Attika gefundene Weihungen an den Mondgott Men. In Afrika, Spanien und Gallien sind dagegen diese Symbole häufig, beruhen aber auf einheimischen Überlieferungen. So auch in Pannonien,² wo außerdem viele Grabsteine für Soldaten gesetzt worden sind. Dagegen fehlen Grabsteine mit diesen Symbolen fast völlig in Rom, wo sich jedoch ein paar wichtige Skulpturen finden, von denen eine³ die Büsten eines Knaben und eines Mädchens zeigt, letztere in der Mondsichel von sieben Sternen umgeben (Taf. 4,2). Cumont erinnert daran, daß auf Medaillen, die zur Erinnerung der Kaiserapotheose geschlagen wurden, die Mondsichel und die sieben Sterne erscheinen, andere tragen die Worte *sideribus recepta*. Ein Grabcippus im Louvre⁴ zeigt ein Mädchen mit der Mondsichel auf dem Kopf und eine Frau, deren Kopf von sieben Sonnenstrahlen umgeben ist (Taf. 4,3); ohne Zweifel wird die Erhebung der Toten in die Sternenwelt angedeutet. Nach merkwürdiger ist ein Sarkophagfragment in Rom (Taf. 5,1),⁵ dessen Darstellung Cumont scharfsinnig so interpretiert, daß Luna dem Sol eine als geflügeltes Kind dargestellte Seele zuführe. Gewöhnlich schöpfen die Künstler aus der Mythologie und deuten die Vorstellung vom Mond als der Heimat der Verstorbenen durch den Endymionmythos an. Griechenland liefert nur ein, aber zugleich das sprechendste Monu-

¹ Cumont, *Symb. fun.*; ders., *La stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal*, 1942, ist ein Nachtrag dazu, der die symbolische Bedeutung der vegetabilischen Ornamente behandelt; s. S. 521 mit A. 1. W. Altmann, *Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit*, 1905, ist für die Religion unergiebig.

² L. Nagy, *Les symboles astraux sur les monuments funéraires de la population indigène de la Pannonie*, *Diss. Pannonicae*, II: 11, 1941, S. 282 ff.

³ Cumont a. a. O. Taf. XX 2; jetzt in Kopenhagen.

⁴ A. a. O. Taf. XXI f.

⁵ A. a. O. Taf. XXII bis, 1.

ment, ein Relief aus Argos (Abb. 2),¹ das die Büste einer Frau zeigt, deren Kopf die Mondsichel trägt und von sieben Sternen umgeben ist; das Bild ist ferner von den Tierkreiszeichen umrahmt. Der Stein trägt eine gnostische Inschrift, so daß dieses Bild sicher für astrale Mystik zeugt. Die Astrologie war aber so verbreitet, daß es nicht wundernimmt, wenn einige Grabmäler mit dem Tierkreis geschmückt wurden.² Das bekannteste ist die sog. Igeler Säule, auf deren einer Seite Herakles vom Tierkreis umgeben in einem Viergespann zum Himmel hinauffährt, während sich in den Ecken die vier Köpfe der Windgötter befinden.³

Diese Erörterungen wollen die große Bedeutung der Astrologie weder bestreiten noch unterschätzen. Im Gegenteil, die Astrologie übte einen schick-



Abb. 2. Relief aus Argos

salsschweren Einfluß aus, vorerst dadurch, daß sie dem allgemeinen Bewußtsein das neue Weltbild mit den sich daraus ergebenden Folgerungen einprägte. Dieses von der griechischen Wissenschaft geschaffene Weltbild wurde erst durch sie allgemeiner Besitz und führte eine Umwälzung in den Vorstellungen vom Jenseits und vom Geschick der Seele herbei. Was dabei von größtem Belang ist, sind nicht die spezifisch astrologischen Lehren, sondern die Elemente des Weltbildes, die Kugelgestalt der freischwebenden Erde, die beiden jedem kenntlichen Himmelslichter, der Luftraum und der Äther. Aus der stoischen Lehre von der göttlichen und feurigen Natur der Seele ergab sich ziemlich von selbst die Vorstellung vom Emporsteigen der Seele in den Himmelsraum, zu deren Ausformung dann die Astrologie beitrug.

Die Astrologie vergöttlichte die Gestirne. Die Planeten trugen die Namen von Göttern, auch Tierkreiszeichen und andere Sternbilder wurden zu Göt-

¹ Cumont a. a. O. S. 242 mit Abb. 62; A. Delatte, *Magie grecque*, Musée belge XVII, 1913, S. 321 ff.

² Cumont a. a. O. S. 304 A. 5.

³ Cumont a. a. O. Taf. XIV 1. Die Be-

krönung der Säule ist eine kosmologische Darstellung, Nilsson, *Zur Deutung der Jupitergigantensäulen*, *AfRw.* XXIII, 1925, S. 180; Mrs. Strong, *Apotheosis and After Life*, 1915, S. 229.

tern, was die Mythologie der in hellenistischer Zeit beliebten Katasterismen vorgebildet hatte; ferner kannte sie Chronokratores und andere Götter. Diese spezifisch astrologischen Götter haben keinen Kult gehabt außer in den Mysterienreligionen, und zwar besonders im Mithrazismus. Der letztere hat in auffallender Weise den griechischen Osten übersprungen, so daß es für uns genügt, auf Cumonts große Arbeiten zu verweisen (s. auch u. vgl. S. 461 ff.). Griechische Gebete an die Planeten sind zwar überliefert,¹ aber sehr späten Datums, abgesehen von dem versehentlich in die Sammlung hineingeratenen 8. homerischen Hymnus an Ares, der fast ein solches Gebet darstellt. Im Mithrazismus, der mehr als andere Religionsformen von der Astrologie aufgenommen hat, wurden der den Wochentag regierende Planet und vielleicht auch das Tierkreiszeichen des Monats angerufen. Er eignete sich die Lehre an, daß die Seelen vom Himmel niedersteigend und die Planetensphären durchschreitend von diesen die ihnen entsprechenden Eigenschaften erhielten. Auf demselben Wege kehrten sie zu der obersten achten Sphäre zurück, wobei sie in jeder Planetensphäre entweder ein Tor passieren mußten, das von einem *ἄρχων*, oder Grenzen, die von „Zöllnern“ (*τελώναι*) bewacht wurden, welche die Nennung einer Parole gefügig machte. In jeder Sphäre legten sie ihre Leidenschaften und Fähigkeiten wie Kleider ab, in der des Mondes ihre Lebens- und Ernährungskraft, in der des Merkurius ihre habsüchtigen Neigungen usw. je nach den Eigenschaften der einzelnen Planeten, bis sie nackt, von allen Mängeln und aller Sinnlichkeit befreit, in den achten Himmel eingingen.² Solche Lehren waren recht verbreitet; Macrobius erwähnt eine, nach der die Seele ihre verschiedenen Eigenschaften von den Planeten erhalte, von Saturnus das *λογιστικόν* usw. und schließlich das *φωτικόν* vom Mond.³ Die Hermetik oder, besser gesagt, eine Richtung der Hermetik, die nur das Transzendente als das Gute, die Sternenswelt aber als böse ansah, ließ die niedersteigende Seele von den Planeten mit Lasten behaftet werden, deren sie sich bei ihrem Aufstieg wieder entledigen sollte.⁴ Der Neuplatonismus übernahm diese Lehre. Vom Fixsternhimmel steigt die Seele zur Erde durch die sieben Planetensphären hinab, in welchen sie sich mit einem luftartigen Leib (*πνεῦμα*) bekleidet, der, je nachdem, mehr oder weniger rein ist.⁵

¹ Cumont, *Astrology etc.* S. 163; Boll-Gundel a. a. O. S. 182; Pfeiffer a. a. O. S. 107, der den 8. homerischen Hymnus behandelt, der ein astrologisch gefärbtes Gebet an Ares und viel später als die alexandrinische Zeit ist, der ihn Pfeiffer zuweist, s. Allen and Halliday, *The Homeric Hymns*,² 1936, S. 384 ff.

² Cumont, *Textes I* S. 38 und 309 ff.; *Die Mysterien des Mithra*³, 1923, S. 130; *Or. Rel.* S. 115 und S. 290 A. 69; W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, *AfRw.* IV, 1901, S. 136 ff. u. 229 ff., der den iranischen Ursprung betont, während W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Lite-*

ratur XV:4, 1897, den babylonischen hervorhebt; die drei Stufen der iranischen Lehre seien durch den Einfluß der Astrologie zu sieben geworden, Wendland, *Hell.-röm. Kultur* S. 170 ff.

³ Macrobi., *in somn. Scip.*, I, 12; vgl. Hopfner, *Offenbarungszauber* S. 72 f.; dies sieht aus wie eine durch Rücksicht auf die Planeten, d. h. die Astrologie, erweiterte Ausgestaltung des Aufstiegs der Seele zum Mond und zur Sonne bei Plutarch, *de facie lunae*, siehe oben S. 472.

⁴ Bousset, *Gött. gel. Anz.* 1914 S. 732 ff.; vgl. u. S. 568.

⁵ Porphy., bei Stob., *Ecl.* II 8, 42 p. 170 f. Wachsmuth, über das Eingehen in verschiedene Körper.

Der Mithrazismus kannte einen Gott der Ewigkeit, der persischen Ursprungs war, den Zervan akarana der zervanistischen Spekulation, der sowohl dem Ormazd als dem Ahriman als das Urprinzip vorangeht.¹ Man legt ihm gewöhnlich den Namen Aion bei und findet ihn nach Zoega wieder in der bizarren Gestalt eines löwenköpfigen, beflügelten Gottes, der von einer Schlange umwunden ist und mitunter Szepter und Blitz, oft auch einen Schlüssel trägt (Taf. 5, 2 a u. b).² Sein orientalischer Ursprung ist gesichert.³ Der Name Aion wird aber von unseren Quellen nicht für den mithrazistischen Gott gebraucht; dieser scheint eher Kronos genannt worden zu sein,⁴ ein Name, der sich durch die Lautähnlichkeit mit χρόνος und durch seinen mythologischen Gehalt empfahl. Das Wort αἰών ist griechisch und spielt seit alters eine bedeutende Rolle im griechischen Denken. Schon Euripides personifizierte den Aion als Χρόνου παῖς,⁵ und Platon führte ihn in die Philosophie ein als die ideelle Zeit, während χρόνος sein Abbild in der geschaffenen Welt ist. Aristoteles unterschied die Zeit als Maß der Bewegungen des Veränderlichen von dem αἰών, dem zeitlosen Sein des Unveränderlichen.⁶ Aus diesen Voraussetzungen erklärt sich die merkwürdige Inschrift von Eleusis, die oben (S. 331) angeführt wurde.

Die große Schwierigkeit, daß Aion ein schillernder und sehr abstrakter Begriff ist, dem Anschaulichkeit, welche die Religion verlangt, zu verleihen schwer fällt, begegnete sowohl den Alten, die den Aion in ihr religiöses Denken einzufügen strebten, wie den modernen Forschern, die sich um die Geschichte der Aionvorstellung bemühten.⁷ Ewigkeit, Unendlichkeit mag ein

¹ Cumont, *Textes* I S. 18 ff.; *Mysterien des Mithra*³ S. 96 ff.; *Or. Rel.* S. 275 A. 108; 285 A. 40, und Bidez et Cumont, *Les mages hellénisés*, 1938, I S. 62 ff.; H. Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aionvorstellung*, *Vorträge der Bibliothek Warburg* I, 1921–22, S. 125 ff.; A. Christensen, *Études sur le Zoroastrianisme de la Perse antique*, *Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddelelser* XV:2, 1928, S. 45 ff., wo noch mehr Literatur zitiert wird; die Inschrift des Antiochos von Kommagene ist aber auszuschalten; s. Nocks unten A. 4 zitierten Aufsatz. Er wird schon von dem Schüler des Aristoteles Eudemos erwähnt und χρόνος genannt, bei Damaskios, *de principiis* § 125 bis, p. 322 Ruelle.

² *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* herausgeg. von H. Haas, Heft 15, J. Leopoldt, *Die Religion des Mithra*, 1930, Abb. 35–42. Über abweichende Darstellungen Deubner, *Röm. Mitt.* XXVII, 1912, S. 17 ff.

³ R. Pettazzoni, *La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca*, *L'Antiquité classique* XVIII, 1949, S. 265 ff., untersucht mit reicher Bilderbeigabe die Darstellungen des Aion und kommt zu dem Ergebnis, daß sie ikonographisch von dem ägyptischen pantheistischen Bes abhängig

sind. Die Untersuchung wird endgültig in seinem unten, A. 7 erwähnten Werk vorgelegt werden.

⁴ Nock, *A Vision of Mandulis Aion*, *HThR.* XXVII, 1934, S. 53 ff., besonders S. 78 ff.; ein diese schwierige Frage klärender Aufsatz.

⁵ Eur., *Heracl.* v. 900, neben die Moira gestellt

⁶ Siehe die gute Arbeit von C. Lackeit, *Aion Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*, *Diss. Königsberg* 1916; der in *PW.*, Suppl., III S. 64 ff., angekündigte zweite Teil über die Religion ist nicht erschienen. Wichtig sind die Aufsätze von Weinreich, *Aion in Eleusis*, *Afrw.* XIX, 1919, S. 174 ff., und M. Zepf, *Der Gott Αἰών in der hellenistischen Theologie*, ebd. XXV, 1927, S. 225 ff. Festugière, *Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ in der Zeitschrift: La Parola del Passato* XI, 1949, S. 172 ff. zeigt, daß das Wort αἰών von der ursprünglichen Bedeutung „Lebenszeit“ durch philosophische Spekulation über die Welt dazu gekommen ist, eine Lebenszeit ohne Grenze und schließlich die Ewigkeit im eigentl. Sinn zu bezeichnen.

⁷ Eine Arbeit von R. Pettazzoni über die Begriffe der Zeit und der Ewigkeit in den *Studies of the Institute Warburg* wird angekündigt.

einfacher Begriff scheinen, in Wirklichkeit ist er sehr schwer zu fassen; dem Altertum war die Vorstellung verständlicher, daß die Zeit sich in immer wiederholenden Zyklen bewege.¹ Die Vermischung mit Χρόνος² war unvermeidlich. Daher muß an die bedeutende Rolle, die Χρόνος im Orphizismus spielt,³ erinnert werden, obgleich die Diskussion über den Aion den Orphizismus beiseite läßt.⁴ Dieser wird ἡ πρώτη πάντων αἰτία genannt; nach der Theogonie des Hieronymos und Hellanikos gab es aber neben ihm noch zwei ἀρχαί, das Wasser und den Stoff, aus dem die Erde entstand; aus diesen wiederum entstand die dritte ἀρχή, der nicht alternde Chronos, mit dem Ananke zusammen war, der Vater des Äthers und des Chaos und des Erebos; im Chaos legte Chronos das Weltei. In der späteren rhapsodischen Theogonie wird Chronos an den Anfang gesetzt. Er wird beschrieben als eine Schlange mit Köpfen eines Stieres und eines Löwen, in der Mitte den Kopf eines Gottes und auf den Schultern Flügel. Diese Beschreibung erinnert gewiß an die mithräische Darstellung des Gottes,⁵ andererseits ist der or-

¹ Vgl. Nilsson, *The Immortality of the Soul in Greek Religion*, Eranos XXXIX, 1941, S. 8f. Bekannt ist die symbolische Darstellung der Zeit als einer Schlange, die sich in den Schwanz beißt (Taf. 6,3); Cumont, *Textes* S. 80, und besonders *Masque de Jupiter etc.*, Festschrift für Benndorf, 1898, S. 291 ff.; vgl. u. S. 481. Gegen Cumonts Deutung der Schlange auf die Sonnenbahn in der Ekliptik weist Stegemann, *Astrologie und Universalgeschichte*, Studien zu den Dionysiaka des Nonnos, Στοιχεῖα IX, 1930, S. 26 A. 2 auf Nonnos, Dion. XLI v. 180 ff.: „Aion wechselt die Bürde des Alters wie eine Schlange, die die Windungen schlechter Schuppen abstößt, und er verjüngt sich badend in den Fluten des gesetzmäßigen Werdens“; vgl. VII v. 23 und Metaphr. IX v. 154. Ferner weist Stegemann auf eine Fabel hin, die Nikandros, *Ther.* v. 343 ff., erzählt und das Scholion z. St. erläutert: die Götter wollten den Menschen auf ihre Bitte ewige Jugend verleihen und gaben sie einem Esel zu tragen. Der Esel wurde durstig und kam zu einem Wasser, das von einer Schlange bewacht wurde, die ihm zu trinken verwehrte, wenn er ihr nicht das gebe, was er trage. Und der Esel gab die Jugend her. Seit der Zeit wechseln die Schlangen die Haut, die Menschen aber werden vom Alter geplagt. Ähnliche Geschichten sind bei primitiven Völkern verbreitet, s. J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, 1919, I S. 66 ff. Die Fabel zeigt, daß den Griechen der Gedanke an ewige Jugend als Verjüngung nahe lag.

² Pettazzoni, *Kronos in Egitto*, Scritti in onore di I. Rossellini, 1949, I, S. 275 ff., behandelt Chronos und Aion und die an sie angeschlossenen Feste. Seine Ansicht, daß Chronos der griechische Name eines ägyptischen Gottes sei, ist nicht über-

zeugend.

³ Orph., fragm. 68 bzw. 54; andere s. das Register s. v.; vgl. auch R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, 1940, II S. 382 ff. und besonders S. 392 ff. Vgl. o. S. 407 f.

⁴ Außer der kurzen Andeutung bei J. Kroll, *Die Lehre des Hermes Trismegistos*, 1914, S. 68.

⁵ Bezeichnend für die wirkliche Lage ist die Meinungsverschiedenheit zwischen Cumont, *Mysterien des Mithra*³ S. 97 A. 4, und Eisler a. a. O. II S. 400 ff., ob das von Cumont, *Rev. arch.* XL, 1902, S. 1ff. mit Taf. II, und *Rev. hist. rel.* CIX, 1934, S. 63ff. mit Tafel, veröffentlichte Relief aus Modena (Taf. 6,1) mithräisch oder orphisch ist. Der Gott ist von den Zodiacalzeichen umrahmt, er steht auf der einen Hälfte des Welteis, die andere krönt seinen Kopf, von beiden steigen Flammen auf; rechts am Kopf sind Sonnenstrahlen sichtbar und hinter seinem Rücken die Hörner der Mondichel; er ist geflügelt, von einer Schlange umwunden, hat drei Tierköpfe an die Mitte des Leibes angesetzt, trägt den Blitz in der rechten und ein Szepter in der linken Hand. Die Füße sind tierisch, vielleicht Bocksfüße, die ihn als den Allgott Pan bezeichnen. In den vier Ecken sieht man die Köpfe der Windgötter. Die Inschrift: *Felix pater*. Außer astrologischen bzw. mithräischen Elementen zeigen sich Beziehungen nicht nur zum Orphizismus (besonders das Weltei; vgl. das Relief aus Borcovicum bei W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1935, Taf. 13 zu S. 256, unsre Taf. 6,2), sondern auch zu der Feuertheologie der chaldäischen Orakel und Annäherungen an die Zauberpapyri, wo der allherrschende Gott derjenige aus den vier Winden genannt wird und den Menschen den Lebenshauch einhaucht

phische Chronos ursprünglich nicht der Anfang aller Dinge, sondern Wasser und Erde stehen neben und sogar vor ihm. Der Zeitbegriff genügte nicht für die Welterschöpfung, eine Erkenntnis, die dazu führte, Chronos mit der Welt zu identifizieren, wie Aion in der Inschrift aus Eleusis mit Kosmos identifiziert wird.¹ Bei Nonnos stehen der sich immer verjüngende Aion und die Physis nebeneinander.²

Im Orphizismus, der sich an die altgriechische materialistische Auffassung vom Ursprung der Welt hält, ist Chronos nicht der Anfang aller Dinge, noch ist Aion in der hermetischen Spekulation das Urprinzip, wie es Zervan akarana ist, sondern er nimmt durchaus als δεύτερος θεός eine vermittelnde Stellung zwischen dem höchsten transzendenten Gott, in dem der Gottesbegriff der griechischen Philosophie gipfelt, und der Welt ein, so wie sonst Logos und auch Kosmos.³ In der Hermetik schafft Gott den Aion, dieser den Kosmos, dieser die Zeit (χρόνος), diese die Geburt (γένεσις).⁴ Der Aion ist die Kraft Gottes (XI 3) oder Gott die Seele des Aion (XI 4), Aion ist das Abbild (εἰκὼν) des Gottes, die Welt das des Aion, die Sonne das der Welt, der Mensch das der Sonne (XI 15). Auch in den chaldäischen Orakeln ist Aion der zweite Gott, denn er wird πατρογενής φάος genannt.⁵ Der transzendente Gottesbegriff, der den Griechen längst eingeprägt war, zwang den Aion auf den zweiten Platz hinab, was der zervanistischen Idee vom Urprinzip schnurstracks zuwiderläuft. Volle Konsequenz soll man aber in der Religion nie, auch nicht in der religiösen Spekulation erwarten. In dem großen Leidener Zauberpapyrus liest man die Anrufung:⁶ „Welcher Aion ernährt den Aion und herrscht über die Aione? Ein unsterblicher Gott; aller Erzeuger bist du, und du teilst allen ihre Seelen zu und beherrscht alles, König du und Herr der Aione.“ Und noch deutlicher in dem zweiten Leidener Papyrus: „Dir ist alles unterworfen; deine wahre Gestalt kann keiner der Götter sehen. Du, der du dich in alles verwandeln kannst, bist der unsichtbare Aion der Aione.“⁷ Der Plural der Aione (vgl. S. 481) machte es möglich, einen als den höchsten hinzustellen. Im Theophilosorakel (v. 13 S. 458) wird Aion dagegen mit dem höchsten, als Feuer aufgefaßten Gott identifiziert; der schwierige Begriff wurde also, so gut es ging, einem widerstrebenden Gedankenkreis eingepaßt.

Die euhemeristisch umgedeutete Kosmologie des Philon von Byblos, in welcher Aion und Protogenes als die ersten menschlichen Wesen auftreten,

(Pap. gr. mag. XII Z. 238 ff.; mehr bei Dieterich, Mithrasliturgie Seite 62 ff.), was die Bedeutung der Windgötter besser erklärt. Das Relief ist ein typisch synkretistisches Gebilde, gewissermaßen ein Vorläufer der neuplatonischen Theologie. Ausführlicher Nilsson, The syncretistic Relief at Modena, Symb. Osl. XXIV, 1945, S. 1 ff.; vgl. Cook, Zeus II S. 1051 ff.

¹ Vgl. Zepf a. a. O. S. 237.

² Stegemann a. a. O. S. 24 ff. – In dem merkwürdigen Hymnus des Mesomedes εἰς τὴν φύσιν werden neben dieser Αἰὼν ἀσβέστων φλογμῶν und Titan, d. h. der Sonnengott angerufen; aus der Zeit des Ha-

drian, K. Horna, Die Hymnen des Mesomedes, Sitz.-Ber. Akad. Wien 207:1, 1930, S. 7.

³ Dies wird richtig hervorgehoben von Zepf a. a. O. S. 231 ff.; Reitzenstein, Poimandres, 1904, S. 275; J. Kroll a. a. O. S. 67 ff. und 142 f.

⁴ Corp. herm. XI 2; vgl. die Gebete Pap. gr. mag. IV Z. 1163 f.; Z. 1169 ff.; XIII Z. 62 ff.

⁵ Proklos in Tim. p. 242 D; W. Kroll, de oraculis chaldaicis, p. 27; Nock, a. a. O. S. 83 A. 98.

⁶ Pap. gr. mag. XII Z. 246 f.

⁷ Pap. gr. mag. XIII Z. 69 ff.

führt nicht weiter, ebensowenig die von Nock angeführten Parallelen.¹ Wichtiger ist die Identifizierung des Aion mit dem Sonnengott, dem mitunter eine ähnliche Zwischenstellung zugewiesen wurde. Diese Identifizierung ist besonders in den magischen Papyri üblich, in denen Helios als Aion angerufen wird.² In der Vision des Mandulis Aion heißt es: ἥλιον τὸν παντ-επόπτην δεσπότην, ἀπάντων βασιλέα, Αἰῶνα παντοκράτορα.³ Dazu trug nicht nur das Überhandnehmen der Sonnenreligion, sondern auch eine gewisse innere Verwandtschaft bei.

Kurz vor dem mit größerem Eifer als Ergebnis erörterten Zitat aus der Schrift des Augurs Messalla bei Macrobius steht eine andere weniger beachtete Stelle,⁴ an der es heißt, daß die Phönizier die Welt, d. h. den Himmel, im Kult als eine kreisförmige Schlange, die ihren Schwanz verschluckt, (Taf. 6,3) darstellten, um zu zeigen, daß die Welt von sich selbst genährt werde und in sich selbst zurückkehre.⁵ Das bekannte Bild des Aion wird hier als Darstellung der Welt, d. h. des Weltverlaufs, bezeichnet. Der Kosmos erscheint bei Platon als der zweite Gott, in der oben angeführten Inschrift aus Eleusis (S. 334) wird Aion dem Kosmos gleichgestellt. Um Aion anschaulich zu machen, wurde er zum Weltverlauf gemacht. Dieser bewegt sich in kleineren oder größeren Zyklen,⁶ der Name αἰών wird den großen beigelegt. Der Gebrauch des Wortes, um eine lange Zeitperiode, das Weltjahr, zu bezeichnen, ist bekannt⁷ und daraus ist der Plural erklärlich, der besonders in den magischen Papyri und in der christlichen Literatur begegnet, wo αἰών gleich δαίμων und πνεῦμα als Bezeichnung übernatürlicher Wesen gebraucht wird.⁸ Das evidenteste Beispiel ist die Beischrift Αἰών auf alexandrinischen Münzen, die zur Erinnerung an den Ablauf einer Sothisperiode im J. 138/39 n. Chr. geschlagen sind;⁹ das bildliche Symbol ist der sich verjüngende Phönix, dessen Lebenszeit einmal auf die Sothisperiode, gewöhnlich aber auf ein Jahr angesetzt wird. Der oben (S. 472 A. 1) erwähnte ὄφις οὐροβόρος ist das Symbol der sich ewig zyklisch erneuernden Zeit.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird das oft besprochene Fest am 5./6. Januar im Koretempel von Alexandrien verständlich, an dem ein mit fünf Siegeln versehenes, nacktes Bild in nächtlicher Feier herumgetragen wurde; dazu sagte man, heute hätte Kore den Aion geboren.¹⁰ Es ist die Geburt des neuen Jahres an dem alten Wintersonnwendtag. Andere Nachrichten spre-

¹ FHG. III S. 565; Nock a. a. O. S. 86f.; Die weit ausholenden Erörterungen von Reitzenstein. Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, S. 171 ff., sind mit Recht zurückgewiesen von Zepf a. a. O. S. 242.

² Pap. gr. mag. I Z. 200, αἰωναῖε Αἰών, ἀκίνοκράτωρ (ἀκτινο-?), αἰωνοπολοκράτωρ, IV Z. 1169 f., τὸν ἑνα καὶ μάκαρα τῶν Αἰώνων πατέρα τε κόσμου, IV Z. 2197 f., ὁ τῶν ὧλων δεσπότης, ὁ Αἰών τῶν Αἰώνων.

³ Nock a. a. O. S. 63.

⁴ Macrobius, Sat. I 9, 12, *mundum, id est coelum*.

⁵ Der Unterschied Horapollinis, Hieroglyphica I 1 f. (zitiert von Cumont, Festschrift für Benndorf 1898 S. 292 A. 3) Αἰῶνα γράψαι βουλόμενοι ὄφιν ζωγραφοῦσιν ἔχοντα

τὴν οὐρανὸν ὑπὸ τὸ λοιπὸν σῶμα κρυπτόμενον, und I 2: κόσμον βουλόμενοι γράψαι ὄφιν ζωγραφοῦσι τὴν ἐαυτοῦ ἐσθίοντα οὐρανόν, ist sicher gekünstelt, zeigt aber, wie nahe Aion und Kosmos einander stehen.

⁶ Ausführlich erörtert von Reitzenstein a. a. O. S. 171 ff.

⁷ Z. B. bei Nonnos, s. Stegemann a. a. O. S. 107.

⁸ Nock a. a. O. S. 89; Lackeit a. a. O. S. 37 ff., jüdisch beeinflusst.

⁹ J. Vogt, Die alexandrinischen Münzen, 1924, I S. 115.

¹⁰ Epiphanius, Panar. Haer. LI 22. Für die weitläufige Diskussion verweise ich auf meine Erörterungen AfRw. XXX, 1933, S. 152 ff.

chen von einem Kult des Aion in Alexandrien. Nach dem Alexanderroman, I 33, schrieb Ammon dem Alexander in einem Orakel vor, die Stadt, wenn er ihr ewigen Bestand wünsche (αἰῶσιν ἀγήραντεσσι νεάζειν) oberhalb des Proteischen Sees, welchen Aion Plutonios schütze, zu gründen.¹ In einem folgenden Abschnitt wird ein Bild der Kore neben einem unaussprechlichen Xoanon, d. h. dem Sarapis, erwähnt. Aion² verbürgt den ewigen Bestand der Stadt – vgl. die *Roma aeterna* –, er ist hier Stadtgott von Alexandrien wie Agathos Daimon; das Epitheton Plutonios gleicht ihn dem Sarapis an, nicht aber als Unterweltsgott, sondern als Reichthumspender. Daher betete man zu ihm als Hausgott wie zum Agathos Daimon, mit dem er identifiziert wurde.³ Damaskios erwähnt Mysterien des Aion in Alexandrien, deren Vorstand und Dolmetscher Epiphanius war, der auch den Mysterien des Osiris vorstand,⁴ welcher Gott ebenfalls in diesen Komplex hineingezogen wurde; der Sonnengott Horos wurde dem Aion ähnlich dargestellt.⁵ Der Synkretismus ging weiter. Der Wundermann Heraiskos erkannte, daß das von den Alexandrinern verehrte unaussprechliche Xoanon des Aion nach irgendeiner mystischen Theokrasie Osiris sowohl wie Adonis sei.⁶

Es hat sich herausgestellt, daß Aion eine schillernde und schwer faßbare Gestalt ist, was im Grunde in der Schwierigkeit begründet liegt, einer abstrakten Konzeption religiöse Faßbarkeit und Anschaulichkeit zu verleihen. Von dem zervanistischen Urprinzip⁷ hört man weniger, als man erwarten möchte, es hat aber sicher für die Verbreitung der Vorstellung eine große Rolle gespielt. Der Einfluß der philosophischen Erörterungen des Zeitbegriffs ist sehr nachhaltig gewesen, die Hermetik übertrug sie in die religiöse Sphäre. Sie konnten freilich nur einer spekulativ eingestellten Religiosität genügen.

Die Schwierigkeit, den Begriff der Ewigkeit festzuhalten, zeigt sich ferner darin, daß er in eine zweigliedrige, öfters noch dreigliedrige Formel zerlegt wird: Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστι, Ζεὺς ἔσεται, ὃ μέγας Ζεὺς, oder in der Inschrift auf dem Isisbild in Sais: ἐγὼ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον.⁸ Erst in dieser leichtfaßlicheren Form vermochte der Begriff weiter um sich zu greifen, wie ein Mosaik des 3. Jahrhunderts n. Chr. zeigt, auf dem vier Gestal-

¹ Vgl. Weinreich a. a. O. S. 189; Nock a. a. O. S. 91; Reitzenstein a. a. O. S. 188 ff. und Nachr. Ges. d. Wiss. Göttingen, 1904, S. 317 ff.

² Dieser alexandrinische Aion und Kore werden wahrscheinlich auf einem Relief dargestellt, das Cumont veröffentlicht hat, Une représentation du dieu alexandrin du temps, C. r. acad. inscr. 1928, S. 274 ff.

³ Großer Pariser Zauberpapyrus, Pap. gr. mag. IV Z. 3167 ff.: δὸς πόρον, πρᾶξιν τούτῳ τῷ οἴῳ, ναί, κυριεύων τῆς ἐλπίδος πλουτοδότα Αἰὼν, ἱερὲς Ἀγαθὲ δαίμων. Die äußerliche Ähnlichkeit, daß sowohl Agathos Daimon (o. S. 206) wie Aion in Schlangengestalt erscheinen, wird sicher etwas bedeuten haben. Vgl. hierzu Eitrem, Papyri Osloenses I, 1925, S. 86 f.

⁴ Bei Suidas s. v. Ἐπιφάνιος.

⁵ Pap. gr. mag. I Z. 143 ff.: ἐστὶν δὲ ὁ

γλυφόμενος εἰς τὸν λίθον Ἡλῖωρος ἀνδριάς λεοντοπρόσωπος, τῇ μὲν ἀριστερᾷ χειρὶ κρατῶν πόλον καὶ μάστιγα, κύκλῳ δὲ αὐτοῦ δράκοντα οὐροβόρον.

⁶ Suidas s. v. Ἡραίσκος. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, S. 197 ff., interpretiert anders.

⁷ Über Zervan und den Zervanismus s. die klärende Arbeit von H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, Journal asiatique CCXIX, 1931, S. 1 ff., besonders S. 36 ff.; der erste Teil, ebd. CCXIV, 1929, S. 193 ff., enthält die Texte.

⁸ Orakelvers aus Dodona bei Paus. X 12, 10 bzw. Plut., de Is. p. 354 C; s. Weinreich a. a. O. S. 178 ff.; vgl. besonders Plut., de leg. IV p. 716 A; Joh. Offenb. 1, 8; 4, 8; Proklos in Tim. 21 E, I p. 98 Diehl.

ten erscheinen; über ihnen stehen die Inschriften: Αἰών, Μέλλων, Παρών, Παρωχόμενος, unter ihnen Χρόνοι.¹

Der Religion in der Erscheinungswelt lag die alteingewurzelte Vorstellung von der Ewigkeit als einer ständigen Erneuerung der Zeitzyklen näher. Es ist nicht zufällig, daß diese besonders bedeutsam in Ägypten hervortritt, wo seit alters die Zeitabschnitte divinisiert waren und wo der Mythos vom Sonnenvogel Phönix² zu einem Symbol der Verjüngung der Zeitperioden ausgebildet wurde, eine Anschauung, die im großen und kleinen die Spätantike tief ergriffen hat und schon aus der vierten Ekloge des Vergil mächtig zu uns herübertönt. Es ist auch nicht zufällig, daß gerade zwei ägyptische Dichter in der letzten Zeit der Antike ausführliche Schilderungen von Aion geben, Claudian³ und Nonnos. Was Nonnos vorträgt, mag der allgemeinen Anschauung, poetisch umgestaltet, entsprechen.⁴ Aion ist nicht einzuholen und in ständiger Bewegung; er wird mit einem Rennpferd verglichen und als Reiter dargestellt. Im Wechsel der Zeit verjüngt er sich immer wieder; eine solche Periode umfaßt tausend Jahre. Daher ist die Schlange sein Attribut. Er ist Vater und Ernährer des Alls, hält den Schlüssel der Geburt in seiner Hand und wird zum Lenker des Lebens. Aus der Identität von Aion und Himmelsdrehung erklärt sich, daß in seinem Haus, das als Abbild des Kosmos diesen selbst darstellt, Harmonia die Schicksalstafeln bewahrt, auf welchen die Geschehnisse der Welt aufgezeichnet sind, wie sie sich im Ablauf der Tierkreiszeichen und Planeten ereignen.

In den letzten Worten kommt die innige Verbindung mit der Astrologie zum Vorschein. Denn obgleich die Aionvorstellung älter ist und an sich nichts spezifisch Astrologisches hat, haben gerade die Astrologie und der Kalender, der im Altertum in zyklischer Form erscheint, die Zeitvorstellungen zum allgemeinen Bewußtsein gebracht in der Form einer zyklischen Erneuerung der Zeitabschnitte und Weltperioden. Die Aionvorstellung war zu abstrakt, als daß Aion zu einer festumrissenen religiösen Gestalt hätte werden können. Sie stellt einen Versuch dar, einen dem neuen Weltbild ent-

¹ Antioch-on-the-Orontes, III, Excavations of 1937-39, 1941, S. 176 f., Taf. 61 Nr. 111. Die Zeitabschnitte genossen eine eigentümliche Popularität in Antiochia; viele dort gefundene Mosaiken stellen Monate, Jahreszeiten, Sonnenwenden, die Verjüngung des Phönix dar; J. Lassus, Le mosaïque de Phénix, Mon. Piot XXXVI, 1938, S. 107; vgl. Festugière, Le symbole de Phénix et le mysticisme hermétique, ebd. XXXVIII, 1941, S. 147 ff., der darauf hinweist, daß Phönix ein Symbol der Zweigeschlechtlichkeit und der *renovatio temporum* ist, die beide sich in der Hermetik wiederfinden, und die Frage aufwirft, ob nicht die Mosaiken aus Antiochia ein Zeichen der religiösen Gedankenwelt der Zeit sind. Vgl. noch die Deutung bei Macrobius, Sat. I 20, 3, von den drei Köpfen des Bildes des Sarapis in Alexandrien beigegebenen Kerberos als das Vergangene, das Gegenwärtige und das Künftige.

tige, Pettazzoni, II 'Cerberos' die Sarapide, Rev. arch. XXXI-XXXII, 1949 = Mélanges Picard S. 808 ff.

² Siehe die Übersicht von Rusch in PW. XX S. 414 ff. Die letzte große Arbeit, J. Hubaux et M. Leroy, Le mythe de Phénix dans les littératures grecque et latine, Bibliothèque de la faculté de philosophie et des lettres, Liège, LXXXII, 1939, verzichtet leider auf eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung; vgl. meine Besprechung, Gnomon XVII, 1941, S. 212 ff., wo auch darauf hingewiesen wird, daß mazdäische Vorstellungen in diesen weitverzweigten Mythenkomplex hineingekommen sind; vgl. noch Bidez et Cumont, Les mages hellénisés, 1938, II S. 329 u. 332.

³ Claudian, de consulatu Stilichonis II v. 424 ff.; vgl. Nock a. a. O. S. 87 ff.

⁴ Ich gebe Stegemanns Worte a. a. O. S. 26, wo die Belegstellen zu finden sind, verkürzt wieder.

sprechenden höchsten Gott zu schaffen. Als man es unternahm, dem abstrakten Begriff Anschaulichkeit zu verleihen, wurde Aion durch die Belastung mit un griechischen Ausgeburten der Phantasie zu grotesk, um anderen als den erhitzten Gehirnen der Mystiker und Magier zuzusagen. Er blieb nur ein unfertiger Ansatz, hat aber eine sehr nachhaltige Wirkung ausgeübt. Zum Schluß darf ich an die Worte eines großen schwedischen Dichters erinnern, der, als er von den großen weltgeschichtlichen Epochen spricht, sagt: „Die Schlange der Zeit wechselt ihre Haut und tritt in verjüngter Gestalt wieder hervor.“¹

Eine weitere Vorstellung von größter und einschneidendster Bedeutung, in dieser Zeit ausgesprochen astrologisch, ist die Heimarmene,² das unabwendbare Schicksal. Sie kann kürzer behandelt werden, da sie eindeutig, oft erwähnt und oft erörtert ist. Sie wird auch ἀνάγκη³ genannt oder dieser untergeordnet. Die Idee von der Heimarmene als Weltgesetz taucht schon bei den ionischen Naturphilosophen auf, ist dann von den älteren Stoikern konsequent ausgebildet worden, während von den jüngeren die Astrologie herangezogen wurde. Peinlich war ihnen der Widerspruch zwischen dem unabwendbaren Geschick, das den Menschen jeder Verantwortung für seine Handlungen entband, und der Willensfreiheit. Die Lösung, der Poseidonios sich anschloß, daß der Körper dem Zwang des Verhängnisses unterworfen, die Seele aber ihrer Natur nach ihm überhoben sei, wurde von den Neuplatonikern folgerichtig dahin entwickelt, daß sie die Heimarmene der Materie (φύσις) gleichsetzten.⁴ Die Heimarmene übt ihre Wirkung in der Sinnenwelt aus, die Seele jedoch wird dadurch, daß sie sich den Einwirkungen des Körpers entzieht, geklärt und frei von der Heimarmene (vgl. o. S. 433 f.).

Die philosophischen Bemühungen um die Heimarmene sind aber lange nicht so einschlägig für unseren Zweck wie die astrologische Anschauung. In ihrer scharfen Form war diese, wie oben (S. 265) auseinandergesetzt wurde, der strengste Ausdruck des Kausalgesetzes. Da die irdischen Geschehnisse von den Gestirnen absolut abhängig sind und diese sich in unwandelbaren Bahnen bewegen, ist der mechanische Determinismus gegeben. Dieser astrologische Fatalismus mußte noch drückender als der homerische der Moira (Bd. I S. 343 f.) wirken, weil die Geschehnisse im voraus berechnet werden konnten. Der Mensch lehnt sich gegen einen solchen Determinismus auf, der ihm alle Freiheit raubt. Wenige haben die letzte Konsequenz gezogen, daß die Götter der Heimarmene gegenüber ebenso machtlos wie die Menschen seien, und dementsprechend ihre Verehrung über Bord geworfen. Die Planeten trugen Namen der Götter, die Sternbilder mythologische Namen, wodurch es nahegelegt wurde, sie als Götter zu betrachten und zu verehren, d. h. zu glauben, daß sie den Gebeten der Menschen zugänglich seien und

¹ Tegnér in seiner Rede beim Lutherfest 1817.

² Übersichtlicher, ausführlicher Artikel von Gundel in PW. s. v.; ders., Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene, Hab.-Schrift, Gießen 1914.

³ Zeller III:2 S. 703 und 813; z. B. Iamblichos bei Stobaeus I p. 84 Wachsmuth.

⁴ ἀνάγκη ist ein weiterer Begriff, der auch die Sklaverei der Seele unter den Elementen bezeichnet; vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 60; M. Dibelius, Die Isisweihe, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg, 1914: 4, S. 24. Sie tritt besonders im Orphizismus hervor, dem Chronos neben-, der Heimarmene übergeordnet, Orph. fragm. 54; 126; 162.

von Kult- bzw. Zauberhandlungen bewegt werden könnten. So war es im Mithrazismus (o. S. 477). Da die Astrologie aber an sich keine Religion war und ihre Vertreter den Magiern und Zauberern beigegeben wurden, findet sich solches vorzüglich in der Magie. Die Gestirne wurden als furchtbare Tyrannen aufgefaßt, deren Macht es zu brechen galt; die Zauberer und die Theurgen maßen sich an, dies zu vermögen. Arnobius sagt, die Magier erklärten, *deo esse se gnatos nec fati legibus obnoxios*,¹ und ein vermutlich chaldäisches Orakel behauptete dasselbe von den Theurgen.²

Die meisten unvernünftigen Menschen lebten dahin wie Trimalchio, ohne sich viel um das Problem des Fatalismus und seine Folgen zu kümmern, diejenigen aber, die es ernst nahmen und die auch die Religion ernst nahmen, mußten sich mit den beiden einander widerstrebenden Geistesmächten auseinandersetzen. Daher tritt das Streben, sich von der Macht der Gestirne zu befreien, besonders in den mystischen Religionsformen hervor. Der Bischof Nemesios von Emesa berichtet von ägyptischen Weisen, daß sie an die Gewalt der Gestirne glaubten, zugleich aber, daß diese durch Gebete und ἀποτροπιασμοῖς abgewendet werden konnte.³ Die von Dieterich so genannte Mithrasliturgie ist eine ausführliche Beschwörung der Sternenmächte.⁴ Im Mithrazismus waren sie Gottheiten, deren Grimm man versöhnen und deren Gunst man durch Gebete und Opfer gewinnen konnte.⁵ Bei Apulejus entzieht Isis die ihr Geweihten dem Schicksal, und das tun auch andere Götter.⁶ In gewissen Schriften der hermetischen Literatur, den Traktaten I, XII, XVI, begegnet die Lehre von der Bösartigkeit der Heimarmene im Verein mit einer pessimistischen Weltbetrachtung und der Anschauung von den Gestirnen als bösen Mächten. Der Mensch hat eine doppelte Natur; die Frommen, die der göttlichen Erleuchtung teilhaft geworden sind, bleiben frei von der Herrschaft der Dämonen und der Heimarmene⁷ (vgl. u. S. 573). Es gab christliche Sekten, besonders gnostische, die sich solche astrologisch-mystischen Lehren aneigneten, im großen und ganzen aber hat das Christentum die Astrologie bekämpft, weil sie die Allmacht Gottes beeinträchtigte, und hat seine Bekenner von der Sklaverei unter den Gestirnen befreit. Es degradierte die Sterngötter zu bösen Dämonen, die seinem Gott weichen mußten. Der Kampf war nicht vergeblich, obgleich es nicht gelang, die Astrologie auszurotten. Denn den Gebildeten sagte sie als Wissenschaft, den Mystikern als Mystizismus, der breiten Masse als bequeme Wahrsagekunst zu. Sie war tief verankert in der zwingenden Macht des Kausalitätsgedankens, der Heimarmene, und in dem Staunen vor den Himmelserscheinungen. Der Glaube an die Heimarmene, gegen welche die alten Götter nichts vermochten, warf die Menschen der Spätantike in die Arme der magischen Praktiken, der mystischen Erlösungslehren und des Christentums.

¹ Arnob., adv. gent. II 62.

² Lydus, de mens. p. 31 Wünsch, φησι τὸ λόγιον· οὐ γάρ ὑφ' εἰμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί; vgl. W. Kroll, De oraculis chaldaicis S. 54.

³ Nemesios, c. 36, 40 p. 745 f. Migne.

⁴ A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie³, 1923.

⁵ Cumont, *Mysterien des Mithra* S. 114; Textes I S. 325.

⁶ Apul., *Metam.* XI 21 (u. S. 610); Nock, *Conversion* S. 101 f.

⁷ Bousset in seiner Besprechung von J. Kroll, *Die Lehre des Hermes Trismegistos*, *Gött. gel. Anz.* 1914 Seite 701 ff.

b) Die Sonnenreligion. Die Astrologie war an sich keine Religion. Sie hat keine neuen Götter geschaffen, sondern alte übernommen oder sich in die bestehenden Religionsformen hineingedrängt. Sehen wir vom Mithrazismus ab, so erscheint die Mütze des Attis mit Sternen geschmückt und der Gott wird in einem Hymnus *ποιμὴν λευκῶν ἄστρων* genannt,¹ während Isis als Mondgöttin hervortritt. Die Astrologie gab den Planeten die Namen der alten Götter und schrieb ihnen die Eigenschaften dieser zu, konnte aber nicht ihre Verehrung übernehmen. Denn diese Mächte, die Götternamen trugen, waren mitleidlose, unerbittliche, drohende, fürchterliche Mächte, denen man, wenn man auf sie einwirken zu können glaubte, meistens mit Beschwörungen und Zauberhandlungen entgegentrat, denen die Winkelastrologie oblagen.

Eine große Ausnahme gibt es jedoch, einen Gott, dem die Astrologie zu einer herrschenden Stellung verholfen hat, den Sonnengott, der in seiner Tatsächlichkeit und seinen Wirkungen, die jedem unmittelbar fühlbar waren,² mit den Planeten und Gestirnen überhaupt nicht zu vergleichen ist. Er war weit mehr als ein astrologischer Gott. Obgleich der Sonnenkult unter den Völkern der Erde verbreitet ist, fehlt er fast bei den alten Griechen, und in Babylonien stand der Sonnengott hinter dem Mondgott zurück. Die Ägypter dagegen hatten seit alters einen vollentwickelten Kult der Sonne; von ihnen ist jedoch die Sonnenverehrung nicht zu den anderen Völkern des Altertums gekommen. Die Vorherrschaft des Sonnengottes in Ägypten war, wie überhaupt die herrschende Stellung eines Gottes im Orient, von der Reichsbildung abhängig. Ägypten hatte in der griechischen Zeit eine neue Hauptstadt bekommen, die eigentlich eine Stadt der Fremden im Lande war; die Ptolemäer versuchten einen andersartigen Reichsgott zu schaffen, den Sarapis, der jedoch von der einheimischen Bevölkerung nicht aufgenommen wurde. So hatte der Sonnenkult in Ägypten nicht mehr dieselbe vorherrschende Stellung wie in der alten Zeit, vielmehr traten neben ihm der Kult des Osiris und der Isis und die Tierverehrung stärker hervor.

Obgleich der Sonnengott im alten Griechenland kaum einen Kult besaß, gab es in den religiösen Vorstellungen der Griechen viele und bedeutende Voraussetzungen für die Verehrung der Sonne. Zwar berief sich die Philosophie nach Platon auf die gesetzmäßigen Bewegungen aller Himmelskörper, um ihre Göttlichkeit zu erweisen, die Sonne aber nahm aus natürlichen Gründen eine Vorzugsstellung ein. Die bekannte Sitte, die aufgehende Sonne mit einem Handkuß oder einer Verbeugung zu begrüßen,³ kann kaum religiös genannt werden, da man die erste Schwalbe oder den ersten Storch auf dieselbe Weise begrüßte; es konnte ihr jedoch leicht ein religiöser Sinn

¹ In der Naassenerpredigt, Hippolyt., Ref. haer. V 9; bei Reitzenstein, Poimandres, 1904, S. 98 A. 5.

² „Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: durchaus! Denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbeate in ihr

das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind und alle Tiere und Pflanzen mit uns.“ Goethes letztes Gespräch mit Eckermann am 11. März 1832.

³ Für Belege s. Jessens Artikel Helios in PW.; Nilsson, Sonnenreligion und Sonnenkalender, AfRw. XXX, 1933, S. 141 ff.; H. Usener, Götternamen, 1896, S. 177 ff.

untergelegt werden¹ und sie wurde denn später auch so aufgefaßt.² Seit Homer ziehen sich durch die Sprache Ausdrücke, welche das menschliche Leben mit der Sonne verbinden; Geborenwerden ist: das Licht der Sonne erblicken, Leben: unter der Sonne wirken oder das Licht der Sonne schauen, Sterben: das Licht der Sonne verlassen. Die Sonne sieht alles, an sie wendet sich der Unglückliche mit seinem Jammer, sie wird regelmäßig als Schwurzeuge angerufen (Bd. I S. 130); sie bringt das Unrecht an den Tag und wird nicht selten in späteren Inschriften darum angerufen.³ Was die Sonne für das menschliche Leben und das der Natur bedeutet, stand jedem unmittelbar klar vor Augen; sie wandelt über die ganze Welt, sie scheidet die Jahreszeiten in gebührender Weise, sie sorgt für die Entstehung der Nahrung und der Früchte und alles andere, was für das Leben nützlich ist.⁴ Dem griechischen Anthropomorphismus war es nicht möglich, die Sonne, deren Scheibe man tagtäglich sah und deren Wirkungen man rein physisch empfand, zu einem Gott des Kultes zu machen, sie blieb ein mythologischer Gott.

Als die alten Götter für den lebendigen Glauben des Volks abgewirtschaftet hatten und die Philosophie die Lehre vortrug, daß die Gestirne die wahren Götter seien, verschob sich die Lage zugunsten desjenigen Himmelskörpers, der die größte und fühlbarste Bedeutung hatte. Der Euhemerismus erkannte die Göttlichkeit der Gestirne an, das Volk auf Panchaia verehrte die Sonne, den Mond und die Gestirne. Hervorragend ist die Rolle der Sonne in den Gesellschaftsutopien; der tolle Bruder des Kassandros, Alexarchos, der eine Himmelsstadt gründete, nannte sich selbst Helios (o. S. 131). Die Utopia des Jambulos waren die Sonneninseln, wo ein Sonnenstaat bestand und die Sonne mehr als alle anderen Götter verehrt wurde. Als der uneheliche Sohn Eumenes' II. sich gegen Rom erhob, nannte er seine Anhänger Helio-politen.⁵ Schließlich wurde dem Sohn des Antonius und der Kleopatra Alexandros der Name Helios und seiner Zwillingschwester der Name Selene gegeben.⁶

Der natürliche Entwicklungsgang einer Naturreligion, wie es die alte griechische zum großen Teil war, wäre die Gipfelung in einem Gott, der die ganze Welt lenkt; Ansätze in dieser Richtung fehlen denn auch nicht (vgl. o. S. 283). Diese Tendenz wurde durch das neue Weltbild verstärkt, welches die Erde von den Sphären der Planeten, die sich in unwandelbaren, gesetzmäßigen Bahnen bewegen, umgeben sein ließ. Es drängte auf einen diesem Weltbild entsprechenden Gott hin. Der Stoiker Kleanthes gab dem Zeus

¹ So als die syrische dritte Legion unter syrischem Einfluß in der Schlacht bei Cremona der Sonne huldigte, Tac., hist. III 24.

² Apollonios von Tyana z. B. richtete jeden Morgen, Mittag und wohl auch abends ein Gebet an Helios, Philostr., vita Apoll. II 38; VI 10, 1; VII 10, 1; VIII 13, 3; s. auch I 31, 2.

³ Cumont, Il sole vindice dei delitti ed il simbolo delle mani alzate, Atti della pontificia Accademia di archeologia, Memorie, Ser. III:1, 1923, S. 65 ff. Über Rachegebete G. Björck, Der Fluch des Christen Sabinus, Uppsala 1938, S. 24 ff., 125.

⁴ So nach der freilich lückenhaften Stelle, Hyperides, epithaph. 5; vgl. Plat., resp. VII p. 516 B, ὁ τὰς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοῦς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁραμένῳ τόπῳ, VI p. 509 B, sie bringt τὴν γένεσιν καὶ αὐξὴν καὶ τροφήν.

⁵ Mehr bei W. W. Tarn, Alexander the Great and the Unity of Mankind, Proceedings, British Academy XIX, 1933, S. 129 ff., und besonders J. Bidez, La cité du Monde et la cité du Soleil chez les Stoiciens, Bull. Acad. de Belgique XVIII, 1932, S. 244 ff.

⁶ Tarn, JRS. XXII, 1932, S. 144 ff.

diesen Platz, der auch sonst aus alter Gewohnheit ihm zufiel. Zeus konnte aber von den alten Vorstellungen, die an ihm haften, nicht losgerissen werden. Wenn er in dem neuen Weltbild seinen Platz als der Planet hatte, der seinen Namen trug, so war das in Wirklichkeit eine Degradierung. Halbphilosophische Lehren versuchten einen solchen Gott in dem Aion oder dem Chronos zu schaffen; zu wirklichen Göttern taugten aber diese Gebilde nicht, sie fallen im übrigen später als das Emporkommen der Sonnenreligion.¹

Seitdem Kleantes die Sonne das ἡγεμονικόν der Welt genannt hatte, war von der stoischen Philosophie, obgleich Poseidonios der Sonne diesen Platz nicht beließ, eine Lehre entwickelt worden, welche die Sonne zum Herrscher über die anderen Himmelskörper machte, eine Lehre, die damals eine wissenschaftliche bzw. astrologische, nicht eine theologische zu nennen ist. Es handelt sich hier um die Anfänge, für welche Cicero an einer Stelle, die schon angeführt wurde, der Hauptzeuge ist.² Die Astrologen bekannten sich zu dieser Lehre,³ die noch voller entwickelt bei Plinius erscheint, der sicher aus älteren Quellen schöpft: „In der Mitte der Planeten bewegt sich die Sonne, sie ist von außerordentlicher Größe und Macht und lenkt nicht nur die Zeiten und Länder, sondern auch selbst die Gestirne und den Himmel; diejenigen, die ihre Werke ermessen, dürfen meinen, daß sie die Seele oder deutlicher die Vernunft der ganzen Welt, der vornehmste Lenker der Natur und eine Göttermacht ist.“⁴ Dadurch, daß das Urprinzip, das mit der Vernunft identifizierte Feuer, durch die Sonne ersetzt wurde, überschritt man in Wirklichkeit den stoischen Pantheismus, mit dem die Sonne als ἡγεμονικόν der Welt schwer zu vereinigen war, wenn man der Sonne eine selbständige, herrschende Stellung gab; sie wird schon Vernunft und göttliche Macht genannt. Dies ist die Wurzel der Sonnentheologie, die auf alter Grundlage bauend die Folgezeit beherrschte.

Diese Sonnentheologie war, wie Cumont betont, ein gelehrtes Erzeugnis und von der stoischen Welterklärung abhängig;⁵ seine Behauptung, sie sei das gemeinschaftliche Werk der Priester und Philosophen in Mesopotamien gewesen, ist nicht stichhaltig,⁶ schon deswegen nicht, weil die zugrunde liegende Planetenordnung griechisch, nicht babylonisch ist und weil die andere Theologie, die den Himmelsgott an die Spitze des Universums stellte, im Kult der syrischen Himmelsgötter, die erst nachträglich in Sonnengötter verwandelt wurden, und in der babylonischen Kosmologie begründet ist; in ihr hatte vielleicht der Sonnengott die Rolle eines Mittlers zwischen dem

¹ Ein schwacher Versuch wurde gemacht, die Physis zu einem solchen Platz zu erheben im Hymnus des Mesomedes (o. S. 480 A. 2) und im 10. orphischen Hymnus. Weiteres bei K. Preisendanz, *Φύσις*, Philol. LXVII, 1908, S. 474 f.

² Cic., *somn. Scip.* 4; o. S. 260; *Tusc.* I 68 bezieht sich auf die Jahreszeiten.

³ Cic., *de div.* II 89, von den „Chaldäern“, *cum temporum anni tempestatum caeli conversiones commutationesque tantae fiunt accessu stellarum et recessu cumque ea vi solis efficiantur etc.*

⁴ Plin. N. H. II 12, *mundi totius animum ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen.*

⁵ F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, Mémoires Acad. des inscriptions XII, 1909, S. 447 ff. Die hier zu berücksichtigenden älteren Zeugnisse S. 454 A. 1; über die Abhängigkeit von der Stoa S. 28 ff.

⁶ Siehe meinen o. S. 486 A. 3 zitierten Aufsatz *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, AfRw. XXX, 1933, besonders S. 164 ff. und o. S. 258 f.

höchsten Gott und der Welt inne.¹ Diese Theologie muß älter sein und ist sicher orientalisch.

Vorgreifend ist auch darauf hinzuweisen, daß die neue Staatsform, das Weltreich mit seiner monarchischen Spitze, einen ihm entsprechenden Götterstaat forderte, denn jeder Götterstaat ist eine Projektion eines menschlichen Staates.² Der Bund zwischen der Sonnenreligion und dem Kaiserkult trat erst allmählich in Erscheinung und wuchs sich erst unter dem Dominat zu voller Stärke aus. Darauf ist unten (S. 496 f.) zurückzukommen.

Es gab also am Ende der hellenistischen Zeit Voraussetzungen sowohl im Volksglauben wie in der Philosophie und besonders in der Astrologie für die Entstehung einer Sonnenreligion. Sie mußte aber dem Volk zum Bewußtsein gebracht werden, damit der Sonnengott zu einem wirklichen Kultgott werde. M. E. ist der entscheidende Anstoß durch die Einführung des julianischen Kalenders zu Anfang der Regierung des Kaisers Augustus gekommen.³ Es besteht eine wesenhafte Verbindung zwischen dem Sonnenkalender und der Sonnenreligion. Das einzige Volk des Altertums, das eine ausgesprochene Sonnenverehrung hatte, die Ägypter, ist auch das einzige, das einen Sonnenkalender besaß; denn einen solchen stellte das ägyptische Wandeljahr im Prinzip dar. Wo ein lunisolärer Kalender bestand, wie im semitischen Orient und in Griechenland, konnten wegen der Schwankungen eines solchen Kalenders im Verhältnis zum Sonnenjahr Sonnenfeiern nicht stattfinden.⁴ Wie schon oben (S. 466) dargelegt, brachte die Einführung des solaren Kalenders die Popularisierung und Verbreitung der Astrologie mit sich. Die Sonne, d. h. der Lauf der Sonne durch die Tierkreiszeichen, trat weit mehr in der Laienastrologie als in der gelehrten Astrologie hervor. Mit dem Sonnenkalender trat der Sonnengott, der ihn beherrschte, an die Spitze der Himmelskörper, denen er vorher neben- oder untergeordnet gewesen war. So setzte sich der Vorrang des Sonnengottes im volkstümlichen Bewußtsein fest und die Verbreitung einer Sonnenreligion, für deren Theologie die stoische Philosophie schon den Grund gelegt hatte, wurde eingeleitet. Diese Theologie ordnete den Sonnengott als den höchsten Gott in ein umfassendes Weltbild ein und entsprach dem aufgezeigten Bedürfnis einer kosmologischen Religion mit einem allherrschenden Gott als Spitze. Erst die Einführung des Sonnenkalenders machte Sonnenfeiern möglich, vor allem die Feier des *dies natalis Solis invicti* am Wintersonnwendtag. Die werbende Kraft der Sonnenreligion zeigt sich auch darin, daß sie die widerstrebenden syrischen Götter zu Sonnengöttern machte (o. S. 261); von dort flutete dann der Sonnenkult zurück nach Rom. Jedoch soll nicht vergessen werden, daß die Götter, die Helio-gabalus aus Emesa und Aurelianus aus Palmyra nach Rom führten, in ihrer Heimat wohl nicht ganz dasselbe waren wie das, was die Römer in ihnen sahen. Wir müssen auch in diesen Fällen mit einer *interpretatio romana* rechnen.

¹ H. Seyrig, La triade héliopolitaine. Syria X, 1929, S. 340 ff.; vgl. R. Dussaud, Rev. arch. 1903, I S. 147.

² Bd. 1 S. 327; ich hole nach, was mir damals entgangen war, daß die Ehre dieser Erkenntnis dem Aristoteles zukommt, Pol.

I p. 1252 B.

³ Oben S. 466, näher ausgeführt in meinem S. 488 A. 6 zitierten Aufsatz, S. 141 ff.

⁴ Dieses Verbundensein hat schon Kaiser Julian richtig beobachtet und hervorgehoben, orat. IV p. 155 A f.

Das Vordringen des Sonnenkults kann aus literarischen und inschriftlichen Zeugnissen abgelesen werden, die schon angeführt wurden.¹ Es mag hinzugefügt werden, daß eine astronomische Deutung an alte Kulte herangetragen wurde und daß auch Helios hinzutrat.² In einer Anmerkung sind einige weitere Notizen aus anderen Ländern zusammengestellt.³ Aus dieser Übersicht

¹ Siehe o. Athen S. 315f., Gytheion S. 319, Isthmos und Tegea S. 320, Epidauros S. 321.

² Thargelien und Pyanopsien Schol. Aristoph. Equ. v. 729; Plut. v. 1084; Porphyrr., de abst. II 7; Daphnephorien in Theben Proklos in Schol. Clem. Al., Protr. p. 298 Stählin; die Hochzeit ders. in Schol. Hes. Op. v. 780. Siehe Nilsson, Symbolisme astral et mystique dans certains fêtes publiques grecques, Hommages à J. Bidez et F. Cumont, Coll. Latomus II, 1949, S. 217 ff.

³ Von Vollständigkeit muß durchaus abgesehen werden. 'Hλιω in einem neuen Bruchstück des Etats für Opfertiere aus Erythrai, Österr. Jahresh. XIII, 1910, Beibl. S. 35. 'Hλιω εὐχὴν IG. XI: 4, 1288, Anfang des 2. Jahrh. v. Chr. Iερεὺς 'Hλιου, XII: 8, 354, in einem Verzeichnis von Theoren aus Thasos, Ende desselben Jahrhunderts. θεῶν 'Hλιω ἡ βουλὴ καὶ ὁ σύμπας δῆμος, Attaleia, Rev. arch. 1948, I, S. 198. Die Freilassungsurkunden IG. IX: 1, 412 = SIG.³ 1212 (Ätolien) ὑπὸ Δία Ἰγν 'Hλιον, auch in einem Papyrus des 1. Jahrh. n. Chr. SBÄU. 5616, und IG XII, Suppl. 24, ὑπὸ Δία καὶ 'Αλιον, aus Lesbos, kaum jünger als 3. Jahrh. v. Chr., schließen sich den bekannten Eidformeln an; vgl. νῆ τὸν 'Hλιον in einem Brief des Diogenes von Oinoanda, SEG. VI 745. Für die orientalischen Beziehungen wichtig sind einige delische Inschriften, Inscr. de Délos 2321, Χανὼν Θεοφίλου 'Αραψ 'Hλιω κατὰ πρόσταγμα, zu beachten, daß dieser Gott arabisch ist. In einer Fluchinschrift erscheint er zusammen mit der syrischen Ἀγνὴ θεά, ebd. 2531. Ebd. 2414 Διὶ 'Hλιω εὐχὴν; vgl. die Fluchinschriften aus Cypern SEG. VI 803, die auch erhobene Hände darstellt, 3. Jahrh. n. Chr. Die späte Weihung, Paton and Hicks, Inscriptions from Cos 64, eines Altars an Helios und θεοῖς συμβάμοις ist von einem Phönizier gesetzt, er hieß wie sein Vater Abdaios. Vgl. daß im J. 79 n. Chr. ein gewisser Elim den [Ἱ]λῖος 'Αρεπτηνός aus Tyros nach Puteoli führte, OGI. 594. Aus Arabien stammt ein dem 'Hλιω παντεπόπτη geweihter Altar der mittleren Kaiserzeit, SEG. VII 839; vgl. die ergänzte Inschrift 848. Dieselbe Idee kehrt in der etwas älteren Grabschrift eines Ermordeten aus der Nähe von Nisibis wieder, ebd. 45. Über die erhobenen Hände s. Cumont a. oben S. 487 A. 3 a. O. u. Syria XIV,

1933, S. 385 ff. Arabisch ist auch der dem Διὶ ἁγίωι Βεελβωσώρωι im J. 98 n. Chr. geweihte Altar aus Bostra in Arabien OGI. 620. Helios erscheint besonders oft in Trachonitis und Auranitis, z. B. Le Bas, 2398: 'Ηλιε τοῦ κόσμου; 2407: 'Ηλιω θεῶ μεγίστω, von einem Legionär in Auranitis gesetzt, wird aber auch mit Zeus identifiziert; der einheimische Name war Aumou, 2392: Διὸς ἀνικήτου 'Hλιου θεοῦ Αὔμου. Dazu noch 2393–95, 2441, 2455, 2456: θεῶ Αὔμου; 2393 = OGI. 619. Der Name wird sowohl von dem Priester des Gottes (OGI. 619) wie von anderen getragen, OGI. 425 mit Anm. 'Ηλιω θεῶ μεγίστω 2407, CIG. 4665: Διὶ ἁγίωι . . . καὶ 'Ηλιω aus der Nähe von Gerasa, aber SEG. 838 aus derselben Gegend: Διὶ 'Ηλιω καὶ Διὶ Σαράπιδι. In Palästina gefunden sind die Inschriften CIG. 4590: Διὸς ἀνικήτου 'Hλιου θεοῦ Λυδίου (zu lesen ist Αὔμου, korrigiert aus ΔΥΜΟΥ); ebenso 4604; Privattempel des Helios nahe Kanatha, ebd. 4605. Büsten des Helios und der Selene, Le Bas, 2430. Tempel in Palmyra, ebd. 2585 = CIG. 4482. 'Ηλιω πατρὶω καὶ ἐπιγρόω θεῶ 2576. Helios erscheint sonst außerhalb Griechenlands in der Kaiserzeit nicht sehr oft, ohne mit einem anderen Gott identifiziert zu werden. 'Ηλῖωι θεῶι ὑψίστωι, Inscr. v. Pergamon 330; vgl. den Zeushymnus, ebd. 324 um 170 n. Chr. Dazu ein paar späte Inschriften aus Epidauros IG. IV: 1³, 529, 'Ηλιω πανγόνωι, und in einer Weihung eines Hierophanten aus dem J. 297 n. Chr. ebd. 424, 425. Gewöhnlich wird er mit einem anderen Gott vereint oder identifiziert, wie schon Antiochos von Kommagene tat, OGI. 383 Z. 55, Apollon Mithra Helios Hermes. Apollon war ja längst Sonnengott geworden, wird aber nur selten in Inschriften Helios genannt; so in einer Inschrift aus Milet, die vielleicht der Zeit des Julian angehört, SEG. II 427, Altar geweiht κατὰ τὸ λόγιον τοῦ θεοῦ Αἰδυμέος 'Ηλιου Ἀπόλλωνος, und in der von Milesiern gesetzten Inschrift aus Medinet Ihab, SBÄU. 1530. Apollon und Helios werden nebeneinander gestellt in der Weihung eines Genesenen aus Phrygien, SEG. I 463, Ἀγ[γ]ε[λ]οῦ Σώζοντι καὶ 'Ηελίω βασιλεῖ. Mit Zeus wird Helios nicht besonders oft identifiziert, Inscr. de Délos 2414, wurde bereits angeführt. μέγιστος 'Ηλιος Ζεὺς Ὀλύμπιος Σωτήρ auf einem der vielen Altäre vom Demeterbezirk in Pergamon, Ath. Mitt. XXXVII, 1912, S. 286.

des Materials, das mir zur Hand ist und vermehrt werden kann, ergeben sich einige bemerkenswerte Folgerungen. Helios tritt nicht allzuoft als selbständiger Gott auf, im Verhältnis zur Anzahl der angeführten Belege seltener in der Kaiserzeit als früher, freilich mit Ausnahme eines eng begrenzten Gebietes, des Ostjordanlandes, wo er den einheimischen Gott Aumou vertritt. Die Verbindungen weisen nach Arabien hin – dahin gehört auch die Inschrift aus Delos –, ein recht auffälliges Verhältnis im Hinblick auf den behaupteten babylonischen Ursprung des Sonnenkults. Aus Syrien stammen zwei Altäre mit Reliefs.¹ Der eine (Taf. 8,1) zeigt auf der linken Seite Helios mit der Strahlenkrone, auf der rechten Selene in der Mondsichel und auf der vorderen einen Adler. Cumont deutet diese Darstellung einleuchtend auf den Himmelsgott Caelus; es ist also die altsemitische Theologie (o. S. 260 ff.). Der zweite (Taf. 9,2) hat Helios mit dem Strahlenkranz auf der Vorderseite, auf der linken einen großen Stierkopf, auf der rechten einen Blitz, auf der vierten einen Stier; der Gott ist der mit Helios identifizierte Himmelsgott Hadad.²

Eine zweite wichtige Beobachtung lehrt die überaus häufige Identifizierung des Helios mit Sarapis, der zu einem Allgott wurde und daher oft Zeus Sarapis heißt. Es gibt dies zu bedenken, ob nicht Ägypten, das klassische Land des Sonnenkults, ihm doch mehr Vorschub geleistet hat, als gemeiniglich angenommen wird. Wie alt die Identifizierung des Sarapis mit dem Sonnengott ist, bleibt unbekannt; sie ist erst für den Anfang der römischen Zeit bezeugt; man wird aber schwerlich bestreiten können, daß sie im ägyptischen Sonnenkult begründet war.³

Die Sonnentheologie wurde ausgebaut. Die Sonne, welche die Bewegungen der Planeten regelt und dem Mond ihr Licht leiht, ist der Herrscher der ganzen Welt,⁴ sie beherrscht auch den Fixsternhimmel, obgleich dieser über

In Philadelphia in Lydien gab es Spiele Δεῖα Ἀλεια Φιλαδέλφεια, CIG. 3427, 3428; mehr bei Robert, Ét. anat. 161 ff., in Tralles ebd. S. 422; CIG. 3416 = Le Bas 653, werden sie nur Ἀλεια genannt. Helios wird lokal mit verschiedenen Göttern identifiziert, in Pergamon mit dem thrakischen Reitergott (o. S. 325); in Mylasa gab es einen Priester Διὸς Ὅσονο Διὸς Ἥλιου Ποσειδῶνος, CIG. 2700; der Gott wurde griechisch Ζηνοποσειδων genannt. Völlig vorherrschend und sehr weitverbreitet ist die Identifizierung des Helios mit Sarapis, wobei oft auch Zeus hinzugefügt wird. Vielleicht geht sie von dem bekannten Kult in Kanobos aus, denn es heißt: θεῶ ἀγαθῶ Διὶ Ἥλιῳ μεγάλῳ Σαρράπιδι ἐν Κανώβῳ, SBÄU. 349, ohne die Ortsangabe 402, 1015, 1555, 7309; SEG. VIII 454, die letzte ist aber in Kanobos gefunden; dort heißt es Διὶ Ἥλιον θεὸν αἰώνιον. Siehe noch CIG. 4683, 4713 e. f. = OGI. 678, 4962. Zeus Helios in Stratonikeia CIG. 2716, Sidyma 4262, Ankyra 4042, Mitylene IG. XII:2, 114, Milet I:7, 283, Altar geweiht Ἥλιῳ Σαρράπιδι; ebd. 200, Architrav vom Pronaos des Sarapeion, 3. Jahrh. n. Chr., Helios

mit Strahlenkrone im Giebelfeld. Phönix auf Kreta, Inscr. cret. II, XX 7: *Iovi Soli optimo maximo Sarapidi*, Weihung an Trajan. Häufig in Italien s. Index zu IG. XIV. Ἥλιος Σάρραπιδι W. Weber, Drei Untersuchungen (zitiert u. A. 3) S. 8 ff.

¹ F. Cumont, Deux autels de Phénicie, Syria VIII, 1927, S. 163 ff.

² In den erhaltenen Wörtern der Inschrift steht Ἀζείζου. Azisos war nach Julian, orat. IV p. 150 C, nebst Monimos Paredros des Helios; im Westen tritt er als Phosphoros auf; s. PW. s. v. und R. Dussaud, Azisos et Monimos, parèdres du dieu Soleil, Rev. arch. 1903, I S. 128 ff.

³ Über Helios-Osiris-Sarapis s. W. Weber, Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion, Hab.-Schrift, Heidelberg 1911, S. 8 ff.

⁴ Plin. a. a. O.; Julianos von Laodikeia, Cat. codd. astrol. I S. 316 Z. 1: ἡγεμῶν τοῦ σύμπαντος κόσμου καθεστὸς, πάντων καθηγούμενος καὶ πάντων ὧν γενεσιάρχης; vgl. die Gebete an die Sonne, Pap. gr. mag. IV Z. 1180 f. u. 1598 ff.; mehr bei Cumont, Théol. sol. S. 460 A. 3.

sie erhoben ist.¹ Sie wird daher auf Grund eines Vergleichs des Kosmos mit dem menschlichen Mikrokosmos das Herz der Welt genannt.² In der Lehre der Stoa war die Weltvernunft mit dem Feuer identisch und die menschliche Seele ein Funke davon, was auf die Sonne übertragen wurde, als diese in die Rolle des Weltfeuers eintrat. Da aber die Sonne kein bloßes Prinzip, sondern ein höchst anschaulicher Gott war, wurde die Lehre demnach modifiziert. Die Sonne verleiht dem Menschen den νοῦς, der Mond den Körper,³ eine Vorstellung, die von größter religiöser Bedeutung wurde, da sie zusammengebracht werden mußte mit jenem Streben der Seele, zu ihrem göttlichen Ursprung zurückzukehren, das in der spätantiken Religion eine so vorherrschende Stellung einnahm. Die Sonne wurde zum ἀναγωγέως, der die Seele zu sich emporzieht.⁴ Ihrem System gemäß konnten die Neuplatoniker sich nicht mit der Sonne der Sinnenwelt begnügen, sondern nahmen eine Sonne des Intelligiblen, das Gute, und eine der intellektuellen Welt an; die letztere steht als Vermittler zwischen der intelligiblen und der Sinnenwelt im Zentrum des Weltsystems.⁵ Diese Ansicht ist aber viel älter, sie wird vom Architekten Nikon in Pergamon, der vielleicht der Vater des Galenos war, in einem seiner Hymnen angedeutet,⁶ wo der Ordner der Sonnenbahn und der sichtbaren Welt von der sichtbaren Sonne abgelöst erscheint. Der Mann war ein theologisch-kosmologischer Schwärmer, der für die Geistesverfassung seiner Zeit ein charakteristisches und wertvolles Beispiel bietet.⁷

Eine Begründung des Sonnenmonotheismus gibt Macrobius in einem Abschnitt, der auf Porphyrios zurückgeführt wird.⁸ Da die Sonne der Führer der anderen Gestirne ist und über die Planeten herrscht, der Lauf der Gestirne aber die menschlichen Geschicke bestimmt oder vorzeichnet, so folgt notwendig, daß die Sonne, der Herrscher unserer Herrscher, die Ursache

¹ Schon an der angeführten Stelle bei Plinius angedeutet, *caeli rector*; Julian, Orat. IV p. 146 C: "Ἡλιος ἐπιτροπεύει τὰς ἐπτά καὶ τὴν ὀγδόην οὐρανοῦ κυκλοφορίαν, mehr bei Cumont a. a. O. S. 457 A. 1.

² Schon angedeutet von Plutarch, de facie p. 928 A; mehr bei Cumont a. a. O. S. 458 A. 2.

³ Z. B. Macrobi., Sat. I 19, 17: *sol auctor spiritus luminis ac caloris, humanae vitae genitor et custos, luna corporum praesul est*. Auch bei Plutarch verleiht die Sonne den νοῦς, seine Lehre ist aber zu einer Dreiteilung der Seele ausgestaltet; s. o. S. 472. Mehr bei Cumont a. a. O. S. 463 A. 1 u. 3. Die Astrologie hat daraus die oben besprochene Lehre von der Himmelfahrt der Seele entwickelt. In der Hermetik ist die Sonne vor allem der Lebensspender, Festugiére, HThR. XXXI, 1938, S. 16 f.

⁴ Julian, Orat. V p. 172 D, schreibt diese Lehre den Chaldäern (den chaldäischen Orakeln?) zu; vgl. Proklos, in Tim. p. 11 E; Cumont, Théol. sol. S. 464 A. 4.

⁵ Schon Platon, de rep. VI p. 508 B f., nennt die Sonne den Sproß des Guten; was dieses (das Gute) im Bereich der Gedanken

im Verhältnis zu dem νοῦς und den νοούμενα ist, das ist die Sonne im sichtbaren Bereich im Verhältnis zum Sehvermögen und dem Geschauten. Daran anknüpfend setzt Plutarch, de def. orac. p. 433 E, ein ähnliches Verhältnis zwischen τὴν ἡλίου δυνάμει und τὴν Ἀπόλλωνος φύσιν an, nachdem er zuerst Apollon mit der Sonne identifiziert hat.

⁶ Herausgegeben von Hepding, Ath. Mitt. XXXII, 1907, S. 357 ff.; Nikon sagt von Helios: θέμενος ἡλίου δρόμους καὶ τὴν ἀπειρον γαῖαν ἡδὲ ὕγρο τοῦ χύσεως ἀέρα τε καὶ πῦρ ἐν τάξει φορούμενα.

⁷ Ihm gehört auch die Inschrift CIG. 3546 = Inschr. v. Pergamon S. 246, in der er die Harmonie der Welt preist; s. Hepding a. a. O.

⁸ Macrobi., Sat. I 17, 3 ff.; vgl. I 23, 21 f. Der Abschnitt wird auf Porphyrios zurückgeführt von F. Bitsch, De Platoniorum quaestionibus quibusdam Vergilianis, Diss. Breslau 1911, S. 65; Geffcken, Ausgang S. 267 A. 43; Porphyrios, περὶ ἀγαθμάτων S. 12 ff. Bidez. Über seine Abhängigkeit von dem Neuplatonismus K. Mras, Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium, Abh. Akad. Berlin, 1933, S. 232 ff. 3

alles Geschehens in der Menschenwelt ist: ἐν τὸ πᾶν. Apollon ist die Kraft der Sonne, die der Wahrsagung und Krankenheilung vorsteht. Darauf verweilt der Verfasser sehr lange bei dem Sonnengott Apollon; Minerva sei auch die Kraft der Sonne, Liber, Mars, Mercurius, Aesculapius, Hercules, Sarapis, Adonis, Attis, Isis, Pan, Saturnus, Jupiter, Hadad seien alle mit der Sonne identisch. Er schließt mit der Behauptung der Theologen, daß die Macht (*potestas*) der Sonne sich auf die Summe aller Mächte beziehe, und führt dafür das Gebet an: "Ἦλιε παντοκράτορ, κόσμου πνεῦμα, κόσμου δύναμις, κόσμου φῶς. Zu beachten ist, daß die Lehre von der Kraft dazu dient, die anderen Götter in Helios als dessen Kräfte aufgehen zu lassen (vgl. u. S. 550).

Das umfangreichste Dokument der Sonnentheologie ist die ganz von neuplatonischen Gedanken erfüllte Rede des Kaisers Julian auf den König Helios, die zur Feier des *dies natalis Solis invicti* geschrieben wurde.¹ Einige Punkte sind kurz hervorzuheben. Im Anschluß an die oben zitierte Platonstelle wird Helios als von Ewigkeit her bei der dauernden Substanz des Guten bestehend – sein Vater und Erzeuger ist der höchste der Götter, der jenseits von allen Dingen thront (p. 136 D) – und als Herrscher und König unter den intellektuellen Göttern dargestellt, denen er das mitteilt, was den Intelligiblen das Gute verschafft (p. 133 B). Er, zu dem Gelehrte und Ungelehrte ihre Augen emporrichten, führt in der sichtbaren Welt die Reigen der Sterne an, seine Vorsehung leitet das Werden in der Natur (p. 134 D f.). Sehr stark wird die Stellung des Helios als Mittler zwischen der intelligiblen und der sichtbaren Welt betont; er steht in der Mitte zwischen den sichtbaren, innerweltlichen und andererseits den stofflosen Göttern, die nur durch abstraktes Denken erfaßt werden können (p. 138 D). Durch den überragenden Platz, den er dem Helios verleiht, wird Julian dazu geführt, die Meinung, daß die Sonne in der Mitte der Planeten stehe, zu verwerfen, wobei er sich gegen die Hypothesen der Wissenschaft auf die Glaubenssätze der Mysterien beruft (p. 148 A f.). Die Bahn der Sonne geht im sternlosen Himmel viel höher als die Fixsternsphäre. Helios hat den mächtigen Geschlechtern der Engel, Dämonen, Heroen und denjenigen Teilseelen (ψυχὰι περιστάζι), die im Zustand des Vorbilds und Urbilds bleiben, ohne sich den Körpern hinzugeben, ein besseres Geschick verliehen (p. 145 B f.). „Helios schafft alle anderen Götter am Himmel, läßt die geteilten Seelen, die in der höchsten Welt weilend durch inneren Zwang nach der unteren getrieben werden, von sich und den anderen Göttern aus in die Materie eingehen und schafft dadurch die Menschen, die also dem Helios ihre Entstehung verdanken und ihn daher über alles ehren müssen. Nach dem Tode des Menschen ist es wieder Helios, der die geteilten Seelen zu sich nimmt und an ihren ursprünglichen Sitz zurückgelangen läßt.“ „Ein Teil von ihm ist die Menschenseele. Damit aber alle ihren Schöpfer und Vater immer vor Augen haben, hat er sich in unserer Welt in einem ewigen Abbild geoffenbart, in unserer Sonne.“²

¹ Julian, orat. IV; vgl. o. S. 436; s. die Arbeit von Mau, angeführt S. 435 A. 4.

² Mau a. a. O. S. 89; das Geteiltwerden

der Seele (der Einzeelsee von der Weltseele) geht vor sich beim Eintritt aus dem Jenseits ins Diesseits, S. 73.

Diese Sonnentheologie verbreitete sich auch in weiteren Kreisen. Ein frühes Beispiel gibt der Architekt und Geometer Nikon in Pergamon (o. S. 492). Apollon und Helios sind sodann die einzigen Götter, die in dem frömmelnden Roman des Heliodor, *Aethiopica*, der eine neuplatonische Tendenzdichtung genannt worden ist, eine Rolle spielen.¹ Die dem Menandros von Laodikeia (Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr.) zugeschriebene Anleitung zu einem Prosahymnus auf Apollon Sminthios² fragt, wie Apollon genannt werden soll, ob der Lichtbringer, die Sonne oder die Vernunft (νοῦς) oder das „Wort“ (λόγος) der Theologen, das sich durch den Himmel erstreckt und durch den Äther zur Erde dringt, oder der Demiurg des Weltalls oder die zweite Kraft (δύναμις). Der Verfasser hat den Helios der Theologie im Sinn und schließt demgemäß mit einer schwungvollen Schilderung, wie dieser, umgeben von den Chören der Gestirne, um den Himmel tanzt und die ganze Welt durchschreitet; die Perser nennen ihn Mithras, die Ägypter Horos. Das orphische Hymnenbuch enthält auch einen Hymnus an Helios (8).

Wir sollen uns aber über die Reichweite dieser Theologie nicht täuschen; davor warnt Libanios, der Kaiser Julian so hoch verehrte. Es gibt bei ihm nämlich keine Spur der neuplatonischen Spekulation, keinen höchsten Gott; er trennt Apollon und seine Mythen streng von Helios,³ und dieser ist, wo Libanios von der eifrigen Frömmigkeit Julians spricht, Mithras, dessen Namen er jedoch nicht nennt.⁴ Im Anschluß an die alte Gewohnheit beteten die Neuplatoniker zur Sonne. Apollonios von Tyana war damit vorangegangen, er hatte zu ihr morgens, mittags, abends und vor dem Prozeß vor Domitian gebetet (o. S. 487 A. 2). Auch Iamblichos erwähnt die tägliche Anbetung der aufgehenden Sonne, und Proklos, der einen Hymnus auf sie verfaßte (o. S. 441), betete zu ihr morgens, mittags und abends⁵.

Trotz allem scheint es, als ob Helios sich nicht zu einem vollen Gott hat durchringen können; er war zu eng an die physische Erscheinung der Sonne gebunden.⁶ Bezeichnend ist, daß im Vorhergehenden wohl häufiger als von Helios von der Sonne die Rede gewesen ist, die das Verlangen einfacher Menschen nach einem persönlichen Gott besser erfüllen konnte. Die alten Mythen, welche die Griechen einmal von Helios erzählten, wurden nicht auf den neuen Helios übertragen,⁷ und die neuen, die erfunden wurden, sind ab-

¹ Geffcken, Ausgang S. 88; E. Rohde, *Der griechische Roman* S. 436 f.; vgl. u. S. 542 ff.

² *Rhetores graeci*, ed. Spengel III S. 438 und 445 f.

³ J. Misson, *Les dieux solaires chez Libanios*, Musée belge XVII, 1913, S. 157 ff.

⁴ Liban., orat. XVIII 127. Julian erbaute dem Helios einen Tempel in seinem Palast, da er nicht jeden Tag zum Gottesdienst hinausgehen konnte, nahm teil an den Mysterien und weihte andere ein; außerdem errichtete er Altäre für alle Götter; XII 80, er verrichtete täglich blutige Opfer an die aufgehende und untergehende Sonne

und an die nächtlichen Götter.

⁵ Marinos, *vita Procli* 22; Libanios, orat. LII 29, in einer mythologischen Erzählung ist kaum beweiskräftig.

⁶ Vergleiche den Ausspruch, Lukian, *de dea Syria* 34, es sei richtig, von anderen Göttern, Bilder zu machen, weil ihre Gestalten nicht allen sichtbar seien, dagegen nicht von Helios und Selene, die alle deutlich sehen könnten.

⁷ Eine Ausnahme ist der Phaëthonmythos auf der Rückseite des Kultreliefs aus dem Mithraeum in Dieburg, *Römisch-germanische Forschungen* I, 1928; Cumont, *La fin du monde selon des mages occidentaux*, *Rev. hist. rel.* CIII, 1931, S. 36 ff.

gesehen von den mithrazistischen unbedeutend und spät. Der Phönix ist ein Vorläufer der Sonne, der seine Flügel ausbreitend die Welt gegen die übermäßige Hitze der Sonnenstrahlen schützt; nach einer anderen Erzählung taucht er, wenn die Sonne aufgeht, in den Ozean unter. Eine ähnliche Rolle spielt der Greif.¹ Auch im gewöhnlichen Mythos ist der Phönix eng mit der Sonne verbunden und wird zum Symbol der Zeitabschnitte (o. S. 481). Bezeichnend scheint es, daß Helios, abgesehen von dem einheimischen Kult im Ostjordanland, nicht allzu häufig allein, sondern meistens mit einem anderen Gott vereint auftritt; es ist, als wenn er sich an einen altanerkannten Gott habe anlehnen müssen. Denn dieses Verhältnis dürfte nicht allein auf Rechnung des Synkretismus zu setzen sein. In diesem wurde Helios so umfassend gedacht, daß er die ganze Götterwelt, die griechische wie die fremde, umschloß, wie z. B. in der oben zitierten Stelle des Porphyrios.² Es tritt dabei recht deutlich eine Neigung hervor, den Sonnengott auf die Teile des Weltgebäudes oder die Phasen des Weltgeschehens aufzuteilen. Porphyrios sagt in dem Buch, das er Helios nennt, Apollons Kraft sei dreifach: Helios bei den Oberen, Dionysos auf der Erde, Apollon bei den Unterirdischen.³ Auch findet sich eine Vierheit von Göttern, die sich auf die Jahreszeiten beziehen.⁴

Die Behauptung, daß die Sonnenverehrung eine Religion der Gelehrten und Herrschenden gewesen sei, ist nicht unrichtig. Daß der Sonnenkult in der Spätantike Reichsreligion wurde, war das Werk der Kaiser, die in der Sonnentheologie eine Parallele und Stütze für ihre Machtstellung fanden. Schon Philon von Alexandrien nennt Helios den Großen König, dem wegen seines Ansehns, seiner Größe und Wohltaten zu beiden Seiten von Trabanten aufgewartet werde;⁵ ähnlich sagt Proklos, daß er als der König von allem Sichtbaren alle Weltherrscher zu Trabanten habe.⁶ Die Rede Julians ist „auf den König Helios“ betitelt. „König“ (βασιλεύς) wird Helios oft von den Neuplatonikern und Astrologen genannt, und derselbe Name findet sich in den hermetischen Schriften,⁷ wird auch im großen Pariser Zauberpapyrus angedeutet. Im Kult begegnet dieses Epitheton nur in Syrien,⁸ wohl vom Himmelsgott übernommen. In Ägypten wurde die Mondgöttin neben den Sonnengott gestellt.⁹ Die Vorstellung, daß der Sonnengott von einem Hofstaat umgeben sei, die von der Auffassung der Sonne als Chorführerin der Planeten unterstützt wurde, stammte aus den Monarchien des Orients und entsprach in der Zeit des Dominats vorzüglich der Erhabenheit des Kaisers. Sonnentheologie und Astrologie liehen dem neuen Staatswesen ihre Dienste, um die Göttlichkeit des Kaisers zu begründen. Der Kaiser ist mit der Sonne

¹ Texte abgedruckt in der S. 483 A. 2 zitierten Arbeit von Hubaux et Leroux; der Mythos von dem Greifen, Cat. codd. astr. XII, 1936, S. 107, ist iranischen Ursprungs; s. Gnomon XVII, 1941, S. 213 f.

² Oben S. 492 f.; vgl. Menandros von Laodikeia o. S. 494.

³ Serv. zu Verg. Buc. V v. 66.

⁴ Peterson, *Εὐς Θεός*, Abschnitt „der vereinigende Gott“ S. 241 ff.

⁵ Philo, *de opif. mundi* 56; *quis rer. div.*

heres 223; Belege bei Cumont, *Théol. sol.* S. 453 A. 1.

⁶ Proklos, in *remp.* II p. 220 Kroll, ὑπὸ πάντων δορυφορεῖται κοσμοκρατόρων.

⁷ Corp. Herm. V 3: ὁ ἥλιος θεὸς μέγιστος τῶν καθ' οὐρανὸν θεῶν, ὃ πάντες εἰκονοῦν οἱ οὐράνιοι θεοὶ ὡσανεὶ βασιλεῖ καὶ δυνάστη; vgl. Pap. gr. mag. IV Z. 262.

⁸ R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, 1905, S. 110.

⁹ Cumont a. a. O. S. 468 A. 3.

wesensverwandt; der königliche Planet verleiht ihm die Eigenschaften, die ihn zum Herrscher machen, während die Sterne, d. h. das Horoskop, ihn zum *deus et dominus natus* machen.¹

Obgleich die Verbindung des Sonnengottes mit dem Kaisertum mehr in die Geschichte der römischen Religion gehört, ist sie in ihren Wirkungen auf das ganze Reich so wichtig, daß einige Hauptpunkte hier berührt werden müssen. Der erste Kaiser, der mit dem Namen νέος "Ἡλιος bedacht wurde, war Caligula. Da die einschlägige Inschrift ein Ehrendekret der Kyzikener für drei thrakische Könige darstellt, stammt die Benennung wohl aus dem mächtigen thrakischen Sonnenkult.² Als zweiter wurde Nero von den dankbaren Griechen νέος "Ἡλιος ἐπιλάμπας τοῖς Ἑλλήσιν genannt,³ er trägt denselben Namen in einer Inschrift aus Sagalassos in Pisidien.⁴ Diese Benennung beruht auf der Gleichsetzung Neros mit Apollon, der längst ein Sonnengott geworden war. Nero gefiel sich in der Rolle des Sonnengottes; er errichtete vor seinem Goldenen Haus dessen Kolossalstatue mit dem Strahlenkranz; er ist auch der erste Kaiser, der selbst auf den Münzen diesen trägt,⁵ und es scheint, daß sein Thronsaal den Kosmos nachgeahmt hat.⁶ Mit der severischen Dynastie zog der orientalische Sonnenkult ein: die Kolossalstatue des Septimius Severus thronte im Septizonium unterhalb der Wochentagsgötter.⁷ Ephesische Münzen nennen Caracalla und Geta νέοι "Ἡλιοι.⁸ Heliogabalus nannte sich selbst *sacerdos amplissimus dei invicti Elagabali*.⁹ Aus dieser Zeit stammt auch eine Weihung τῷ ἐκ Ἡλίου νέῳ Διονύσῳ.¹⁰ Die Gleichsetzung des Kaisers mit Helios ist aber unter den massenhaften Gleichsetzungen mit anderen Göttern sehr vereinzelt. Wichtiger ist, daß *Sol invictus* und ihm ähnlich der Kaiser seit Septimius Severus mit erhobener rechter Hand in hieratischem Gestus auf Münzen erscheint; der Typus ist orientalisch.¹¹ Der Versuch des Heliogabalus, den syrischen Gott einzuführen,

¹ Cumont, *Textes* I S. 290 ff.; weitere Zitate bei H. P. L'Orange, *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinobogens, Studien zur Spätantiken Kunstgeschichte* X, 1939, S. 176 A. 1. Die Kaiserapothese kann hier nicht besprochen werden; zum Sonnensymbolismus s. Cumont, *L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs*, *Rev. hist. rel.* LXII, 1910, S. 119 ff.; und LXIII, 1911, S. 208 ff.; revidiert, *Études syriennes*, 1917, S. 34 ff.; Deubner, *Die Apotheose des Antoninus Pius*, *Röm. Mitt.* XXVII, 1912, S. 1 ff.; Bickermann, *Die römische Kaiserapothese*, *AfRw.* XXVII, 1929, S. 1 ff.; dagegen Hohl, *Die angebliche Doppelbestattung des Antoninus Pius*, *Klio* XXXI, 1938, S. 169 ff. Eitrem, *Zur Apotheose*, *Symb. Osl.* X, 1932, S. 31 ff., behandelt nicht den Begräbnisritus. Vgl. auch Griechische Papyri zu Gießen I: 1, 1910, Nr. 3: ἀρχαῖ τε λευκοπῶλοι ἄρτι Τροιάδωνι συναγατέλας ἦκω σοι, ὦ δῆμα, οὐκ ἄγνωστος Φοῖβος θεὸς ἄνακτα καὶνὸν Ἀδριανὸν ἀγγελλὼν κτλ. Auf Grund einer Untersuchung der Münzen wird der Gebrauch des Titels ein-

geschränkt von Kubitschek, (*Wiener Numismat. Ztschr.* XLVIII, 1915, S. 170 ff.

² SIG.³ 798. Der thrakische Sonnenkult, *Sophokl. fr.* 523 Nauck²; *Macrob.*, *Sat.* I 18, 11.

³ IG. VII 2713 Z. 35.

⁴ IGRom. III 345.

⁵ Vgl. H. P. L'Orange, *Le Néron constitutionnel et le Néron apothéosé. From the Collections of the Ny Carlsberg Glyptothek* III, 1942, S. 247 ff.

⁶ Ders., *Domus aurea – der Sonnenpalast*, *Serta Eitremiana*, Oslo 1942, S. 68 ff.

⁷ Dombart in *PW.*, 2. R., II S. 1583 ff.

⁸ *Catalogue of Coins*, *Brit. Mus.*, *Jonia* S. 89 Nr. 292 u. ö.

⁹ *CIL*, III, Suppl. I p. 1997 f.; *Dio Cassius* LXXIX 11, 1.

¹⁰ Auf einem wiederverwendeten Opferfisch aus Ägina, *Arch. Anz.* 1938, S. 23.

¹¹ H. P. L'Orange, *Sol invictus imperator*, *Symb. Osl.* XIV, 1935, S. 86 f.; die Münzen sind für diese Frage sehr wichtig, s. auch Usener, *Sol invictus*, *RhMus.* LX, 1905, S. 465 ff.

war zu ungeschickt herausfordernd, erst ein halbes Jahrhundert später machte Aurelian den Kult des *Sol invictus* zum Reichskult.¹ Ganz besonders war dann die flavische Dynastie mit dem Sonnengott verbunden, dem ihr letztes Mitglied in seiner Rede auf den König Helios ein begeistertes Denkmal setzte.

Die Astrologie war an sich das gerade Gegenteil einer Religion; sie veränderte sicher die Haltung der meisten gegenüber den Kulturen nicht sehr – der Mensch ist nun einmal zwiespältig –, religiös aber wirkte sie sich entweder als Unglaube oder als Aberglaube aus. Die Religionsform, in der sie am stärksten hervortrat, der Mithrazismus, war trotz ihrer Verbreitung doch auf recht enge Kreise, besonders auf das Heer beschränkt und hat die griechischsprechende Welt sehr wenig berührt. Religiös bedeutsamer wurden die Nebenerscheinungen, die sich an die Astrologie knüpften. Der Druck der unerbittlichen Heimarmene trieb die Menschen in die Arme der mystischen Religionsformen oder der magischen Künste. Das neue Weltbild rief eine kaum übersehbare Reihe von theologischen Spekulationen ins Lebens, die zum Teil mit philosophischen Ideen wirtschafteten, zum Teil altererbte Vorstellungen, so gut es ging, ihnen anzupassen suchten. Obgleich sie in der Literatur einen außerordentlich breiten Platz einnehmen, war es im großen und ganzen doch religiös folgeschwerer, daß das neue Weltbild den Drang nach einem höchsten Gott, der alles lenkte, stärkte. Es schien, als ob dieser Gott in dem Sonnengott gefunden worden wäre, dessen Kult das spätantike Kaisertum zum Staats- und Reichskult machte. Diese Reichsreligion war aber eine politische Schöpfung, nicht aus dem Volk hervorgegangen. Der Sonnengott war dem Volk zu erhaben, zu sichtbar an den Naturgegenstand gebunden, in seiner Begründung zu philosophisch. Auch unter den letzten Versuchen, das Heidentum zu beleben, steht er hinter den Mysterienkulturen weit zurück.

Ein bemerkenswerter Unterschied ist, daß der Sonnenkult und die Astrologie um die griechisch sprechenden Länder kein so festes Band wie um den Westen geschlungen haben. Die Religion, die am meisten sich von der Sonnenverehrung und der Astrologie angeeignet hat, der Mithrazismus, hat den griechischsprechenden Teil des Reichs fast übersprungen; die griechische Kirche vermochte die heidnischen Namen der Wochentage auszurotten, was der westlichen nicht gelang.² Im Westen verbreiteten sie sich vielmehr zu den Germanen noch in deren heidnischer Zeit, und daher führen wir sie noch tagtäglich im Munde.

¹ Wissowa, RKR. S. 366 f.

² Trotz der gegen die heidnischen Wochentagsnamen gerichteten Polemik, z. B. bei Caesarius, sermo CXCCIII (744, 31–34), gelang es nicht, diese zu verdrängen, außer im Portugiesischen und auffallenderweise

auf dem entlegenen Island. Über die Astrologie bei den Kirchenvätern und im Frühmittelalter s. M. L. W. Laistner, *The Western Church and Astrology during the Early Middle Ages*, HThR. XXXIV, 1941, S. 251 ff.

4. Der niedere Glaube

a) **Der Wunder- und Zauberglaube.** Der Magie und der Astrologie wird zwar ein besonderer Band dieses Handbuches gewidmet, aber ebenso wie in unserer Darstellung der Religion der Spätantike der Einfluß der Astrologie auf die religiösen Anschauungen sowie ihre Voraussetzungen und Komplikationen erörtert werden mußten, können auch die Magie und ihre Auswirkungen in der Religion nicht übergangen werden. Beide sind miteinander eng verbunden und ineinander verflochten. Zauber, Zauber- und Aberglauben hat es zu allen Zeiten bei den Griechen gegeben, obgleich sie in alter Zeit in die Niederungen des Glaubens verwiesen waren,¹ Wunderglauben dagegen nur in sehr beschränktem Maße. Beide erstarkten jedoch während der Kaiserzeit immer mehr, an gewisse einheimische Voraussetzungen anknüpfend und von auswärtigen, orientalischen Einflüssen gefördert, bis sie zuletzt die religiösen Anschauungen in weitester Ausdehnung bestimmten und umgestalteten, eine der folgenschwersten und betrübendsten Erscheinungen der spätantiken Religionsentwicklung.

Orakelglaube und Wunderglaube sind unzertrennlich. Vorzeichen sind Wundererscheinungen, und Orakel wurden in dieser Zeit durch magische Künste, Zauberei, Beschwörungen gewonnen, worauf noch zurückzukommen ist (u. S. 500 ff.), während die alten Orakel der Götter verfielen. Viele Geschichtsschreiber haben sich seit Herodot (Bd. I S. 720) und Timaios (o. S. 187 ff.) darin gefallen, wunderbare Vorzeichen zu erzählen; die Autoren der Kaiserzeit wandelten in ihren Fußtapfen. Bei Ammianus Marcellinus, aus dessen Werk schon Beispiele für den schicksalsschwangeren Glauben an Vorzeichen angeführt wurden (S. 447 A. 6), nehmen Vorzeichen und Prodigien einen übermäßig breiten Raum ein. Kurz vor dem Ende des Constantius wurde, so berichtet er z. B.,² in Daphne bei Antiochia ein Monstrum geboren, das zwei Gesichter, zwei Zähne, Bart, vier Augen und zwei kleine Ohren hatte, ein Vorzeichen, das eine Veränderung des Staates zum Schlimmen andeutete. Er fügt hinzu, daß solche Portenta, welche verschiedene Ereignisse voraussünden, oft geboren, aber nicht bekannt werden, weil sie nicht mehr gesühnt werden, wie die alten Römer es taten. Auch die *Historia Augusta* berichtet häufig von solchen Wunderzeichen; viele Kaiser teilten den Zauberglauben der Zeit.³ Dio Cassius, der ein hochgebildeter und in praktischer Tätigkeit bewährter Mann war, erzählt eine Menge von ähnlichen Zeichen.⁴ Noch bezeichnender für den Zeitgeist sind seine Mitteilungen darüber, wie Träume in seine literarische Tätigkeit eingriffen. Er trat zuerst hervor mit einer Schrift über die Träume und Vorzeichen, die Septimius Severus den Kaiserthron erhoffen ließen, und schrieb darauf, von seinem sich im Traum offen-

¹ Oben Bd. I S. 752 ff. und 802.

² Amm. Marc. XIX 12, 19.

³ Beispiele angeführt von A. Dieterich, *Kleine Schriften*, 1911, S. 517; seine packende Darstellung der verhängnisvollen Rolle des Zauberglaubens in seiner posthumen Arbeit über den Untergang der an-

tiken Religion, Kap. IV, Die religiöse Erregung der Massen, ebd. S. 511 ff., sollte gelesen werden.

⁴ Beispiele bei Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II^e siècle après J.-C.*, Thèse Paris 1915, S. 46 ff.

barenden Daimonion getrieben, die Geschichte des Commodus. Seitdem er den Plan seines großen Geschichtswerkes gefaßt hatte, wurde er durch Traumvisionen an der Arbeit festgehalten.¹ Es ist nicht nötig, bei den im Traum gegebenen Vorzeichen des näheren zu verweilen, an die das ganze Altertum fest glaubte (vgl. Bd. I S. 751 f.). Artemidoros von Daldis faßte im 2. Jahrhundert n. Chr. in seinem Traumbuch die weitläufige darauf bezügliche Schriftstellerei zusammen, bereicherte sie mit Beispielen aus eigenen Ermittlungen und gab eine Theorie der Traumdeuterei.² Spukgeschichten waren beliebt; diejenigen, die aus der Antike auf uns gekommen sind, wurden in der Kaiserzeit niedergeschrieben.³ Auf diesen Glauben baut Philostrat seinen Versuch, den Heroenglauben zu beleben.⁴ Die schon in hellenistischer Zeit gepflegte paradoxographische Literatur (o. S. 54 f.) blühte in der Kaiserzeit; erhalten ist das Wunderbuch des Phlegon von Tralles aus hadrianischer Zeit. Aelian erzählt eine Menge Wundergeschichten. Dieser Geschmack für das Wunderbare, der hier nur angedeutet werden soll, verdichtete sich zu einem Glauben, der mit dem Zauber- und Wunderglauben verwandt ist.

Lukian bietet in seinem Philopseudes eine Musterkarte von Wunder- und Zaubergeschichten.⁵ Nach allem, was wir sonst wissen, scheint er kaum zu übertreiben. Die Spitze seiner Satire liegt darin, daß diese Ammenmärchen in einem Kreis von Philosophen und gebildeten Männern erzählt werden, die allen Ernstes daran glauben, nur der Arzt scheint etwas vorurteilsfreier zu sein. Die Erzählung fängt mit der Verwendung von Teilen von Tieren als sympathischen Heilmitteln an: die Zähne einer Feldmaus mit der linken Hand aufgehoben sollen in eine Löwenhaut – andere sagen in ein Hirschfell – eingewickelt am Bein angebunden werden (7). Darauf wird geschildert, wie ein Sklave, der von einer Schlange gebissen und übel zugerichtet war, durch die Beschwörung eines babylonischen Zaubersers geheilt wurde (11), wie dieser alle Schlangen auf einem Acker zusammentrieb und vernichtete, wie er durch die Luft flog, auf dem Wasser wandelte (12 f.), und schließlich wie er den gestorbenen Vater eines Jünglings heraufbeschwor und diesem das geliebte Mädchen zuführte (14). Dann wird ein Syrer aus Palästina erwähnt, der Epileptiker durch Dämonenaustreibung heilte (16), sowie ein Araber, der einem der Anwesenden einen aus dem Eisen eines Kreuzes verfertigten Ring gegeben und eine namenreiche Beschwörung gelehrt hatte (17). Die Geschichten von den Statuen des Pelichos und des Hippokrates werden unten (S. 502 f.) angeführt werden. Die Hadesvision bewegt sich wie diejenige des Menippos (vgl. u. S. 530 ff.) in den alten, noch nicht ausgefahrenen Geleisen. Darauf

¹ Dio Cass. LXXII 23.

² Über die religiösen und kulturellen Einzelheiten bei Artemidor, S. Laukamm, Das Sittenbild des Artemidor von Ephesos, *Ἄγγελος* III, 1930, S. 32 ff.; die Religion S. 56 ff.; s. auch Nock, *Amer. J. Arch. L*, 1946, S. 159 ff.; E. Rieß, Volkstümliches bei Artemidor, *RhMus. XLIX*, 1894, S. 177 ff. Artemidor ist wertvoll als Zeuge für die allgemeine Anschauung.

³ Siehe Bd. I S. 168 mit A. 3.

⁴ Philostr., *Heroicus*, dem Protesilaos gewidmet (s. u. S. 540 f.); über Achilles vita *Apoll. IV* 16.

⁵ Zum literarischen Typus R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 1906, S. 1 ff.; L. Radermacher, *Sitzber. Akad. Wien* 206: 4, 1927, S. 5 ff. Material gesammelt bei O. Herzig, Lukian als Quelle für die antike Zauberei, Diss. Tübingen, 1940.

erzählt ein Pythagoreer eine auch sonst wiederkehrende Geschichte von einem Haus, in welchem es spukte; sie endet damit, daß er den Geist in die Erde hinabzwang, morgens nachgraben ließ und ein Skelett fand (31). Den Schluß bildet das tolle Stück von dem ägyptischen Weisen und seinem Begleiter (35 f.), das Goethe im „Zauberlehrling“ benutzt hat. Parallelen zu solchem Aberglauben sind allenthalben, auch im modernen Volksglauben, nachzuweisen. Plinius weiß sehr viel von Zaubermitteln und Beschwörungen zu erzählen, und die Geoponica kennen sie gut. Es erübrigt sich, Beispiele aus dem unendlichen Gebiet des Aberglaubens zu häufen.¹ Zu beachten ist, daß die Zauberer Orientalen sind,² Chaldäer, Juden, Ägypter, daneben ein Pythagoreer. Das beruht nicht nur darauf, daß Angehörige fremder Völker oft im Verruf stehen, Zauberer zu sein, wie z. B. die Lappen in Schweden, sondern auch darauf, daß die Zauberei bei jenen Völkern besonders entwickelt war, was übrigens auch auf die Lappen zutrifft. Vom Orient flutete die Zauberei in einem mächtigen Strom in die antike Welt hinein und brachte die vorhandenen Keime zu voller Entwicklung.

Wie sich der Hang zum Orakeln und Beobachten von Vorzeichen in der Spätzeit auswirkte, dafür bietet ein Prozeß in Scythopolis aus dem Jahre 359 ein sprechendes Beispiel.³ Es heißt, schließlich sei einer schon, wenn er am Hals ein Heilmittel gegen Wechselfieber oder eine andere Krankheit trug oder wenn er nachts an einem Grabmonument vorübergegangen war, als Giftmischer und Sammler von Grabschrecknissen und Geisterspuk verurteilt worden. Orakeln und Zaubern einschließlich der Theurgie waren verboten und wurden gelegentlich hart, sogar mit dem Tode, bestraft, übten aber gleichwohl eine solche Macht über die Gemüter, daß viele sich ihnen trotz der Gefahr rückhaltlos hingaben. Es wäre ein leichtes, noch mehr Beispiele aus der Literatur für den verbreiteten Zauber- und Aberglauben der Kaiserzeit zu sammeln, z. B. die Äußerungen des Plutarch, der von Liebestränken und Zaubereien, Zaubermitteln, Zaubersprüchen, Beschwörungen, Herabziehen des Mondes, dem bösen Blick und Amuletten dagegen, von Zauberrädern, magischen Zeichnungen und den ephesischen Buchstaben spricht,⁴ oder den Prozeß, in dem Apulejus angeklagt wurde, sich durch Zauberei die Hand einer reichen Witwe gewonnen zu haben.⁵ Bezeichnend ist, daß drei der orphischen Hymnen auf die Götter Spukgestalten gewidmet sind, 39 Korybas, 41 Meter Antaia, 71 Melinoe. Es sei auch auf die magischen Apparate, die aus dem Altertum erhalten sind, hingewiesen, die Zau-

¹ Vgl. den Artikel Aberglaube von Rieß in PW.

² Belehrend ist die Geschichte des Wortes *μαγος*, das ursprünglich ein Ehrentitel der persischen Priester war, bei den Griechen aber zur Bezeichnung gemeiner Zauberer wurde; s. Nock, Paul and the Magus in *The Beginnings of Christianity*, edited by F. J. Foakes Jackson and K. Lake, V, 1933, S. 164 ff.

³ Amm. Marc. XIX 12, 3 ff.

⁴ Vgl. o. S. 393; weitere Belege s. N. Jahrb. f. klass. Alt. XLVII, 1921, S. 260 f.; die Schrift des Plutarch über den Aberglauben

wurde von anderem Gesichtspunkt, o. S. 392, behandelt. Über die Verbreitung des Glaubens an die *βροχαια* L. Robert, Rev. philol. LXX, 1944, S. 41 f. Das Auge mit dem bösen Blick, das von Tieren und Waffen angefeindet wird, findet sich auf römischen Mosaiken, s. zuletzt D. Levi, *The Evil Eye and the Lucky Hunchback in Antioch-on-the-Orontes*, III, 1941, Seite 220.

⁵ Apulejus, *apologia* oder *de magia*; A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, RGVV. IV 2, 1908.

berscheibe von Pergamon, die Wünsch vortrefflich erläutert hat,¹ und eine magische Sphäre in Athen.² Das Angeführte wird genügen, um die Mentalität der Kaiserzeit in dieser Beziehung in allgemeinen Umrissen zu charakterisieren; wir wenden uns nunmehr dazu, einige wichtige Einzelercheinungen näher zu beleuchten.

Dabei können wir uns ersparen, auf die in der Zaubерliteratur oft und ausführlich beschriebene *materia magica* einzugehen,³ die in dem einschlägigen Bande dieses Handbuches näher besprochen werden wird; es handelt sich um Tiere, Pflanzen, Steine, Metalle, den menschlichen Körper oder Teile davon, Namen, barbarische Wörter, Vokalreihen. Bemerkte sei nur, daß die Möglichkeit der Wirkung mit der Annahme einer geheimnisvollen Sympathie oder Antipathie (vgl. u. S. 512f.) begründet und die *materia magica* oft mit astrologischen Spekulationen verbunden wird, z. B. in bezug auf die Metalle und die Glieder des menschlichen Körpers. Es kehren aus dem primitiven und volkstümlichen Zauberglauben wohlbekannte Vorstellungen wieder, etwa die besonders in der ägyptischen Religion geläufige Macht, welche die Kenntnis des richtigen Namens verleiht,⁴ die Verwendung von Leichenresten, besonders Hingerichteter, gewaltsam oder vorzeitig Gestorbener oder von etwas, das mit ihnen in Berührung gewesen ist, zu Zaubierzwecken, auch von Haaren, Nägeln, Kleiderfetzen eines Lebenden, um auf ihn einzuwirken.⁵ Es gab eine ganze Literatur über die wunderbaren Eigenschaften verschiedener Edel- und Halbedelsteine.⁶ Die erhaltenen, dem Orpheus zugeschriebenen Lithika beginnen damit, daß Hermes den Menschen Schutzmittel gegen alles Böses gegeben habe, und zählen dann ihre Wohltaten auf: einige schützen gegen wilde Tiere und Räuber, andere verleihen Königen Macht und Ehre unter fremden Völkern, wieder andere machen Sklaven treu gegen ihre Herren oder ziehen das Mädchen zum Lager des Jünglings usw. Inhalt des etwa 750 Verse enthaltenden Gedichts ist die Beschreibung der verschiedenen Steine und ihrer Kräfte.⁷ Proklos meint, sich auf Orpheus berufend, es gebe eine Beseelung des Nichtbeseelten, die nicht nur von der menschlichen Seele komme,⁸ und Orpheus selbst wurde eine Ὀρφοροντάλιφος betitelte Schrift über die Steinschneiderei zugeschrieben.⁹ Die Kraft der Steine wurde nämlich durch magische Inschriften und Bilder erhöht; viele solche Gemmen, die meistens aus Ägypten stammen, sind noch erhalten.¹⁰ Der Glaube an Amulette ist unverwüstlich und noch

¹ R. Wünsch, Antikes Zaubерgerät aus Pergamon, Arch. Jahrb., Erg.-Heft VI, 1905; in einen weitreichenden Zusammenhang gestellt von S. Agrell, Die pergamenische Zauberscheibe und das Tarockspiel, Bull. Société des Lettres Lund 1935/36: IV.

² A. Delatte, Sphère magique du musée d'Athènes, BCH. XXXVII, 1913, S. 247ff.; sie ist astrologisch, das Hauptbild ist der Sonnengott.

³ Vgl. auch Hopfner, Offenbarungszauber I S. 91 ff.

⁴ Siehe z. B. Dieterich, Eine Mithrasliturgie³, 1910, S. 111 ff.; vgl. unten S. 516. W. Kroll, RhMus. LII, 1897, S. 345 f., führt

aus dem späten Dialog Hermippos die Vorschrift an, den Namen des Toten zu ändern, damit böse Dämonen nicht die Seele bei ihrer Durchfahrt belästigen.

⁵ Hopfner a. a. O. S. 165 ff.

⁶ Siehe Hopfners Artikel Αἰθέρ in PW. Bidez et Cumont, Les mages hellénisés, 1938, I S. 191 ff.

⁷ Vgl. Herzog, Trierer Zeitschr. XII, 1937, S. 129ff.

⁸ Proklos, in remp. II p. 339 Kroll; Orph. fragm. 223.

⁹ Orph. fragm. test. 223.

¹⁰ Gut und übersichtlich C. Bonner, Magical Amulets, HThR. XXXIX, 1946, S. 25 ff.

heute nicht ausgestorben; selbst Autofahrer und Flieger haben Maskoten. Im Altertum nahm man ihn wesentlich ernster. Die Fluchtafeln, die schon im 4. Jahrhundert v. Chr. in Athen zahlreich sind, waren in der Kaiserzeit äußerst verbreitet und begegnen in allen Teilen des römischen Reichs. Bekannt ist, daß die römischen und afrikanischen Flüche sich besonders gegen *Rennpferde richten*. Auch in Athen sind eine ganze Anzahl von Fluchtafeln aus der Spätzeit gefunden worden, die sich von den älteren dadurch unterscheiden, daß sie die in dieser Zeit üblichen Dämonennamen und magischen Wörter tragen.¹

Nicht anders war es mit den Amuletten als mit den Statuen, nur galten jene für zauber- und wunderkräftiger. Hier soll nicht von dem langandauernden Streit über die Bilderverehrung² gehandelt werden, gegen welche nicht nur die Christen, sondern auch Philosophen, um von dem Spötter Lukian zu schweigen, das Wort nahmen, sondern von den Wundern und Wunderkräften, welche gewissen Bildern angedichtet wurden.³ Die Wunderwirkungen, die in älterer Zeit den Götterbildern zugeschrieben wurden, waren sehr bescheiden, hauptsächlich galten sie als Wahrzeichen; mehr hört man von dem zwischen einem Menschen und seinem Bild bestehenden sympathischen Zusammenhang, der auch im Zauber ausgenutzt wurde. Dieser Glaube, der in der Zauberei eine große Rolle spielt, dauerte, und zwar verstärkt, in der Spätzeit fort. Von gefesselten Zauberbildern wurden schon (unten A. 1) Beispiele angeführt. Daß, was den Statuen geschehe, auch den Leitern der Stadt geschehen werde, und daß die Söhne desjenigen, der es sehe, und seine Handlungen dasselbe erfahren würden wie die Bilder, war ein Prinzip der Traumdeutung.⁴ In der späteren Zeit werden wirkliche Wundergeschichten von gewissen Statuen erzählt. Lukian bietet zwei,⁵ eine von einem kleinen Bild des Hippokrates, das nachts im Haus umherspazierend Unfug stiftete, besonders wenn das gewohnte Opfer ausblieb, und eine noch ärgere von einer Statue des korinthischen Strategen Pelichos, die mit Binden und trockenen Kränzen behangen und einer von Goldblättern bedeckten Brust dastand; jede Nacht

¹ Bd. I S. 757 ff.; Literatur S. 757 A. 2, wo hinzuzufügen: Kerameikos III, 1941, Inschriften, Ostraka, Fluchtafeln von W. Peek. Für die spätere Zeit s. K. Preisendanz, Die griechischen und lateinischen Fluchtafeln, Arch. f. Pap. IX, 1930, S. 119 ff. und XI, 1935, S. 153 ff. Ich füge einiges Entlegeneres und Neuere hinzu. SEG. II 51, Salamis, 3. Jahrh. v. Chr.; 45 Stück des 2./3. Jahrh. n. Chr., bei den Agoragrabungen in einem Brunnen gefunden, Hesperia IV, 1935, S. 325 und V, 1936, S. 43 ff.; G. W. Elderkin, Two Curse Inscriptions (aus Athen), Hesperia VI, 1937, S. 382 ff.; H. C. Youtie und C. Bonner, Two Curse Tablets from Beisan, Transactions of the American Association of Philology LXVIII, 1937, S. 43 ff. Dazu Bleifiguren mit gefesselten Händen und 37 Platten von Sandstein, die meisten mit griechischen, vier mit hebräischen Inschriften aus Tell-Sandannah, behandelt von Wunsch bei Bliss

und Macalister, Excavations in Palestine 1898–1900, 1902, S. 158 ff.; vgl. Arch. Anz. 1908, S. 400 f., und Cumont, C. r. acad. inscr. 1913, S. 412 ff. F. B. Jevons, Defixionum tabellae, 3. Congress for the History of Religions, Oxford 1908, II S. 131 ff., meint, daß die Götter zuerst im religiösen Sinne angerufen wurden, daß aber im 2. Jahrh. n. Chr. durch orientalischen Einfluß Götterzwang erscheine mit der Formel $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\omega$. Die Silbertafel D. M. Robinson, A magical Text from Beroea in Macedonia, Classical and Mediaeval Studies in honor of E. K. Rand, 1938, S. 245 ff., ist ungewöhnlicherweise ein Gebet an die Engel um Rettung.

² Einiges darüber u. S. 503 f.

³ Bd. I S. 72 ff. Für die Spätzeit siehe die S. 498 A. 4 zitierte Arbeit von Clerc.

⁴ Artemidor, Onirocr. III 63 bzw. 31.

⁵ Lukian, Philops. 21 bzw. 18 ff.

verließ sie ihre Basis, ging im Haus um, badete auch oft. Als ein libyscher Sklave die Münzen, die man als Weihgabe oder Lohn für Heilung von Fieber auf die Basis niederzulegen oder mit Wachs an den Schenkeln festzukleben pflegte, gestohlen hatte, konnte der Dieb nicht den Weg hinausfinden, sondern wurde morgens ertappt und bekam eine tüchtige Tracht Prügel. Es scheint, daß mitunter eine Statue, gerade wie in unserer Zeit ein Madonnenbild, aus zufälligem Anlaß in den Ruf kam, wundertätig zu sein, insbesondere Heilungswunder zu verrichten. Ein Beispiel ist deutlich die Statue des Strategen Pelichos. In der Troas gab es mehrere Standbilder des Neryllinos, vermutlich des Prokonsuls unter Vespasian,¹ die als Schmuck betrachtet wurden, eins aber genoß den Ruf, Orakel zu geben und Krankheiten zu heilen; man opferte ihm, vergoldete und bekränzte es. Auch ein Bildnis des aus Lukian bekannten Peregrinos Proteus in Parion gab Orakel.² Obgleich die Nachrichten sparsam sind, wie meist für alltägliche Dinge, ist ersichtlich, daß die Bilderverehrung des spätantiken Heidentums derjenigen des Katholizismus im Süden sehr ähnlich war. Ebenso wie heute schmückte man die Bilder mit Gold und Silber. Das Bildnis des Protesilaos war abgenützt, weil die Leute es salbten und ihre Bitten daranklebten.³ Ein grelles Licht wirft auf diese Sitte eine Notiz wie die, daß die entzückte Menge die Brust des hinreißenden Redners Proairesios beleckte wie die eines gotterfüllten Bildnisses und einige seine Hände und Füße küßten.⁴

Nicht alle Bilder waren gotterfüllt. Von dem ägyptischen Wundermann Heraiskos⁵ wird erzählt, daß er von selbst die lebendigen und nicht lebendigen der heiligen Bilder zu unterscheiden verstand. Sobald er jene erblickte, wurde sein Herz von einer göttlichen Verzückung getroffen, sein Körper und seine Seele hüpfen, als ob er von Gott besessen wäre; wenn sich nichts an ihm bewegte, war das Bild seelenlos und entbehrte des göttlichen Hauchs.

Die Polemik gegen den Bilderdienst⁶ im 2. Jahrhundert n. Chr. hatte auf die Gebildeten Eindruck gemacht. Plutarch (o. S. 393) und sogar Maximus von Tyros (S. 395) äußern sich recht abfällig darüber, am tiefsten greift Dion aus Prusa (S. 382), gelegentlich aber deutet Plutarch doch die Meinung an, daß Bildern etwas Göttliches beigemischt sei (S. 392), wobei er sich der stoischen Lehre von der Sympathie, die alles verknüpft, bedient. Diese Linie neuplatonisch umgebogen nimmt Plotinos auf. Er sagt:⁷ „Da nach

¹ Athenagoras, suppl. 26, der um das J. 177 n. Chr. schrieb, nennt ihn ἀνὴρ τῶν κατ' ἡμᾶς, was vielleicht nicht wörtlich zu nehmen ist. Es ist wenig wahrscheinlich, daß ein sonst unbekannter Neryllinos so viele Statuen gehabt hat, wohl aber paßt es für einen verdienten Prokonsul von Asien.

² Das Standbild des Alexandros gehört dem Paris an, nicht dem Alexandros von Abonuteichos, wie Weinreich will, *Antike Heilungswunder*, RGVV. VIII: 1, 1909, S. 141.

³ Philostr., *Her.* 3, 2.

⁴ Eunapios, *vita sophist.* 148; vgl. Artemidor, *Oneirocr.* II 33.

⁵ Suidas s. v. Ἡραίσκος.

⁶ B. de Borries, *Quid veteres philosophi*

de idololatria senserint, Diss. Göttingen, 1918, unbedeutend; J. Geffcken, *Der Bilderstreit des heidnischen Altertums*, AfRw. XIX, 1919, S. 286 ff.; ders., *Zwei griechische Apologeten*, 1907, S. XX f. Die Verwerfung der Götterbilder beruhte anfangs auf dem geläuterten Gottesbegriff, wie bei Xenophanes ersichtlich ist, der anthropomorphe Götter verwarf; vgl. Antisthenes bei Clem. Alex., *Strom.* V 14 p. 714 P., θεὸν οὐδὲν εἰκόνει φησί· διόπερ οὐδεὶς αὐτὸν ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκότος δύναται. Die Bilderverehrung der heidnischen und christlichen Antike behandelt in weitem Zusammenhang E. Bevan, *Holy Images*, 1940.

⁷ Plotin, *Ennead.* IV 3, 41. Zeller III: 2 S. 625 f.

dem Gesetz der Sympathie jedes durch das Verwandte angezogen wird, werden auch die höheren Kräfte sich vorzugsweise demjenigen mitteilen, was ihnen ähnlich ist. Dadurch, daß das Bild nach der Idee eines bestimmten Gottes gearbeitet ist, hängt es durch diese Idee mit dem Gott in derselben Weise zusammen, wie überhaupt das Sinnliche mit dem Intelligiblen durch die Seele zusammenhängt, und sowenig auch die Gottheit in das Bild hinabsteigt, so hat doch die Kraft, welche sich von ihr der sichtbaren Welt mitteilt, in eigentümlicher Weise in ihm ihren Sitz.“ Eine für die religiöse Anschauung der Spätantike lehrreiche Stelle. Porphyrios erklärte die Bilder allegorisch (o. S. 419 f.), während Iamblichos ihnen unaussprechliche Kraft zuerkannte (S. 428). Dem vulgären Einwand, die Bilder seien ja nur Holz, Stein oder Metall, begegnete man mit der Lehre, daß die Bilder vom Geist des Gottes erfüllt wären. Iamblichos schrieb ein Buch, in dem er nicht nur behauptete, daß die sogenannten vom Himmel gefallenen Bilder von göttlichem Dasein voll wären, sondern auch die außerordentlichen, die Meinung der Menschen übertreffenden Werke der von den Künstlern verfertigten Bilder pries.¹ So traten die ἐνέργειαι der Götter hervor, und das Bedürfnis stellte sich ein, sich der wirkenden Kraft der Götterbilder zu versichern, was durch den Akt der Einweihung geschah. Arnobius läßt einen Heiden sagen, daß die Heiden nicht das Metall oder den Stein als Götter und göttliche Mächte betrachten, sondern in den Bildern die Götter verehren, welche der heilige Weiheakt in die von Menschenhand gefertigten Bilder hineinbringt und diesen innewohnend macht.² Dadurch war die Tür für eine Zauberei,³ welche die Kunst, leblose Gegenstände und Puppen zu beleben, gut kannte, geöffnet. In der hermetischen Schrift „Asclepius“ wird von der Kunst, Götter zu machen, gesagt,⁴ die Vorväter hätten den Bildnissen eine ihnen entsprechende, der kosmischen Natur entnommene Kraft hinzugefügt und diese mit ihnen vermischend, da sie keine Seelen machen konnten, die Seelen der Dämonen oder Engel beschworen und mittels heiliger und göttlicher Weihen in die Bilder gebannt, wodurch die Bilder die Fähigkeit haben könnten, Gutes und Böses zu tun. Erhellend ist eine andere Stelle aus derselben Schrift: wie Gott der Schöpfer der himmlischen Götter ist, so ist der Mensch der Bildner der Götter, welche in den Tempeln sind und sich begnügen, in der Nähe der Menschen zu sein; der Mensch wird nicht nur erleuchtet, sondern bildet auch Götter. Die Statuen sind aus göttlicher und materieller Natur zusammengesetzt; sie sind belebt, sagen die Zukunft voraus, heilen die Menschen und schenken ihnen Freude und Kummer je nach Verdienst. Ebenso sagt Proklos,⁵ daß die Weihekunst (τελεστική) Orakel und Götterbilder errichtet und durch gewisse σύμβολα, die aus teilbarer und vergänglicher Materie geschaffenen Bilder geeignet mache, eines Gottes teilhaftig und von ihm in Bewegung gebracht zu werden und die Zukunft voraus-

¹ Bekannt durch die Widerlegung des Philoponos, die Photios referiert, bibl. cod. 215.

² Arnob., adv. gent. VI 17.

³ Hopfner, Offenbarungszauber S. 210 ff. Vgl. auch den Abschnitt *de statuarum consecratione* bei G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda, 1856,

S. 206 ff. Vgl. das reiche Material bei Dodds, Theurgy, Kap. IV.

⁴ Ps.-Apul., Ascl. 37 bzw. 23; vgl. die Noten hierzu in Nocks und Festugières Ausgabe, Hermes Trismégiste.

⁵ Proklos, in Tim. IV p. 287 C; vgl. Theol. 28 p. 70.

zusagen. Die Theurgie ging weiter und bediente sich der *materia magica*, um den Bildern göttliche Kräfte einzuflößen, wie die Vorschrift des Porphyrios über das Weißen eines Hekatebildnisses (o. S. 418) zeigt. Nach Origenes¹ hatte Numenios die Herstellung des Bildes des Sarapis so beschrieben, daß es an der Substanz aller lebenden Wesen und Pflanzen, welche die Natur enthält, Anteil hätte, damit es scheinen sollte, es sei vermittelt der Weißen und der die Dämonen beschwörenden Zauberkünste nicht nur von den Bildhauern, sondern auch von den Magiern und Zaubernern und von den durch ihre Zaubersprüche herangelockten Dämonen als Gott errichtet. Damit war man ungefähr auf die Stufe der Neger zurückgekehrt, die ihren Fetischen durch das Besmieren mit irgendeinem zauberkräftigen Stoff die Kraft verleihen. Die Christen verwendeten zwar die alten Argumente, daß die Götterbilder nur tote, von Menschenhand geformte Materie seien, neigten aber mehr und mehr der Ansicht zu, daß sie wirklich wunderkräftig, aber von bösen Dämonen belebt wären, welche durch sie wirkten. Sie fühlten sich jedoch diesen überlegen und liebten es, den Heiden die Hohlheit und den Trug der Bilderverehrung vorzuhalten. Ein Musterbeispiel ist die Erzählung von der Zerstörung des Sarapisbildes in Alexandrien durch den Bischof Theophilus im J. 391 n. Chr.²

Wie gotterfüllte Bildnisse gab es auch gotterfüllte Menschen.³ Die Wundermänner der Spätantike waren moderner als diejenigen der archaischen Zeit (Bd. I S. 582 ff.), welche etwas den Schamanen ähnelten; sie waren auch nicht des Schlages der phönizischen und palästinensischen Propheten, die Celsus, wohl um Christus zu verringern, erwähnt⁴ und die sich Götter oder Söhne eines Gottes oder das göttliche Pneuma nannten, Buße und das nahe Ende der Welt prophezeiten und Rettung denjenigen versprachen, die an sie glaubten. Die griechischen Wundermänner der Kaiserzeit waren ausgesprochen oder wenigstens halbwegs Philosophen; sie predigten eine höhere Gotteserkenntnis, eine strengere Moral, gerechte und strenge Lebensführung, sie verrichteten daneben auch Wunder, heilten Kranke, erweckten sogar Tote, offenbarten sich an entlegenen Plätzen. Sie waren θεῖοι ἄνδρες. Der berühmteste von diesen Männern war der am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts lebende Apollonios von Tyana, der schon (S. 400 ff.) ausführlich behandelt wurde. Von seinem Enkelschüler Alexandros von Abonuteichos wurde ebenfalls schon gesprochen.⁵ Hier soll nur hinzugefügt werden, daß er sich für mehr als einen Menschen ausgab, Sohn des Podaleirios und Gatte der Selene, ja der wiedergeborene Pythagoras sein wollte. Er verbreitete ein Orakel, in dem sein Gott Glykon befahl, seinen Diener, den Propheten, zu ehren, der ihm mehr als Schätze wert sei,⁶ und erklärte sich für den Mittler, auf dessen Fürbitte der Gott den Bittsuchenden helfen

¹ Orig., c. Cels. V 38.

² Theodoret, Hist. eccl. V 22 u. a.

³ L. Bieler, Θεῖος ἄνθρωπος, Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum I, 1935; II, 1936, Ausführungen und Interpretation, ist eine typologische Darstellung, die auch die ältere Zeit und große geschichtliche Persön-

lichkeiten, von denen Wundertaten berichtet werden, heranzieht, die zeitlichen und örtlichen Verschiedenheiten aber beseitigt.

⁴ Orig., c. Cels. VII 9.

⁵ Siehe o. S. 452 ff.; Literatur A. 3.

⁶ Lukian, Alex. 24.

würde,¹ eine religionsgeschichtlich wichtige Tatsache. Seine Sehergabe war nach einem Orakel des Glykon ein Ausfluß des Sinnes des Zeus (δῆγος φρενὸς ἀπόρροα), und der Vater hatte ihn gesandt, um guten Menschen zu helfen. Am dritten Tag der von ihm eingerichteten Mysterien wurde seine göttliche Geburt und seine Vermählung gefeiert. Er war halbwegs Gott.

Es gab noch viele andere Wundermänner. Ein solcher war z. B. der oben (S. 459) erwähnte Theurge Julianus, der das Regenwunder, das das Heer des Marcus Aurelius im Markomannenkrieg errettete, bewirkt haben sollte; andere schrieben es dem ägyptischen „Philosophen“ Arnuphis oder den Gebeten christlicher Soldaten zu.² Solche Männer waren auch durchaus die späteren Neuplatoniker, wird doch Iamblichos stets θεός genannt. Von Proklos werden Zaubereien und Wundererscheinungen erzählt (s. S. 440); noch greller tritt das Wunderbare bei dem schon (S. 503) erwähnten Ägypter Heraiskos hervor,³ der am Ende des 5. Jahrhunderts lebte und mehr Wundermann als neuplatonischer Philosoph war. Er lebte in Tempeln und Weißen, vermochte lebende und leblose Götterbilder zu unterscheiden, bekam Kopfschmerz, sobald er ein unreines Weib sprechen hörte. Als er geboren wurde, hatte er an den Lippen einen Schweigen gebietenden Ring, der weggesehritten werden mußte; als er gestorben war und in osirische Kleider eingehüllt werden sollte, leuchteten von dem Linnen geheime Bilder, göttliche Erscheinungen, die zeigten, welchen Göttern er nun zugesellt war; ein Traum bewies, daß er Bakchos geworden war. Zusammen mit ihm wird ein gewisser Asklepiades erwähnt, der die ägyptische Theologie noch besser kannte, darüber Bücher schrieb und Hymnen an die ägyptischen Götter verfaßte.

Die beiden letzterwähnten Männer waren Ägypter. Aus Ägypten kommen die Zauberpapyri, nicht nur griechische, sondern auch demotische, und die größte Zahl der Zaubergemmen. Die ägyptischen Götter nehmen in der Theologie der Spätzeit einen Platz ein, mit dem es die orientalischen Götter bei weitem nicht aufnehmen können. Orientalische Wundermänner sind, abgesehen von den neuplatonischen Schulhäuptern, nicht so zahlreich; hauptsächlich begegnen die beiden Theurgen Julianus. Die babylonischen Zauberer waren aber berühmt, wie z. B. die Einleitung der Nekromantie des Lukian zeigt. Zum großen Teil wurde der semitische Zauberglaube, einschließlich des jüdischen, durch Ägypter vermittelt, wie das häufige Vorkommen des Gottesnamens Iao und der jüdischen Namen der Engel in den Zaubertexten zeigt. Ägypten bot dem Zauberglauben einen besonders günstigen Boden, da die Zauberkraft seit alters den ägyptischen Göttern zukam und Zauber verbreitet war. Hier wurde der Zauberglaube mit von anderwärts kommenden Elementen verschmolzen, verstärkt und ergoß sich über die alte Welt. Pythagoras, Platon und Demokrit, der in diesen Kreis hineingezogen wurde, sollten nach Ägypten gegangen sein und dort die okulte Weisheit gelernt haben.

¹ Ebd. 22; bemerkt von Weinreich a. a. O. S. 147; vgl. Nock a. a. O., der betont, daß Alexandros nach dem Urteil seiner Widersacher wie ein γόης den Gott besaß.

² Suidas s. v. Ἀρνούφης und Ῥουλιανός.

³ Suidas s. v.; Photios, bibl. cod. 242 p. 343 A Bekker nach Damaskios; Artikel von Praechter in PW.

Man bestaunte die Wundermänner der fernen Länder,¹ die Gymnosophisten Indiens und Äthiopiens. Die Brahmanen wurden schon in hellenistischer Zeit bekannt; zur Zeit des Augustus ließ sich ein Inder Zarmaros in Athen lebendig verbrennen (o. S. 329). Plutarch erzählt von einem Wundermann am Roten Meer,² der nur einmal im Jahre mit Menschen zusammentraf, sonst mit Nymphen und Dämonen zusammenlebte; er ernährte sich monatlich einmal von einer bitteren Pflanze und sprach viele Sprachen; wenn er redete, wurde der Ort von Wohlgeruch erfüllt. Einmal im Jahre prophezeite er und wurde von Fürsten und Schreibern der Könige besucht. Es folgt bei Plutarch seine Lehre, daß die Wahrsagekunst den Dämonen zuzuschreiben sei. Die geistige Atmosphäre, die uns dieser Bericht aus dem Anfang der Kaiserzeit kennen lehrt, war für den Glauben an Wundermänner günstig, und dieser Glaube erstarkte immer mehr, bis er zur Zeit des Neuplatonismus das gebildete Heidentum völlig beherrschte, ein Zeichen des Umschwungs der Zeiten.

b) Der Okkultismus. Ein charakteristischer Zug, der jetzt wundersam übertrieben erscheint, war seit alters allen diesen Leuten gemeinsam, die Askese,³ die Enthaltung von Nahrung, besonders Fleisch,⁴ von geschlechtlichem Verkehr und überhaupt die Beschränkung der Bequemlichkeiten des Lebens auf ein Mindestmaß. Die Neigung zur Askese, die sich schon bei den Orphikern findet, wurde verstärkt durch die Geringschätzung der materiellen Welt durch den Platonismus und durch die Predigten der Kyniker; bei den Neuplatonikern, und zwar schon bei Plotinos (o. S. 414), kam sie zu voller Entfaltung. Damit vereinte sich die Hochschätzung des heiligen Schweigens.⁵ Die Askese wurde um ihrer selbst willen geübt. Welche Einwirkung die Nahrungsentziehung und Abschwächung des Körpers auf das Geistes- und Vorstellungsleben ausüben, braucht nicht auseinandergesetzt zu werden; die Askese ist immer ein Haupt- und Lieblingsmittel religiöser Schwärmer gewesen, um sich in Verzückung und visionären Zustand zu versetzen. Das Schweigen verhilft dazu, das normale Bewußtsein einzuschläfern. So ist die Askese zu einem charakteristischen Zug der Religiosität in der Spätantike sowohl bei den Heiden wie bei den Christen geworden.

Dazu gesellt sich eine weitere Erscheinung überspannter Religiosität, auf die nachdrücklich, weil ihre Bedeutung für die spätantike Religion meistens zu gering eingeschätzt wird,⁶ hinzuweisen ist, die ungeheuer verbreitete

¹ Vgl. das Kapitel *Les prophètes de l'Orient* bei Festugière, *Révélation* I S. 19 ff.

² Plut., de def. orac. p. 421 A ff.

³ W. Capelle, *Altgriechische Askese*, N. Jahrb. f. klass. Alt. XXV, 1910, S. 681 ff.

⁴ P. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, RGVV. XXI:1, 1929, besonders S. 97 ff.; J. Haußleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, ebd. XXIV, 1935.

⁵ O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, ebd. XVI:2, 1919; G. Mensching, *Das heilige Schweigen*, ebd. XX:2, 1926, ist eine allgemein religions-

geschichtliche Darstellung.

⁶ Eine Ausnahme bilden K. H. E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, Leiden 1909; die 2. Auflage 1936 ist mir nicht zugänglich gewesen, und die S. 443 A. 8 erwähnten Schriften von Dodds. de Jong verfolgt den Zweck, die Mysterienvorgänge auf entsprechende Vorkommnisse zurückzuführen, worin er zu weit geht, was die große Bedeutung der Sache nicht beeinträchtigt. Sie verdient einmal umfassend aufgearbeitet zu werden. Besonders wichtig ist Kap. V, *Mediumistic Trance*, bei Dodds, *Theurgy* S. 65 ff.

Vorliebe für solche Erscheinungen, die in moderner Zeit in spiritistischen und theosophischen Kreisen gepflegt werden: Trance, Visionen, Geistererscheinungen, parapsychische Phänomene, oft unter Verwendung geeigneter Medien. Derartige Dinge begleiten überall die Zauberei und waren in älterer Zeit gar nicht unbekannt. Um von den ekstatischen Seherinnen und Wundermännern wie Abaris u. a. abzusehen, teilt Klearchos aus Soloi mit, daß Aristoteles seine Aufmerksamkeit auf den psychagogischen Stab (*ψυχολκικὸς ῥάβδος*) gerichtet habe, mit dem die Seele eines schlafenden Knaben aus seinem Körper hinausgezogen wurde, worauf er nach seinem Erwachen alles beschreiben konnte, so daß man meinte, er sei gestorben und wieder auferstanden.¹ Der Neupythagoreer Nigidius Figulus soll junge Knaben als Medien gebraucht haben, um verborgenes Geld aufzufinden (o. S. 400). In der Spätzeit nahmen solche Erscheinungen einen breiten Platz ein, wurden in der Magie sozusagen technisch entwickelt, drangen in die höhere Religion ein, welche die Neuplatoniker verkündeten, und verliehen durch ihre Wirkung auf gewisse Gemüter den mystischen und magischen Religionsformen ihre Anziehungskraft.

Vorgänge dieser Art beherrschten durchaus die wichtigsten der damals beliebten Orakelarten und werden in den magischen Papyri ausführlich beschrieben. Bei der Lychnomantie starrte der Magier so lange in das Licht der Lampe, bis er in ihm den Gott oder gewisse Symbole zu erblicken meinte. Eine sehr ausführliche Beschreibung des Hergangs gibt der große Pariser Zauberpapyrus.² Eine Lampe wird nach gewissen Vorschriften zugerichtet; der Zauberer spricht ein einleitendes Gebet und danach, die Augen schließend, siebenmal ein langes Gebet, in dem er u. a. bittet *ἐνπνευμάτωσον αὐτὸν* (die Flamme) *θείου πνεύματος* und darauf mit offenen Augen dreimal ein anderes, aus dem die Worte *φάνηθί μοι, κύριε, ὁ ἐν πυρὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἰσχὺν ἔχων* hervorgehoben seien.³ Zeichen der Lampe ist, wie es heißt: wenn der Lichtbann dreimal gesprochen worden ist und der Zauberer die Augen öffnet, sieht er das Licht der Lampe wie eine Kammer sich formen; wenn er abermals mit geschlossenen Augen ein Gebet gesprochen hat und die Augen öffnet, sieht er alles geweitet und einen gewaltigen Lichtglanz, doch die Lampe nirgends brennen. Das Schließen und Öffnen der Augen dient offenbar dazu, Lichtvisionen hervorzurufen. Diese Prozedur, *φωταγωγία*, bei Iamblichos *φωτὸς ἀγωγή* genannt, konnte auch so vorgenommen werden, daß man eine weißgetünchte und mit geheimen Zeichen beschriebene Wand anstarrte.⁴

Die Hydromantie, die auch Lekanomantie heißt, wenn nämlich das Wasser in eine Schale gegossen wird, erwähnt schon Varro,⁵ der erzählt, daß einige Leute in Tralles einen Knaben über den Ausgang des Mithradatischen Krieges befragten; dieser habe in dem Wasser ein Bild des Mercurius geschaut und in 140 Versen geantwortet. Nach den Beschreibungen der Zauber-

¹ Bei Proklos, in *remp.* II p. 122 ff., vgl. p. 114 ff. Kroll. Vgl. H. Lewy, *Aristotle and the Jewish Sage according to Clearchus of Soli*, *HThR.* XXXI, 1938, S. 205ff.

² Pap. gr. mag. IV Z. 950 ff.

³ Siehe Eitrem, *Die σύστασις und der Lichtzauber in der Magie*, *Symb. Osl.* VIII 1929, S. 49 ff.

⁴ Iambl., *de myst.* III 14.

⁵ Bei Apulejus, *apol.* 42; Artikel Hydromantie und Lekanomantie in PW.

papyri wurde die Hydromantie sowohl mit wie ohne Medium ausgeführt. Das Medium war ein unschuldiger Knabe, der zuvor durch gewisse Besprechungen auf seine Eignung geprüft worden war. Mit geschlossenen oder verbundenen Augen legte er sich auf den Bauch mit dem Gesicht über dem Wasser. Darauf folgte die Zauberhandlung, Zitierung, Befragung, Entlassung des Dämons u. a. Das Medium schaute im Wasser die zitierten Wesen, welche über die an sie gerichteten Fragen Auskunft gaben. War der Fragende selbst geeignet, brauchte er kein Medium heranzuziehen.¹ Der Vorgang erinnert an das moderne Kristallschauen.

Die Männer, die sich zu ihrem Unglück im J. 371 über den Nachfolger des Kaisers Valens unterrichten wollten, bedienten sich eines Apparats, der mit einem modernen Wort ein Psychograph genannt werden kann. Sie nahmen eine Metallschale, auf deren Rand die 24 Buchstaben des griechischen Alphabets eingeritzt waren; einer hielt darüber einen an einer Schnur aufgehängten Ring. Auf die Anfrage schlug der Ring gegen die Buchstaben ΘΕΟ; man glaubte, der Notarius Theodoros sei gemeint.² Auch in diesem Fall fanden weitläufige einleitende Zeremonien statt.

In den neuplatonischen Kreisen begegnen dieselben Phänomene wie bei unseren Spiritisten und Theosophen, u. a. die viel erörterte sogenannte Levitation. Beim Gebet sah man Iamblichos über den Boden erhoben in der Luft schweben (o. S. 415). Lichtglanz umgab das Haupt des Proklos bei seinen Vorlesungen und er verkehrte in den theurgischen Weihen mit Lichterscheinungen der Hekate (o. S. 440). Die häufige Wiederkehr des Lichts und der Lichterscheinungen³ in den Zauberpapyri hängt auch mit Lichtvisionen zusammen, und ebenso hat die Prozedur der Lychnomantie den Zweck, Lichtvisionen hervorzurufen.⁴ Das Licht erhielt denn auch den Charakter einer Kraft,⁵ die in den Magier einging. Lichterscheinungen gezielten den hohen Göttern, aber auch abgesehen von ihnen begegnen solche Offenbarungen der Götter und Dämonen auf Schritt und Tritt in den Zauberpapyri wie bei den Neuplatonikern. Es kann kein Zweifel obwalten, daß solche Erscheinungen, obgleich sie oft zu einer Form der Beschwörung herabgesunken scheinen, auch eine als real empfundene Wirklichkeit darstellen.

So suchte man, nachdem die Nutzlosigkeit der wissenschaftlichen Forschung schon längst gepredigt worden war, die Gewißheit in göttlichen Offenbarungen. Nicht nur religiöse Lehren, wie z. B. die Hermetik, sondern auch die als mystisch betrachteten der Astrologie, der Alchemie, der Iatromantik usw. wurden als von einem Gott oder in einem Traumgesicht ge-

¹ Wegen der frühen Zeit sei an die Grab-schrift für einen Thessaloniker, ὁδοσκοπήσαντα καὶ ἐργητεύσαντα Διονύσου, erinnert, datiert ἐτους αἴρ, was nach der aktischen Ära auf 129 n. Chr. führt, Heuzey et Daumet, Mission archéologique de Macédonie, 1876, S. 280 Nr. 113.

² Amm. Marc. XXIX 1, 29 ff.; die male-rischen Einzelheiten lese man nach.

³ Die Lichterscheinungen waren teils gestaltet, teils nichtgestaltet, Dodds, The-

urgy S. 40 f.

⁴ Besonders deutlich in der Beschreibung des großen Pariser Zauberpapyrus, Pap. gr. mag. IV Z. 930 ff., wo Preisendanz die Überschrift αὐροπρος mit „Vision im wachen Zustand“ übersetzt.

⁵ Dies betont einseitig G. Wetter, Phos, Skrifter utgivna av Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala XVII:1, 1915, S. 12 ff.; vgl. u. S. 515 f.

gebene Offenbarungen herausgegeben.¹ Als Beispiel sei der neuerdings viel erörterte Brief des Arztes Thessalos an einen römischen Kaiser erwähnt.² Nachdem Thessalos in Asien Philologie und in Alexandrien daneben Medizin bei den „dialektischen“ Ärzten studiert hatte und ferner, durch das Studium einer iatromathematischen Schrift des Nechepso anfangs zu großen Hoffnungen verleitet, deren Eitelkeit entdeckt hatte, wurde er in helle Verzweiflung versetzt und zog in Ägypten umher, eine Offenbarung oder ein Traumgesicht von den Göttern erlehend. Endlich traf er in Theben einen weisen, wohlwollenden Priester, der versicherte, daß er ihm mittels Hydromantie eine Offenbarung verschaffen könne, und ihm auch wirklich zu einer Offenbarung des Asklepios verhalf. Nach dreitägigem Fasten wurde er in einer Kammer eingeschlossen, dem Thron gegenüber, wo der Gott Platz nehmen sollte, den der Priester mit mystischen Worten zu kommen beschwor: der Gott erschien und belehrte den Thessalos. Der Brief dient als Einleitung eines astrologisch-botanischen Traktats. Sehr zu beachten ist der Nachweis Bolls,³ daß diese Erzählung zu einem verbreiteten Typus von Geschichten über Bekehrung vom eitlen wissenschaftlichen Treiben zum mystischen Offenbarungsglauben gehört.

Ein Beweis für die Schätzung solcher Offenbarungen ist, daß die Theurgen nicht Trug scheuten, um sie vorzugaukeln; man lese den Bericht des Aidesios, wie Maximos ein Hekatebild belebte (o. S. 435), oder den des Gregorius von Nazianz über die Einweihung des Julian (S. 443). Alle Voraussetzungen waren vorhanden für das Hervorrufen von Halluzinationen, bei den Neuplatonikern die Schwächung des Körpers durch eine zu weit getriebene Askese, das heilige Schweigen, das die Sinne einschläferte, die einzige Form, in der man mit dem höchsten Gott verkehren durfte, schließlich der feste Glaube an die Offenbarungen der Götter und Dämonen.⁴ In der Theurgie und im Zauber begegnen ebenfalls Vorbereitungen, welche die Gemüter für Halluzinationen geeignet machen, Fasten, Reinigungen, Räucherungen, Murmeln von langen, teilweise unverständlichen Gebeten und Beschwörungen. Nach Iamblichos erhebt sich das Gebet zu der einträchtigen Gemeinschaft und schließlich zu der unaussprechlichen Vereinigung mit den Göttern (o. S. 433), d. h. es endet in einer *unio mystica* mit dem Gott, in der das normale Bewußtsein schwindet. In solchem Zustand sind Visionen nicht fern. Charakteristisch ist, daß, während Porphyrios den theurgischen Prak-

¹ Beispiele bei Festugière, *Révélation I*, S. 45 ff., und in seinem u. A. 4 erwähnten Aufsatz.

² Der griechische Text, Cat. codd. astrol. VIII: 3 S. 134 ff., hat im Titel Harpokration, welcher Name nach dem Text irrtümlich statt Thessalos eingesetzt ist. Es ist mir, ebensowenig wie Diller in seinem Artikel s. v. Thessalos in PW., möglich zu glauben, daß dieser von magischen Anschauungen strotzende Brief wirklich von dem berühmten Arzt Thessalos von Tralles herrühre, der zur Zeit des Claudius und des Nero in Rom wirkte, dem Erneuerer der mit der Skepsis verwandten methodischen

Ärztesschule. Trotz der Darlegungen Cumonts, *Le médecin Thessalos et les plantes astrales d'Hermès Trismégiste*, Rev. philol. XLII, 1948, S. 85 ff., scheint der Brief ein Pseudepigraphon zu sein. Siehe weiter Festugière, *L'expérience religieuse du médecin Thessalos*, Rev. bibl. XLVIII, 1939, S. 45 ff., mit französischer Übersetzung und Besprechung des Textes, wo weitere Literatur angeführt wird, und Reitzenstein, *Hell. Mysterienrel.* S. 127 ff.

³ Boll, Das Eingangsstück des Ps.-Klementinen, *Ztschr. f. neutestam. Wissensch.* XVII, 1916, S. 139 ff.

⁴ Vgl. über Proklos o. S. 440.

tiken nur einen mittleren Wert für diejenigen zuschrieb, die nicht imstande wären, sich zu der höchsten philosophischen Vereinigung mit Gott zu erheben, ihre Bewertung weiter stieg, so daß sie nach Iamblichos Reinigung von Leidensfähigkeit, Befreiung von Geburt und Vereinigung mit dem höchsten Wesen bewirkten (o. S. 431 f.). Je mehr die Vorliebe für die Theosophie wuchs, desto mehr traten die äußeren Mittel in den Vordergrund.

Die alte Vorstellung, daß die Seele von den Banden des Körpers im Schlaf oder lethargischen Zustand freigemacht umherschweife, trat zurück und erscheint nur in Resten in der Mantik (o. S. 432), da die Neuplatoniker die Vereinigung mit Gott als das höchste Ziel betrachteten und in der Theurgie nicht mit so niedrigen Wesen wie Menschenseelen, sondern mit Göttern und Dämonen verkehrten. Die Beschwörung von Toten (*νεκροδαίμονες*, u. S. 525) war eine niedrige, aber eifrig gepflegte Abart des Zaubers, die den philosophischen Geistern nicht anstand. Im übrigen hatten sie eine Lehre, die ebensogut wie die der modernen Theosophen von der Materialisation der Seelen und dem Astralkörper die Offenbarungen erklären konnte, die Lehre von dem *ἔχημα*, dem Vehikel der Seele (o. S. 428). Die Offenbarungen der Dämonen machten keine Schwierigkeit, da diese nach der Lehre der Neuplatoniker mit luftartigen, leidensfähigen und vergänglichen Leibern bekleidet waren, wohl aber die der Götter, die immateriell oder wie die Gestirngötter außerhalb des ihnen zukommenden Körpers gedacht wurden. Aber auch die Götter wurden mit einer Art Astralleib bedacht; wer die Götter herniederruft, sieht das niedersteigende Pneuma, sagt Iamblichos (S. 432). Iamblichos trägt auch eine Theorie vor, durch welche er die gottgesandten Visionen zu erklären sucht. Von der *φωταγωγία* redend erklärt er, daß diese die ätherische und lichtähnliche Hülle der Seele, das *ἔχημα*, mit göttlichem Licht erleuchte, wodurch göttliche Erscheinungen (*φαντασμοί*) durch den Willen der Götter unsere Vorstellungsfähigkeit (*τὴν ἐν ἡμῖν φανταστικὴν δύναμιν*) in Bewegung setzten.¹

c) **Der Kraftglaube.**² Alle diese Wunderwirkungen, die der Religiosität der Spätantike im Gegensatz zu der älteren ihr charakteristisches Gepräge geben, sind in dem Glauben an eine übernatürliche Kraft begründet (vgl. o. S. 446). Das Wiederaufleben der Kraftvorstellung, die eine Grundlage der Religion ist, in der altgriechischen Religion aber stark zurückgetreten war (Bd. I S. 60) und nur zersplittert, bei Homer verkappt in dem Glauben an die Daimones (ebd. S. 205 f.) erschien, ist das unterscheidende Merkmal zwischen der griechischen Religion der alten Zeit und derjenigen, die in der Spätzeit vorherrschte. Selbstverständlich gab es, abgesehen von der religiösen Seite, immer eine Vorstellung von Kraft bei den Griechen; das Wort, womit sie bezeichnet wird, *δύναμις*, ist alt. Aristoteles bestimmte den Kraftbegriff, indem er zwischen der virtuellen Kraft, der *δύναμις*, und der aktuellen Kraft, der *ἐνέργεια*, schied; im religiösen Sprachgebrauch der späteren Zeit werden die beiden Wörter unterschiedslos gebraucht. Die Weltansicht

¹ Iambl., de myst. III 14.

² Vergleiche hierzu die vorzügliche Darstellung Grundmanns s. v. *δύναμις* in G.

Kittel, Theologisches Handwörterbuch zum Neuen Testament II S. 288 ff.

der Stoa wird dynamisch genannt, die Kraft wurde aber als in der Materie inhärierend gedacht, nicht von ihr geschieden; Wirken und Leiden sind Eigenschaften des Seienden, welche den Zusammenhang aller Teile der Welt, die *συνπάθεια τῶν ὄλων*, zustande bringen. In diesem Wechselspiel der Wirkungen und des Leidens war eine Tür offen für den Kraftbegriff. Poseidonios hat ihn abgesondert und als leitenden Gedanken eingeführt (o. S. 251 f.) gerade zu der Zeit, als man immer mehr von den *ἐνέργειαι* der Götter zu sprechen anfang (o. S. 215). Der Kraftbegriff wurde für die Spätantike grundlegend (vgl. o. S. 446), so daß der Neuplatonismus im Gegensatz zum statischen Pantheismus der älteren Stoa ein dynamischer Pantheismus genannt werden konnte, worin der Umschwung der Anschauung charakteristisch hervortritt. Es erhebt sich die Frage, ob nicht Poseidonios die Hervorhebung des Kraftbegriffs seiner orientalischen Heimat verdankt, denn in den orientalischen Religionen lebte die Kraftvorstellung in aller Stärke fort.

Um die Mitte der hellenistischen Zeit wurde die Kraftvorstellung auf das pseudowissenschaftliche Gebiet übertragen und unter ägyptischem Einfluß durch Bolos von Mendes im Delta entwickelt, der um das J. 200 v. Chr. wirkte und Demokriteer genannt wird.¹ Der Vater der Atomistik kam so zu einem unverdienten Ruf in der sogenannten Physik der Spätantike. Der leitende Gesichtspunkt, der besonders in der Schrift des Bolos *Φυσικὰ δυνάμει*, die auch *περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν* hieß, entwickelt wurde, war die Sympathie bzw. Antipathie zwischen verschiedenen Dingen, Tieren, Pflanzen, Steinen (vgl. u. S. 515). Bolos wurde viel gelesen, wird oft als Autorität zitiert und hatte zahlreiche Nachfolger; die Nachwirkungen dauerten bis zum Ende des Mittelalters. Sein Werk war es, daß der reiche volkstümliche Aberglaube, den er aufnahm, einen verhängnisvollen Schein der Berechtigung erhielt durch eine „physische“ Erklärung, die einem wundergläubigen Zeitalter zusagte. Im Gegensatz zu der ernsten naturwissenschaftlichen Forschung des Peripatos „tritt jetzt“, wie Wellmann sagt,² „das Streben zutage, im Gesamtgebiet der organischen und unorganischen Natur die geheimnisvollen, wunderbaren Kräfte der Naturobjekte, d. h. ihre *φύσεις*, ihre okkulten Eigenschaften und Kräfte sowie das Walten der Sympathie und Antipathie in den verschiedenen Naturreichen auf Grund ihrer *φύσεις* aufzuspüren und nachzuweisen. Mensch, Tier, Pflanze und Stein, einschließlich der Metalle, werden als Träger von geheimnisvollen Kräften hingestellt, welche Krankheiten und sonstige Leiden zu heilen und dem Menschen Reichtum, Glück, Ansehen und Wunderkraft zu verleihen vermögen“.

Um den durchschlagenden Erfolg des Bolos, des Begründers der Pseudowissenschaft der Spätantike, der auf seinem Gebiet, einschließlich der Al-

¹ Bolos war ein sehr schreibseliger Autor, der über Ackerbau, Medizin, Alchymie, Wunder, Astrologie, Mantik usw. gehandelt hat. Derartige Literatur ist eingehend behandelt von M. Wellmann, s. besonders: Die *Φυσικὰ* des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa, Abh. Akad. Berlin, 1928: 7. Gute Übersicht bei

Festugière, *Révélation* I, S. 196 ff. und 222 ff., wo weitere Literatur zu finden ist. Die weitgehenden Schlüsse Wellmanns bezügl. der literarischen Tätigkeit des Bolos werden aber eingeschränkt von W. Kroll, Bolos und Demokritos, *Hermes* LXIX, 1934, S. 228 ff.

² Wellmann a. a. O. S. 3 f.

chymie, dieselbe Bedeutung wie Nechepso-Petosiris auf dem seinigen hat, zu begreifen, muß man festhalten, daß die Antike nicht zwischen natürlichen und okkulten Kräften unterschied; natürliche Kräfte im Sinne unserer Naturwissenschaft waren von den okkulten nicht geschieden, alle Kräfte waren gewissermaßen okkult. Es zeigt sich also das eigentümliche Verhältnis, daß die griechische Wissenschaft dazu verholten hat, die Kraftvorstellung im religiösen Bereich wieder zu beleben, was für die Entwicklung der Religion in der Spätantike bedeutungsvoll wurde.

Am Ende der hellenistischen Zeit erscheinen die Götter nicht mehr persönlich, um Wunder zu wirken; sie bewirken sie durch ihre Kraft; ihre Epiphanie ist die Betätigung ihrer wunderwirkenden Kraft (o. S. 215), ihre ἀρεταί, welche die Aretalogen preisen, sind ihre ἐνέργειαι, ihre δυνάμεις.¹ Die Anschauung von der Kraft der Götter knüpft an die physikalische Deutung der Götter und den metonymischen Gebrauch ihrer Namen an; man fand die Götter nicht in den Dingen der Natur selbst, sondern in den die Dinge bewirkenden Kräften, deren verschiedene Wirkungen durch die verschiedenen Namen der Götter gekennzeichnet werden. Man erklärte die Bildung der Begriffe von den Göttern aus den verschiedenen Wirkungen verschiedener Dinge, die nicht geschehen zu können schienen ohne gewisse Kräfte, welche, mit menschlichem Sinn und Gestalt versehen, Götter genannt wurden. „Man soll wissen, heißt es, daß die Griechen meinten, daß alles, was ihnen kraftbegabt zu sein schien, nicht ohne die Vorsteherschaft der Götter seine Kraft betätigen konnte. Sie benannten mit einem Namen dasjenige, das die Kraft hatte, und den Gott, der dieser vorstand, z. B. Hephaistos das dieses bewirkende Feuer und den Vorsteher der durch das Feuer bewirkten Künste usw.“² Aphrodite wird φιλομειδής genannt, διὰ τὴν ἐγκειμένην αὐτῇ δύναμιν ἀπὸ τῆς συνουσίας.³

Demjenigen Weltbild, in dem der alleinige Gott über die Welt erhoben wurde, bot der Kraftbegriff eine erwünschte Möglichkeit, die Erhabenheit Gottes mit seinem Eingreifen in die Kleinigkeiten des irdischen Geschehens zu vereinigen, wie die Schrift περὶ κόσμου eindringlich darlegt (o. S. 282 ff.).

¹ Es ist kein Zufall, daß die S. 215 f. angeführten Beispiele aus Kleinasien stammen, denn dort tritt der Glaube an die Kräfte der Götter besonders stark hervor. Belehrend sind u. a. die Sühneinschriften, z. B. Nr. 1 bei Zingerle, Heiliges Recht, Österr. Jahresh. XXIII, 1926, Beibl. S. 3f., μεγάλη Μήτηρ Ἀναεΐτις Ἀζιτα κατέχουσα καὶ Μεῖς Τάμου καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν, und Z. 17 ff. ἡ θεὸς οὖν ἔδειξε τὰς ἰδίας δυνάμεις. Vgl. die Ausführungen a. a. O. S. 10 ff. Sehr bezeichnend ist ein Stein aus Thyateira mit der Inschrift Διὸς Κερωνίου δυνάμεις, und darüber einem Blitz, BCH. X, 1886, S. 401 Nr. 4.

² Moschopoulos in den Scholien zu Hes., Op., Einl. p. 36 f. Gaisford = FGrHist. 244, 352 Jacoby; vgl. Schol. B, D zu E 422 = FGrHist. 244, 353 Jacoby.

³ Reinhardt, De Graecorum theologia, Diss. Berlin 1910, S. 107 ff., führt diese

Ansicht auf Apollodor von Athen zurück, der in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. sein großes Werk περὶ θεῶν schrieb, und spricht sie als seinen leitenden Gedanken an; zustimmend Wilamowitz, G. d. H. II S. 416 ff. Dagegen hat Jacoby, FGrHist., Kommentar II S. 753 ff., gewichtige Einwände erhoben. Besonders beachtenswert ist, daß die angeführten Fragmente durch die Hände der Neuplatoniker gegangen sind und von ihren Anschauungen gefärbt sein mögen. Andererseits paßt die vorgetragene Lehre mit ihrem Anschluß besonders an die stoischen Erklärungen des Entstehens des Götterglaubens nicht schlecht in die späthellenistische Zeit, wo man viel von den ἐνέργειαι und ἀρεταί der Götter redete. Wenn Reinhardt recht hat, würde Poseidonios in der Religion einen Vorgänger in Apollodor haben.

Philon gebraucht das Wort δύναμις, um die unverbunden nebeneinander stehenden Eigenschaften und Funktionen des jüdischen Gottes unter einem einheitlichen Begriff zusammenzufassen, indem er diese als wirkende Kräfte, als Mittler zwischen Gott und der Welt psychologisch oder kosmologisch hinstellt und auch mit den Engeln identifiziert.¹ In seiner Schrift über die Götterbilder sucht Porphyrios durchgehend die Kräfte hinter den Göttern (o. S. 419f.). Eine Inschrift aus Lydien lautet: εἰς θεὸς ἐν οὐρανοῖς Μῆν Οὐράνιος, μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ.² Nicht minder willkommen war der Kraftbegriff denjenigen Heiden, die den Polytheismus nicht verwarfen, sondern mit dem von der Zeit geforderten Monotheismus in Einklang bringen wollten; ein Musterbeispiel ist der oben (S. 492f.) zitierte Abschnitt aus Macrobius, in dem alle Götter, fremde wie griechische, als Kräfte des Sonnengottes hingestellt werden. Die Konzentration des Interesses auf die Macht des Gottes ließ seine Persönlichkeit zurücktreten und förderte die Tendenz zum Monotheismus.³ In einer hermetischen Schrift wird Aion δύναμις τοῦ θεοῦ genannt, und in Poimandres erscheint die letzte und höchste Stufe dieses Gedankens.⁴ Die Seelen steigen zum Vater hinauf, verwandeln sich in Kräfte, und Kräfte geworden sind sie in Gott.

Es versteht sich von selbst, daß durch die Kraftlehre die Wunderwirkungen der Götterbilder und der Unterschied zwischen „lebenden“ und „leblosen“ Bildern, den Heraiskos machte, ohne weiteres erklärt wurde, die krassesten Wunder nicht ausgenommen. Ein Beispiel mag genügen; ἤλθεσ κατὰ καιρὸν ἀνατολὰς . . . εἰς τὸν σὸν σηκόν, ξοάνῳ τε σῶ καὶ ναῶ ἔμπνοιαν παρέχων καὶ δύναμιν μεγάλην.⁵ Hier begegnet ein Wort für die göttliche Kraft, ἔμπνοια (vgl. πνοή), das sich mit πνεῦμα berührt, welches auch in demselben Sinn verwendet wird (vgl. u. S. 515). Selbst Plotinos lehrte, daß zwar nicht die Gottheit, wohl aber ihre Kraft in ihren Bildern ihren Sitz nehme (o. S. 503f.), und Iamblichos meinte, daß die unaussprechliche Kraft der Götter von selbst ihre Bilder erkenne (o. S. 428); außerdem sei auf den Weiheakt verwiesen, durch welchen die Kraft in die Bilder hineingebracht wurde (o. S. 504). Auch den Amuletten und Gemmen wurde Kraft durch eine besondere Weihe eingebläst.⁶ Ebenso liegt der Magie, wie sie in den magischen Papyri erscheint, die Kraftvorstellung zugrunde.

Im Glauben an die wunderbaren Wirkungen der Edelsteine, Tiere, Pflanzen und anderer Gegenstände feierte die Kraftvorstellung⁷ wahre Orgien

¹ M. Pohlenz, Philon von Alexandria, Nachr. Akad. Göttingen, 1942: 5 S. 442; E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Thèse Paris 1907 = Études de philosophie médiévale VIII.

² Keil und v. Premerstein, Zweite Reise in Lydien, Denkschriften Akad. Wien LIV:2, 1911, Nr. 211.

³ Nock, Studies in the Greco-Roman Beliefs of the Empire I, Divine Power, JHS. XLV, 1925, S. 85 ff.

⁴ Corp. Herm. XI 3 bzw. I 26; s. u. S. 568.

⁵ Nock, A Vision of Mandulis Aion, HThR. XXVII, 1934, S. 63 Z. 15 ff.;

Mandulis war ein Sonnengott.

⁶ Eitrem, Die magischen Gemmen und ihre Weihe, Symb. Osl. XIX, 1939, S. 57 ff.

⁷ J. Röhr, Der okkulte Kraftbegriff im Altertum, Philol. Suppl. XVII:4, 1923, ist eine sehr dankenswerte und umsichtige Arbeit, welche besonders die Bedeutungs-entwicklung der verschiedenen für den Kraftbegriff gebrauchten Wörter und Ausdrücke erörtert und richtig die Verwandtschaft mit dem Managlauben hervorhebt, die Entwicklung des Kraftbegriffes in der Religion und Philosophie jedoch weniger in Betracht zieht.

und zeigte sich unverhüllt als primitiver Glaube. Mit Beziehung auf gewisse Orakelarten meint Iamblichos, daß die göttliche Kraft dem Unbeseelten Seele, dem Unbeweglichen, wie Steinchen, Stäbchen, Getreidekörnern, Mehl, Bewegung einflöße (o. S. 432). Die Lehre von der συμπαθεια,¹ d. h. πάθος διὰ πάθους ἑτέρου, spielt eine sehr große Rolle und nähert sich der aus Empedokles bekannten Vorstellung der φιλία; ihr gegenüber steht die ebenso wichtige ἀντιπάθεια, die teils „affiziert werden“ bedeutet, wenn nämlich etwas anderes affiziert worden ist, teils einfach „Abneigung“. Dadurch wird ἀντιπάθεια zu Abwehr- und Heilkraft, ἀντιπαθές zu Abwehr-, Gegen- und Heilmittel, und solche finden im Zauberglauben die weiteste Verbreitung und Verwendung. Das griechische Wort für Amulett ist ja φυλακτήριον. Das Wuchern solcher Vorstellungen ist daraus verständlich, daß sie im althergebrachten Volksglauben und in Gebräuchen wurzelten – Amulette als Schutzmittel hat es immer gegeben (Bd. I S. 185) – und durch den erstarrenden Zauberglauben immer verbreiteter wurden.

Das Sprichwort sagt, daß ein Lieblingskind viele Namen hat, so auch die Kraft. Es ist begreiflich, daß sie volkstümlich nicht so abstrakt wie in der Philosophie aufgefaßt, sondern viel konkreter geschaut wurde, u. a. als ein Ausfluß von etwas. In einer physiologischen Schrift spricht Plutarch von den βεύματα der Tiere, Pflanzen, der Erde und des Meeres, der Steine, des Erzes, des Eisens, an einer anderen Stelle von den ἀπόρροιαι einer Wunderpflanze.² ἀπόρροιαι ist gerade das Wort, mit welchem der Einfluß der Gestirne auf die irdischen Dinge bezeichnet wird. Die eben zitierten Stellen sind erhellend, weil sie sich innerhalb des rein physischen Gebiets halten und zeigen, welcher Wunderglaube dort herrschte. Es kommt so weit, daß das Wort φυσικός besonders Kräfte bezeichnet, die nach unserer Anschauung okkult sind.³ Oder es wird die Kraft als ein Hauch vorgestellt, der in der oben (S. 514) zitierten Vision des Mandulis Aion ἐμπνοια heißt, auch πνοή oder πνεῦμα genannt wird.⁴ Eine andere Benennung der Kraft, von der, soweit ich sehe, nur Anfänge in den heidnischen Texten vorliegen, ist φῶς.⁵ Im Lichtzauber des großen Pariser Zauberpapyrus ruft der Magier τὸν τὰ

¹ Vgl. Festugière, Révélation I S. 90 A. 1.

² Plut., Aetia phys. p. 916 D, bzw. maxime cum princ. p. 776 F, eine erhellende Stelle; es wird gesagt, daß, wenn eine Ziege die Pflanze Eryngium in den Mund nimmt, zuerst sie und dann die ganze Herde stehen bleibt, bis der Hirt ihr die Pflanze aus dem Mund nimmt; τοιαύτην ἔχουσιν αἱ ἀπορροιαὶ τῆς δυνάμεως ὁζύτητα πυρὸς δίκην ἐπινεμένην τὰ γειτνιῶντα καὶ κατασκιδναμένην; vgl. quaest. conviv. VII 2 p. 700 D.

³ Beispiele bei Röhr a. a. O. S. 79.

⁴ Die Vorschrift, Pap. gr. mag. IV Z. 1722 und 2631, nennt den λίθον μάγνητα τὸν πνέοντα. Von den beiden Steinen des Helios heißt es in den orphischen Lithika v. 301: ἐν γὰρ σφιν μέγα δὴ τι φερέσβιος ἔμβαλε πνεῦμα Ἥλιος. Pap. gr. mag. XII Z. 331 ff., bei der Weihung eines Zauberringes: δότε οὖν πνεῦμα τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατασκευασμένῳ

μυστηρίῳ, θεοί, οὗς ὠνόμασα καὶ ἐπικέκλημαι; mehr bei Röhr a. a. O. S. 90 ff.

⁵ Licht ist eine Kraftsubstanz, sagt Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, Philol. XLVII, 1948, S. 1 ff., in einem tiefeschürfenden Aufsatz, in dem er die Wandlung darlegt, welche der Lichtbegriff in der hellenistischen Zeit erfuhr. Während in älterer Zeit das Licht auf das Leben im hellen Tageslicht, auf die Erhelltheit des weltlichen Daseins bezogen wurde, bezeichnete es in jener die himmlische Lichtwelt im Gegensatz zu der irdischen Welt des Todes. φωτίζειν bedeutet nicht mehr „erleuchten“, d. h. ins Helle stellen, sondern mit Licht erfüllen, zum Licht, unsterblich machen. φωτισμός wird zum Ausdruck für die Weihe, die Unsterblichkeit verleiht. φῶς καὶ ζωὴ miteinander verbunden bezeichnen die göttliche Lebenskraft.

πάντα φωτίζοντα καὶ διαυγάζοντα τῇ ἰδίᾳ δυνάμει τὸν σύμπαντα κόσμον an,¹ und Iamblichos sagt von der Orakelquelle in Klaros, daß das Göttliche sie beleuchte (ἐπιλάμπων) und mit seherischer Kraft erfüllt.² Diese Vorstellung liegt dem Lichtzauber zugrunde. Die große Bedeutung, welche das Licht in der Gnosis und im Christentum erhielt, kann hier nur angedeutet werden, ebenso daß in diesem das Wort χάρις eine Bedeutung erhielt, die sich dem hier besprochenen Gedankenkreis nähert.³

Schließlich sei daran erinnert, daß derselbe Glaube an die Macht des Namens, die aus dem Volksglauben und von primitiven Völkern bekannt ist, auftaucht;⁴ die Zauberpapyri bieten zahlreiche Beispiele dafür. Eigentlich beruht darauf auch die Verwendung der fremden Namen von Göttern und Dämonen, die Iamblichos damit verteidigt, daß diese größere Emphase und weniger Zweideutigkeit besäßen; die Götter hätten die heiligen Völker wie die Ägypter und Assyrier ihre Sprache gelehrt.⁵ Ebenso hängen damit die magischen Vokal- und Buchstabenreihen zusammen. Nichts weist deutlicher auf den fremden Ursprung hin als die barbarischen Namen und die dem Wissen von dem Namen zugeschriebene Macht, die in Ägypten seit alters herrschte, in Griechenland aber unbekannt war. Die Zaubерliteratur ist ägyptisch und enthält viel Einheimisches, die Griechen aber haben die Theorie geschaffen, die Kraftlehre.

Es steht zu befürchten, daß diese notgedrungen sehr kurz gehaltene Skizze der außerordentlichen Bedeutung der Kraftvorstellung nicht gerecht geworden ist. Die rechte Vorstellung von ihrer Macht erhält man erst beim Lesen der religiös-philosophischen und magischen Literatur der Zeit, wo sie auf Schritt und Tritt begegnet oder wenigstens im Hintergrund steht. Denn es ist ein merkwürdiges und für die religiöse Mentalität der Spätzeit durchaus bezeichnendes, ja geradezu grundlegendes Phänomen, daß die primitive Kraftvorstellung, die in der altgriechischen Religion, schon seit Beginn der geschichtlichen Zeit zurückgedrängt, fast geschwunden war, unter fremdem Einfluß in aller Stärke wieder auflebt, und noch eigentümlicher, daß die Naturwissenschaft dazu mitgeholfen hat, indem sie dem Aberglauben eine Art Beglaubigung lieh. Die Kraftvorstellung zieht sich in gleichem Maß durch alle Religionsformen der Spätantike. Das Christentum veredelte sie, indem es statt der nackten Kraft das φῶς, das Licht, die Erleuchtung, und die χάρις, die Gnade, setzte. Das Wiederaufleben der Kraftvorstellung entspricht der Reaktion gegen den griechischen Anthropomorphismus, der den Göttern die Wundermacht genommen hatte.

d) Die Dämonisierung der Religion. Abstrakte Kraft ohne eine Anknüpfung ist überhaupt oder war wenigstens der Antike nicht vorstellbar. Die Kraft muß von etwas ausgehen; sie wohnt demnach in Gegenständen,

¹ Pap. gr. mag. IV Z. 990 f.

² Iambl., de myst. III 11; vgl. seine S. 432 angeführte Erklärung der Lichtvisionen.

³ G. Wetter, Phos, zitiert S. 509 A. 5, und Charis, Untersuchungen zum Neuen Testament, herausg. von H. Windisch, V,

1913. χάρις in diesem Sinn in den magischen Papyri, Festugière, L'idéal rel. grec S. 293; der Name S. 285 ff.

⁴ Hopfner, Offenbarungszauber S. 174 ff. Vgl. o. S. 501.

⁵ Iambl., de myst. VII 5; vgl. auch 4 und Corp. Herm. XVI 2.

Amuletten, Statuen usw. Vor allem kommt sie selbstverständlich den übernatürlichen Wesen, Göttern und Dämonen, zu. Die altgriechischen Götter besaßen nun seit alters keine Wunderkraft und traten in den neuen religiösen Strömungen der Spätantike zurück, mit Ausnahme gerade der Zaubergöttin Hekate. Die Dämonen aber, deren Bedeutung unaufhörlich wuchs und denen immer mehr übernatürliches Eingreifen in das menschliche Leben zugeschrieben wurde, waren die gegebenen Träger der übernatürlichen Kraft; sie erscheinen in den Zauberpapyri, ihre Bilder und Namen auf den Zaubergemmen. Neben ihnen treten, besonders in der Theurgie und in der Hermetik, Götter desselben Schlages hervor, kaum dagegen die alten, ausgenommen, wie gesagt, Hekate. Diese Verknüpfung führte zu einer immer stärkeren Dämonisierung der Religion, die ein zweites Hauptmerkmal der spätantiken Religion ist.¹ Die alten Götter waren als wirkende Mächte abgetan, aber die Scharen der Dämonen, sowohl fremde wie griechische, sowohl die des Volksglaubens wie die der Philosophen, standen bereit, die Lücke, welche die entkräfteten alten Götter gelassen hatten, auszufüllen, so wie auch in den primitiven Religionen die Kräfte sich zu Dämonen verdichteten. Welchen ungeheuren Einfluß die Dämonologie auf die Gedankenwelt der Spätantike ausübte, beweist mehr als genügend der Platz, den sie bei den Philosophen einnahm. Plutarch bespricht sie ausführlich und meint, daß sie eine der wichtigsten Errungenschaften der Philosophie sei (o. S. 368 ff.). Bei Maximus von Tyros erfüllen Scharen von Dämonen die Welt (S. 395), so auch bei den Neupythagoreern (S. 399). Jener faßt ihre Stellung in ein paar kurze Worte zusammen: sie sind schwächer als die Götter, stärker als die Menschen, Diener der Götter und Vorsteher der Menschen;² Proklos stellt ihre Scharen als Beauftragte der Götter hin: jeder Gott ist von einer Menge von Dämonen umgeben, die sich mit den Göttern in die ganze Fürsorge teilen.³ Celsus verteidigt mehrmals die Dämonenlehre gegen die Christen und schärft die Allgegenwart der Dämonen ein.⁴ Die Neuplatoniker fanden ein reiches Material vor, das sie weiter ausgestalteten, z. B. Porphyrios (S. 418 f. u. 421), bei dem die bösen Dämonen einem Fürsten untergeordnet sind (S. 425), ihrem Lehrgebäude anpaßten und systematisierten.⁵ Die Dämonen füllten die Lücke, die zwischen den Menschen und den Göttern zu klaffen schien, nicht nur als Zwischenwesen und Mittler, die mit einer Art Leib bekleidet waren, sondern auch räumlich; sie trieben ihr Wesen im Luftraum oberhalb der Erde und unterhalb des Mondes, obgleich nicht vergessen war, daß sie auch auf der Erde und in Gräbern hausten. Indem ferner die Götter dämonisiert wurden, erhielten die Dämonen eine der den Kräften ähnliche vermittelnde Stellung, so daß beim Erstarken der monotheistischen Tendenz die Götter des Polytheismus als Dämonen erschienen. Deutlich ist dies in der Magie; die Götter, die in dieser beschworen oder gezwungen werden, stehen in Wirklichkeit auf der gleichen Stufe wie die Dämonen. Auch die Planetenmächte wurden dämonisiert und, was für die Neigung die

¹ Die Dämonologie der Spätantike ist oft besprochen, s. u. a. Hopfner, Offenbarungszauber S. 1 ff., und die Übersicht bei Nestle, Griech. Religiosität III S. 72 ff.

² Max. Tyr. XIV 8.

³ Proklos, in Tim. p. 290 C.

⁴ Orig., c. Cels. VII 68; VIII 24; 28.

⁵ Iamblichos o. S. 430; Proklos S. 440.

Dämonen als bösartig aufzufassen bezeichnet ist, dem Göttlichen entgegengesetzt.¹

Für die Wahrheit der Dämonenlehre beruft sich Plutarch auf Zoroaster, die Ägypter und die Phryger;² moderne Forscher teilen mit ihm die Ansicht, daß orientalische Dämonen die Griechenwelt überschwemmt, und das ist zweifellos richtig. Die babylonische Religion kannte eine Menge von bösen Dämonen und Zauber, mit dem ihnen entgegengewirkt wurde, speziell in Ägypten war die Zauberei heimisch. Jüdische Vorstellungen mischten sich hinein, die besonders deutlich sind, da ihnen ein vielgebrauchter Name der guten Dämonen entstammt, ἄγγελος; die Neuplatoniker ordneten die Engel und Erzengel in ihr System ein, die bekannten Eigennamen der Engel erscheinen in den Zauberpapyri.³ Jedoch ist dies nicht der volle Tatbestand, denn es ist nicht zu übersehen, daß Plutarch sich daneben auf Orpheus, Homer und Hesiod beruft. Bei Homer, der noch immer das Grundbuch alles Unterrichts war, las man von den Dämonen, daß sie die unerwarteten und tückischen Schicksale des Menschenlebens sandten, und Hesiod hatte die Dämonen zu Wächtern der Menschen gemacht. Im 4. Jahrhundert v. Chr. beginnt eine Entwertung des Wortes, das nun hauptsächlich auf die bösen Schicksale bezogen wurde (o. S. 200); gleichzeitig gab Platon den Antrieb zu der Dämonenlehre, die Xenokrates weiter entwickelte (o. S. 243 ff.). Der griechische Volksglaube kannte eine Zahl von Spukgestalten, die im griechischen Sprachgebrauch zwar nicht Dämonen genannt wurden, Lamia, Empusa usw., an welchen aber die von außen kommenden Dämonen einen Anhalt finden konnten, und die griechische Religion hatte eine Göttin des Spuks, Hekate, die bezeichnenderweise die beliebteste Göttin der Theurgie war. So gab es wirklich einen griechischen Spuk- und Dämonenglauben – das Wort Dämon hier im modernen Sinn gefaßt –, obgleich er in die Unterschicht der Religion verwiesen war. Vom Zauberglauben erübrigt sich zu sprechen, es mag nur daran erinnert werden, daß schon die alte Zeit an die Besessenheit glaubte, obgleich sie sie den Göttern oder Nymphen zuschrieb (Bd. I S. 755 f.); später traten für die Götter selbstverständlich die Dämonen ein. Lukian erzählt von einem Palästinenser, der Dämonen aus Epiptikern austrieb;⁴ auch Apollonios von Tyana trieb Dämonen aus,⁵ nicht anders als ägyptische Zauberer.⁶ Iamblichos erwähnt dämonische Besessen-

¹ Bousset, Gött. gel. Anz. 1914 S. 722 ff.

² Plut., de def. orac. p. 415 A.

³ Über den christlichen Engelkult s. u. a. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults, 1904, S. 10 ff. und 120 ff.; F. Andreas, Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrh. und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie, *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte* XII, 1914, behandelt im Kap. V S. 101 ff. die griechisch-römische Dämonologie, ohne auf den Gebrauch des Wortes ἄγγελος in der heidnischen Literatur einzugehen. Artikel Angelos in PW. zum großen Teil nach M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1907,

S. 209 ff. Es ist noch eine offene Frage, ob es neben den jüdisch-christlichen auch heidnische Engel gab, besonders ob die Grabsteine auf Thera mit der Formel ἄγγελος τοῦ θεῖου heidnisch oder christlich sind; vgl. Bousset, AfRw. XVIII, 1915, S. 170 ff.; Cumont, Les anges du paganisme, Rev. hist. rel. LXII, 1915, S. 159 ff.; M. Guarducci, Angelos, Stud. e mat. XV, 1939, S. 79 ff., die sie für heidnisch hält; s. aber die wichtigen Bemerkungen L. Roberts, Rev. ét. gr. LIV, 1941, S. 254. Vgl. u. S. 637 A. 2.

⁴ Lukian, Philops. 16.

⁵ Philostr., vita Apoll. III 38; IV 20.

⁶ Orig., c. Cels. I 68.

heit und ihre Heilung durch kathartische Mittel;¹ in den Zauberpapyri finden sich Austreibungsformeln, z. B.: „Ich beschwöre dich, Dämon, wer du auch sein magst, verlasse N. N. sofort; komm heraus, Dämon.“² Vor dem Stein Nemesites, im Fingerring getragen, wird der Dämon fliehen, indem er sich zu erkennen gibt.³

Es gab wirklich seit alters unter den Griechen einen Dämonenglauben. Die Dämonenlehre des Platon und des Xenokrates läßt sich aus griechischen Voraussetzungen verstehen. Als der alte Götterglaube erstarrte und seinen Halt im Volke verlor, war der Platz für das Aufsteigen des Dämonenglaubens bereitet. Dazu verhalf mächtig der Einfluß des Ostens, der Ruf der babylonischen und ägyptischen Zauberer, besonders zauberkundig und zauberfähig zu sein; sie brachten ihre Dämonen und ihre Götter mit, die als zaubermächtig aufgefaßt wurden. Der Zauber- und Dämonenglaube ist aus der Unterschicht des Volkes, wo er immer lebendig gewesen war, von orientalischem und ägyptischem Zauber- und Dämonenglauben unterstützt, an die Oberfläche aufgestiegen als eine Reaktion gegen den griechischen Anthropomorphismus, sowohl denjenigen der schönen Gestalt, der die Götter zu ästhetisch sah, als daß sie als eine wirkliche Macht empfunden werden konnten, wie gegen den inneren Anthropomorphismus (Bd. I S. 348), der den Göttern ihre Macht und Hoheit raubte, indem er sie allzu menschlich machte. Vom religiösen Standpunkt gesehen ist diese Bewegung gegen die ästhetisierende und offizielle Verflachung der Religion nicht nur verständlich, sondern auch ein Zeugnis für das Bedürfnis nach einer tieferen Auffassung der religiösen Werte. Das Verhängnisvolle war aber, daß sie, aus den Unterschichten des Volksglaubens aufsteigend und die Dämonologie des Orients sich aneignend, alle Schlacken einer primitiven Religion mitbrachte, einschließlich krankhafter Seelenzustände, so daß das Ergebnis eine Rückkehr zu Zauber und Magie, also zu einer primitiveren Religionsform wurde, welche auch durch die Spekulationen und die Systematisierung der Neuplatoniker durchscheint.

Die völlige Umkehr tritt uns besonders deutlich in den Zeichnungen von Dämonen und Göttern der Zauberpapyri⁴ (Taf. 7) und der Zaubergemmen entgegen: krause, groteske Gestalten, die mit Attributen und Symbolen überladen sind und viel mehr an die kindischen Versuche primitiver Völker, ihre Götter darzustellen, als an griechische Kunst erinnern. Auch wo diese bemüht wird, um die neuen Götter zu gestalten, z. B. in den Statuen des Aion und in dem Aionrelief aus Modena (o. S. 478 u. 479 A. 5), ist der Geist ungriechisch; die Gestalt wird mit Attributen überladen, die an den Körper angeklebt sind, und wirkt grotesk wie der schlangenumwundene, löwenköpfige Aion. Der Gedankeninhalt, den man in das Bild hineinzupressen suchte, überwuchert Maß und

¹ Iambl., de myst. III 7; 9; 10.

² Pap. gr. mag. IV Z. 1227 ff.; jüdisch-christlich. Vgl. J. Tambornino, De antiquorum daemonismo, RGVV. VII: 3, 1909. C. Bonner, The Technique of Exorcism, HThR. XXXVI, 1943, S. 39 ff.

³ Kyranides p. 31, 8 Ruelle.

⁴ Einige abgebildet auf den Tafeln zu Pap.

gr. mag. und in Nachzeichnungen bei Hopfner, Offenbarungszauber. Der eigentümlichste ist der kopflose Gott, K. Preisdanz, Akephalos, Beihefte zum alten Orient VIII, 1926; vgl. dazu Nilsson, Die Religion in den griech. Zauberpapyri, Bull. Société des lettres, Lund 1947-48, II, S. 28.

künstlerische Form und wird demjenigen, der in die Lehren, welche das Bild ausdrücken will, nicht eingeweiht ist, dunkel und unverständlich. Ganz anders verfährt die christliche Kunst. Sie übernahm Formen, Symbole und Motive aus der heidnischen Kunst, z. B. Orpheus für die Tiere singend als Bild des Friedensfürsten, die Weinranke, die Taube, das Lamm; sie vermied aber durchaus Götterdarstellungen. Die erzählenden Szenen sind den Wunderberichten des Alten und Neuen Testaments entnommen, und in ihnen tritt Christus ganz schlicht als Mensch auf. Darstellungen aus der Geburts- geschichte sind sehr selten und spät, solche aus der Leidensgeschichte fehlen bis zum Ende des Altertums überhaupt. Das mächtigste Symbol des Christentums, das Kreuz, kommt oft vor, ist aber immer leer. Das Christentum ist also in der Kunst dem Primitivismus nicht erlegen.

Die Christen glaubten ebenso fest wie die Heiden an Zauber, Dämonen und Wunder – aufschlußreich dafür sind einige Ausführungen des Celsus¹ –, sie führten den Exorzismus in ihr Ritual ein. Sie verneinten nicht, daß die heidnischen Götter Wunder wirken konnten, doch rechneten sie jene insgesamt zu den bösen Dämonen und traten so im Vertrauen auf die überlegene Macht ihres Gottes dem Dämonenglauben feindlich gegenüber. Sie haben den Dämonenglauben bekämpft, nicht aber verneint. Welche fürchterliche Macht dieser besaß, sollte die nachantike Zeit zeigen, als das Christentum, von der Gegnerschaft gegen die heidnische Religion befreit, volkstümliche Elemente aufnehmen konnte und die Lehre vom Fürsten des Bösen, seinem Reich und seinen Helfern entwickelte, eine Lehre, die jahrhundertlang wie ein Alpdruck auf den Menschen gelastet hat. Das Christentum erkannte auch Mittelwesen an, die Engel und Erzengel. Diese hatten aber nicht wie die heidnischen Dämonen und Götter eine ursprünglich oder halbwegs selbständige Stellung. Sie bildeten nicht das Reich Gottes, sondern seinen Hofstaat, denn das Reich Gottes waren die Menschen, d. h. die Gläubigen. Die Vorstellung von den gefallenen Engeln entsprang einem Versuch, das Problem des Vorhandenseins des Bösen in Gottes Welt zu lösen, das auch dem Christentum ein Hauptanliegen war. Wie verhängnisvoll die spätere Entwicklung sich gestaltete, wurde schon angedeutet. Im Altertum hat das Christentum den trüben und finsternen Dämonenglauben wohl mit ausgesprochener Feindschaft bekämpft, ihn leider aber auch geteilt und zugespitzt.

5. Der Toten- und Unterweltsglaube²

Das neue Weltbild, das die Erde frei im Raum schweben ließ, widersprach der alten Vorstellung vom Reich der Toten unter der Oberfläche der Erde. Wir haben oben (S. 228 ff. u. 470 ff.) gesehen, wie es dazu zwang, eine neue Vorstellung vom Geschick der Seele, nämlich die Himmelfahrt der Seele, auszubilden, und wie man versuchte, die alten Vorstellungen von

¹ Z. B. Origen., c. Cels. VI 39.

² Siehe o. S. 470 ff. Sehr einschlägig auch für das Griechische ist Cumont, *After-*

Life in Roman Paganism, 1922, und *Lux perpetua*, 1949; vgl. auch Mrs. A. Strong, *Apotheosis and After-Life*, 1915.

Strafe und Sühne ihr anzupassen. Diese neue Vorstellung vom Jenseits konnte nicht volkstümlich werden und ist es nie geworden. Das Volk mochte wohl glauben und hatte seit alters geglaubt, daß die Seelen beim Tode in den Luftraum hinaufflügen, es war ihm aber weniger vorstellbar, daß die Seelen sich auf den Himmelskörpern, dem Mond und der Sonne, aufhielten, und noch weniger konnte die weitere Ausbildung der Himmelfahrt der Seele, die Passage durch die sieben Planetensphären, volkstümlich sein.

Cumont ist dem Einfluß dieser Vorstellungen in der Sarkophagskulptur nachgegangen.¹ Es wurde oben (S. 475) bemerkt, daß sie fast nur im Kleide der alten Mythologie erscheinen. Viel sprechender ist die häufige Darstellung der Musen, deren Deutung auf die Harmonie der Sphären für ihre Beliebtheit in dieser Kunstgattung sicher weniger bedeutete als der Trost, den ihre Schützlinge darin fanden, daß ihnen durch ihre Schriften ewiges Nachleben beschieden war. Die Künstler der Sarkophage stellen die alten Mythen dar, manchmal ohne daß eine Beziehung auf den Zweck als Grabschmuck ersichtlich ist. In einem Fall ist sie jedoch einleuchtend, nämlich in den Darstellungen des dionysischen Taumels, die zu den allerbeliebtesten gehören.² Der Sinn ist offenbar, daß die Freude des Bakchosfestes sich auch in der anderen Welt wiederhole, das Gelage der Seligen, das schon Platon als ewige Trunkenheit rügte. „Diese ganz materialistische Vorstellung vom künftigen Leben stand auf nicht sehr hoher Stufe, und die sinnlichen Vergnügungen, die da dem Eingeweihten versprochen wurden, zeichneten sich nicht gerade durch Erhabenheit aus; aber gerade diese Mittelmäßigkeit machte sie für die rohen Gemüter anziehend, und die Massen hingen ihnen lange Zeit an“, sagt Cumont mit Recht.³

Die Vorstellung von der Seligkeit im Jenseits als einem Mahl der Seligen gehört zu den unausrottbaren Ideen und ist auch dem Christentum nicht fremd. Sie hatte eine starke Stütze in dem Kultbrauch, den Toten Speisen und Getränke darzubringen, eine Sitte, die seit alters in den sogenannten Totenmahlreliefs Ausdruck gefunden hatte, ferner in der Darstellung des Toten als auf einer Kline ruhend, oft mit einer Schale in der Hand.⁴ Die Zähigkeit der alten Sitte und des ihr zugrunde liegenden Glaubens zeigt ein

¹ Cumont, *Symb. fun.* S. 253 ff.; vgl. auch B. Schröder, *Studien zu den Grabdenkmälern der römischen Kaiserzeit*, Bonner Jahrbücher 108/9, 1902, S. 46 ff. Die Besprechung Nocks, *Sarcophagi and Symbolism*, Amer. J. Arch. L., 1946, S. 140 ff., hat sich zu einer inhaltsschweren und für die Vorstellungen von dem Nachleben sehr ergebnisreichen Arbeit ausgewachsen. Nock weist überzeugend nach, daß Cumont in seinem Suchen nach Symbolismus zu weit geht, und reduziert beträchtlich den dem Pythagoreismus zugeschriebenen Einfluß. H. I. Marrou betont in seiner Besprechung, *Journal des Savants*, 1944, S. 23 ff. und 77 ff., das Vielseitige und Fließende des Symbolismus.

² Über das Werk von K. Lehmann-Hartleben und E. C. Olsen, *Dionysiac Sarcophagi in Baltimore*, 1942, vgl. die Besprechungen von Matz, *Gnomon* XXI, 1949, S. 12 ff., und Elderkin, *The Art Bulletin* XXV, 1943, S. 274 ff. Sieben, einst dem Geschlecht der Calpurnii angehörige Sarkophage werden behandelt. Elderkin hält sich besonders bei der symbolischen Deutung auf, die er mit Recht übertrieben findet. Die Vermutung, daß die Calpurnii den Sabazio (s. unten S. 623 ff.) verehrten, sollte geprüft werden.

³ Cumont, *Or. Rel.* S. 201 f.; vgl. oben S. 349 f.

⁴ Cumont, *Symb. fun.* S. 351 ff.

Sarkophag in Kopenhagen aus der Zeit um 100 n. Chr.; die Schale, die der ruhende Mann in der linken Hand hält, ist durchbohrt, so daß die darein gegossene Flüssigkeit in den Sarkophag hinunterfließen kann, wie auch Röhren in die Gräber gesteckt wurden, damit die Spenden in das Grab hinunterfließen konnten. Es gibt auch Deckplatten für Gräber, die mit einer durchbohrten, runden Aushöhlung versehen sind, und diese Sitte setzt sich in christlichen, als Reliquiarien verwendeten Miniaturesarkophagen fort, welche auf dem Deckel eine durchbohrte Schale tragen.¹

Um den Totenglauben nach den Sarkophagskulpturen richtig zu beurteilen, darf man jedoch nicht einzelne Darstellungen, die zu ihm eine besondere Beziehung haben, herausnehmen, sondern muß gerechterweise die ganze Masse zu überschauen versuchen, was jetzt leicht möglich ist, wenigstens soweit die große Publikation des Deutschen Archäologischen Instituts reicht.² Ein rascher Überblick zeigt, daß folgende Mythen die beliebtesten waren: Endymion, Herakles, Phaëthon, Persephone, Hippolytos, Marsyas, Meleagros. Die Vorliebe für die Darstellung der Entführung der Persephone versteht sich ohne weiteres, Phaëthon und Endymion aus der Vorstellung von der Himmelfahrt der Seele; Marsyas war nicht um seiner selbst willen, sondern wegen der Anwesenheit der Musen (vgl. o. S. 521) populär, Herakles als der Held, der als Mensch geboren durch seine Mühen den Himmel gewonnen hatte. Dagegen ist es schwer, eine tiefere Erklärung für die Häufigkeit der Sarkophage mit dem Tode des Hippolytos zu finden, auch wenn sein Ende sehr tragisch war, und ebenso für den Umstand, daß die noch zahlreicheren Meleagrossarkophage öfters als seinen Tod die kalydonische Jagd darstellen. Ein näheres Eingehen auf die Darstellungen der Sarkophage und ihr Beiwerk, dem Cumont große Aufmerksamkeit widmet, ist hier nicht möglich.

Die Inschriften der Kaiserzeit sind für den Totenkult wenig ergiebig,³ sie setzen sich in den aus der hellenistischen Zeit bekannten Formen fort,⁴ doch sind regionale und zeitliche Unterschiede zu bemerken. Die Heroisierung der Toten ist allgemein, das Wort dafür lautet *ἀφρωίζεν*, der Tote wird *ἥρωας*, *ἥρωινη*, *ἥρωίς* genannt, sein Grab *ἥρῶν*.⁵ Für das Andauern des Toten-

¹ E. Dyggve, A Sarcophagus Lid with a Tricliniarch, Remarks on a perforated cup in *usum liturgicum*. From the Collections of Ny Carlsberg Glyptothek III, 1942, S. 225 ff. Noch mehr bei H. I. Marrou, *Survivances païennes dans les rites funéraires des donatistes*, Hommages à J. Bidez et F. Cumont, Coll. Latomus, II, 1949, S. 193 ff.

² Die antiken Sarkophagreliefs herausg. von C. Robert II–III, 1890–1919.

³ Von den keineswegs erschöpfenden Sammlungen, die ich angelegt habe, können nur vereinzelte Beispiele angeführt werden. S. o. S. 220 A. 3 u. 221 A. 6; dazu A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano*, *Dissertationes panonicae* I: 7, 1937, die lateinischen Inschriften. H. Stemler, *Die griechischen Grabinschriften Kleinasiens*, Diss. Straßburg 1909, berührt nicht die

Religion.

⁴ Siehe o. S. 222 f. die Inschriften; S. 136 die Heroisierung; S. 109 ff. die Seelgerüststiftungen.

⁵ Zu der Verwischung des Unterschiedes zwischen Götter- und Heroenkult vgl. P. Boyancé, *Le culte des Muses*, *Bibl. éc. franç.* 141 S. 291 ff. Es ist gelehrtes Archaisieren, daß Herodes Atticus in der Grabinschrift für seine Gattin Regilla scharf zwischen beiden trennt, IG. XIV 1389 v. 43f., noch deutlicher ist es in dem Bericht, daß auf Befehl des Kaisers Hadrian am Grab der Theodote, der Geliebten des Alkibiades, im Dorf Melisse nahe Synnada jährlich ein Rind geopfert wurde, Athen. XIII p. 574 F. Belege in RL. I S. 2547 ff.; s. auch Poland, *Vereinswesen* S. 229 f. Das Wort *ἀφρωίζεν* kommt fast nur auf Thera vor, L. Robert, *Rev. philol.* LXX, 1944, S. 40 ff., s. aber oben S. 136.

kults, das infolge der Auflockerung der Familienbande nicht wie in älterer Zeit selbstverständlich war, suchte man dadurch zu sorgen, daß man wie schon in hellenistischer Zeit eine Seelgerätstiftung machte¹ oder der Stadt, dem Rat² oder einem Verein³ eine Summe für diesen Zweck zuwendete. Begräbnisvereine fehlen nicht, spielen aber längst nicht die große Rolle wie in Rom.⁴ Gegen Schädigungen und das Einbringen von fremden Leichen schützte man die Gräber durch Fluchinschriften,⁵ in Kleinasien durch die Androhung von Strafgeldern, die der Stadt, dem Fiskus und dem Anzeiger zufielen.⁶ Bemerkenswert ist eine Inschrift aus Methone in Thessalien, in der christlicher Einfluß vorzuliegen scheint,⁷ und eine christliche Inschrift aus Tanagra, in der neben Gehenna Tartaros erscheint.⁸

Der Totenkult weist in manchen Ländern Verschiedenheiten auf, die auf den einheimischen Religionen beruhen; sie können nur ganz kurz angedeutet werden. In Ägypten begegnet der Wunsch, $\delta\omicron\tau\ \sigma\omicron\iota\ \delta'\ \text{Ὅσις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ}$ oder Ὅσις δέξει Παχῦμι ,⁹ in Syrien war der Auferstehungsglaube lebendig,¹⁰ im thrako-phrygischen Gebiet wird der Tote einem Gott angeglichen.¹¹ In Phrygien liegen die Gräber nicht wie sonst neben den Wegen, sondern oft um einen Tempel geschart, und der Totenkult ist mit dem der Großen Mutter verbunden;¹² vor der Grabstätte befindet sich ein

¹ Sitz.-Ber. Akad. Wien 132:2, 1895, S. 15 Nr. 8 aus Mylasa in Karien; Phainippos in Iasos, Laum Nr. 120; Zeit nicht angegeben, beide vielleicht hellenistisch; das Totenopfer wird dem Hausbesitzer auferlegt. JHS. XXXIV, 1914, S. 9 Nr. 13 = SIG.³ 1031 n. 3, Tlos. SEG. VI 673, Testament an Apollon $\Lambda\upsilon\beta\omega\tau\omega\upsilon\upsilon$, in dem ein Gedächtnisagon und ein Schmaus verordnet werden, Pamphylien, Zeit des Hadrian. IG. IX:1, 128, Schulstiftung aus Eretria, 2. Jahrh. n. Chr.; ebenso IG. VII 2725, Akraiphia, dieselbe Zeit; neue Lesung von Perdrizet, BCH. XXII, 1898, S. 256; vgl. Laum I S. 74 ff. Einer solchen kommen nahe die in Gortyn nach testamentarischer Verordnung des Flavius Xenon zwischen 176 und 180 n. Chr. begangenen Feiern der Geburtstage der Stadt Rom, des Kaiserhauses und der Familie des Stifters, Monumenti antichi XVIII:1, 1908, Nuovi studi e scoperte in Gortyna, S. 165 ff. Nr. 35.

² Z. B. CIG. 3417 Philadelphia; 3916 Hierapolis; Vulic in Mélanges G. Glotz, 1932, II S. 869 ff., $\tau\eta\ \text{Ἀλκμεωναίου κώρη}$ in Makedonien, datiert auf das J. 192 n. Chr.

³ Poland, Vereinswesen S. 508 f.

⁴ Ebd. S. 503 ff. In Makedonien und Bithynien wurde das Totenfest mit den Rosalien verbunden, die in der byzantinischen Zeit fortlebten und noch ein Name für das $\psi\upsilon\chi\omicron\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\tau\omicron\upsilon$ sind; übersichtlich Nilsson in PW. s. v. Rosalia; ders., Das Rosenfest, Beiträge z. Religionswissenschaft, herausg. von der religionswissenschaftl. Gesellschaft in Stockholm II, 1918, S. 133 ff. und N. Jahrb. f. klass. Alt. XXVII, 1911, S. 679 ff.; zu-

letzt Collart, BCH. LV, 1931, S. 58 ff., und Lemerle, ebd. LX, 1936, S. 336 ff. s. auch oben S. 349 f.

⁵ Beispiele IG. II² 13209 f. usw.; SEG. VI 802 (Cypern), wo, weniger nötig, auf orientalische Beispiele verwiesen wird; vgl. die Flüche, die Herodes Atticus auf den von ihm aufgestellten Monumenten einmeißeln ließ, IG. II² 13188–13208 = SIG.³ 1238–1242.

⁶ B. Keil, Über kleinasiatische Grabinschriften, Hermes XLIII, 1908, S. 522 ff., leitet die Strafandrohungen in kleinasiatischen und nabatäischen Inschriften aus dem griechischen Grabrecht her, wenn auch Ähnlichkeiten mit dem römischen bestehen. Das vielbesprochene $\delta\iota\alpha\tau\alpha\gamma\mu\alpha\ \text{Καίσαρος}$ aus Nazareth SEG. VIII 13, mit Literaturangaben.

⁷ IG. IX:2, 1201; vgl. u. S. 550.

⁸ IG. VII 582–84, u. S. 533 A. 2.

⁹ SEG. VIII 612.

¹⁰ Le Bas 2322, $\kappa\alpha\iota\ \zeta\eta\varsigma\ \acute{\omega}\varsigma\ \eta\rho\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \nu\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$, aus Soada in Batanaea; $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\omega\delta\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\beta\eta\tau\iota$, BCH. XIX, 1895, S. 303.

¹¹ Eine Grabstele aus Mesembria stellt die Tote als Hekate dar mit der Inschrift: $\acute{\epsilon}\nu\ \theta\acute{\alpha}\delta\epsilon\ \acute{\epsilon}\gamma\omega\ \kappa\acute{\epsilon}\iota\mu\alpha\iota\ \text{Ἐκάτη θεός, ὡς ἑσπῆς} \cdot \eta\mu\eta\upsilon\tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\ \beta\rho\omicron\tau\omicron\varsigma, \nu\acute{\upsilon}\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\gamma\eta\rho\omega\varsigma$, Kazarow, Österr. Jahresh. XXVI, 1930, S. 111 f.; weitere Beispiele S. 113 A. 5.

¹² H. Graillet, Cybèle S. 401 f.; Cumont, Une pierre tombale érotique de Rome, L'antiquité classique IX, 1940, S. 1 ff., schreibt der Landbevölkerung Kleasiens ganz sensuelle Vorstellungen vom anderen Leben zu.

freier Platz.¹ Die kaiserzeitlichen Inschriften aus Phrygien und Lykaonien sind nicht nur häufig auf Altäre gesetzt, sondern sagen oft auch, daß der Betreffende den Sarkophag und den Altar gemacht habe.²

Damit kommen wir auf den Totenkult zurück, von dem die Inschriften sehr wenig sagen, weil er als selbstverständlich betrachtet wurde. Über die Begräbnisbräuche handelt Lukian in der Schrift von der Trauer, während die inschriftlichen Ehrungen und Trostbeschlüsse nichts ergeben. Der Fortbestand der Grabopfer, der Sitte, den Toten Speisen und Getränke darzubringen, und der Mahlzeiten, die auf dem Grabe im Beisein der Toten gefeiert wurden, wird dadurch bewiesen, daß diese Bräuche von den Christen übernommen wurden, besonders im Kult der Märtyrer.³ Die Zeugnisse stammen aus der westlichen Kirche, vor allem Afrika; aus der östlichen kennen wir Epigramme, die dem Gregorios von Nazianz zugeschrieben werden,⁴ sowie die Erlaubnis des Gregorios Thaumaturgos, es sich an den Grabstätten der Märtyrer wohl sein zu lassen und sich zu belustigen.⁵ Noch deutlicher spricht für die Fortdauer und Stärke des alten Totenkults, daß die griechische Kirche ihn einfach übernommen hat. Speisen werden noch auf den Gräbern aufgetischt,⁶ Totenmahle auf dem Friedhof nach dem Begräbnis an individuellen Totentagen und an den allgemeinen Totenfeiern abgehalten;⁷ diese letzteren, die gewöhnlich ψυχολάβειον genannt werden, haben in gewissen griechischen Gegenden Europas den Namen der mit dem Totenkult verbundenen Rosalien geerbt (vgl. S. 523 A. 4). Bei den Südslawen und Russen wird das Totenmahl mit dem griechischen Wort τράπεζα benannt, das ursprünglich die Grabplatte bezeichnete, auf der das Mahl aufgetischt wurde. Die griechische Kirche hat auch von den in heidnischer Zeit für die Gedächtnisfeiern nach dem Begräbnis üblichen Tagen den dritten und den neunten Tag bewahrt, den dreißigsten aber durch den vierzigsten ersetzt;⁸ das Totenmahl hat den Namen χάρισμα von dem alten Brauch, bei diesem Mahl sitzend zu schmausen, erhalten.⁹

Daß die alten Totenbräuche eine solche Zähigkeit und Festigkeit bewiesen, daß die Kirche sie übernehmen mußte und sie sich bis zum heutigen Tag erhalten konnten, wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht ihre Grundlage, der alte Totenglaube, lebendig geblieben wäre. Der alte Glaube, daß die Toten unter der Erde, wo ihre Gräber sind, wohnen und daß die unruhigen Seelen der Toten sich unter den Gräbern umhertrieben, saß fest. Seine Zähigkeit zeigt der christliche Glaube an die Auferstehung des Fleisches, der eine solch unerschütterliche Kraft nur hat erlangen können, weil er dem volkstümlichen Denken entsprach. Lukian sagt in seiner Schrift über

¹ Keil a. a. O. S. 522 ff.; Nachmanson, *Eranos* XI, 1911, S. 236.

² Siehe z. B. SEG. VI 428–31.

³ E. Lucius, *Anfänge des christlichen Heiligenkults*, 1904, besonders S. 29 und 290 ff. J. Quasten, *The Problem of the Refrigerium in the Ancient Church of North Africa*, *HThR.* XXXIII, 1940, S. 253 ff.

⁴ Gregor. Naz., *epigr.* 26; 27; 28, 39 p. 97 Migne.

⁵ Gregor. Nys., *vita Gregor. Thaum.* 46 p. 953 Migne.

⁶ Dyggve a. a. O. S. 234 mit Abb. 12.

⁷ M. Murko, *Das Grab als Tisch*, *Wörter und Sachen* II, 1910, S. 79 ff.

⁸ Lucius a. a. O. S. 26 f.; Rohde, *Psyche* I S. 233 A. 3.

⁹ Rohde a. a. O. A. 2; Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike*, *Liturgiegeschichte* IX, 1927.

die Trauer ausdrücklich, daß die große Menge an den alten Vorstellungen von der Unterwelt festhielt, die er selbst ausführlich beschreibt.

Die Unterwelt der griechischen Bauern ist bis zum heutigen Tag dem homerischen Hades sehr ähnlich. Sie ist ein dunkler und düsterer Ort, wo kein Tag graut, kein Hahn kräht, kein Wasser fließt, kein Gras sprießt, von Spinnengeweben überdeckt, wo die Hungernden nichts zu essen haben, die Jünglinge ihrer Waffen, die Mädchen ihres Schmucks, die kleinen Kinder sogar ihres Hemdes beraubt werden. Eine Treppe führt hinunter, und viele haben versucht einzudringen, sind aber zum Raub der Unterwelt geworden. Ein einziges Mal hören wir von dem Garten des Charos, wo die Jünglinge spielen und singen, die Mädchen tanzen. Der alte Fährmann, der jetzt Charos oder Charondas heißt, ist zu einem starken und grimmigen Räuber geworden, der unbarmherzig die Menschen raubt; er ringt mit dem Starken, läuft um die Wette mit dem Schnellen. Gewöhnlich aber reitet er auf einem schwarzen Pferd, mit Schwert oder Bogen bewaffnet, treibt die Jünglinge vor sich her, schleppt die Greise hinter sich und reiht die kleinen Kinder an seinem Sattel auf. Der Tod wird oft eine Hochzeit mit Charos genannt.¹ Daß auf keinem anderen Gebiet die altgriechischen Vorstellungen sich bis zum heutigen Tag mit solcher Zähigkeit erhalten haben, so daß das Christentum, dessen andersartige Vorstellungen wohl bekannt sind, sie nicht hat verdrängen können, beweist, daß sie auch durch die Spätantike hindurch beim griechischen Volk lebendig geblieben waren.

Daß der alte Totenglaube mit aller Primitivität in der Spätantike ebenso kräftig fortwucherte wie jemals, lehrt ferner die Zauberei, welche damals allen Aberglauben kannte, der sich überall im Volk an die Toten knüpft. Für Zaubers Zwecke gebrauchte man damals wie im heutigen Volksaberglauben Leichenreste und irgend etwas, was mit den Toten in Berührung gewesen war, besonders mit Hingerichteten, gewaltsam oder vorzeitig Gestorbenen (*ἄποροι βιαιοθάνατοι*);² für diese Zaubermaterie gab es eine besondere Bezeichnung, *οὐσία*.³ Es genügt beispielshalber an die Angabe des Ammianus Marcellinus zu erinnern, daß, wer nachts an einem Grabmal vorüberging, als Sammler von Grabschrecknissen und Geisterspuk verdächtigt wurde (o. S. 500), und an den von Lukian erwähnten zauberkräftigen Ring, der aus Eisen gemacht war, das man von einem Kreuz genommen hatte (o. S. 499). Die Zaubertexte bieten Beispiele im Überfluß. Die Fluchtafeln wurden gewöhnlich in Gräber niedergelegt, auf daß die Toten den Fluch vollzögen. Die Totengeister, *νεκροαίμονες* oder auch einfach *νεκρές*, Leichen, genannt, nehmen einen hervorragenden Platz im Zauber ein, und zwar besonders, wie stets, die der Unbestatteten, der vorzeitig oder gewaltsam Gestorbenen, der Selbstmörder und Hingerichteten. Die Zauberer wählten aber auch die Geister derjenigen zitierten zu können, die eines natürlichen Todes gestorben

¹ Dieses Bild ergibt sich besonders aus den neugriechischen Volksliedern; s. B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen, 1871, S. 222 ff.; J. C. Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion, 1910, S. 98 ff.

² Die oft besprochenen Vorstellungen von

den *ἄποροι βιαιοθάνατοι* werden ausführlich behandelt von Cumont, *Lux perpetua* S. 303 ff., der sie in Zusammenhang mit der Astrologie stellt, aber nicht erkennt, daß sie althergebracht sind.

³ Hopfner, Offenbarungszauber I S. 166 ff.

waren.¹ Die Nekromantie, die sich im alten Griechenland nur in unsicheren Spuren findet,² florierte in der Spätantike³ und wird in den grausigsten Formen, z. B. von Lucan und Heliodor, geschildert, welche ausführlich beschreiben, wie eine Hexe durch ihre Zauberkünste einem Getöteten für einen Augenblick Leben einflößt, damit er auf ihre Fragen antworten könne.⁴

Es erübrigt sich auf diese, die abschreckendste Seite des spätantiken Aberglaubens hier weiter einzugehen, doch mußte daran erinnert werden, damit man nicht vergesse, daß der primitive Totenglaube ebenso kräftig in der Spätantike wie ehemals fortwucherte, ja im Vergleich mit älteren Zeiten sich noch breiter machte. Denn in der heutigen Forschung ist viel häufiger die Rede von fortgeschritteneren Vorstellungen vom Geschick der Seelen, z. B. der Himmelfahrt, als von den alten, primitiven Anschauungen vom Fortleben der Toten. Wenn man sich das, was hier andeutungsweise vom Fortwuchern des alten Totenglaubens in der Spätantike gesagt wurde, überlegt, wird es doch mehr als wahrscheinlich, daß die alten Vorstellungen vom Leben der Toten in der Unterwelt kräftig weiterlebten, wie sie es auch bei den modernen Griechen tun. Die Zeugnisse fehlen nicht, obgleich man sie meistens beiseite schiebt, weil man sie als mythologische Phantasien betrachtet.

In den griechischen Unterweltsvorstellungen der älteren Zeit tritt neben dem Elysion und dem glücklicheren Los der in die Mysterien Eingeweihten die Vorstellung von der Unterwelt als einem Strafort überragend hervor. Von der Orphik ausgehend wurde dieser Gedanke schon im 5. Jahrhundert v. Chr. entwickelt, sodann von Platon aufgenommen und in verhängnisvoller Weise ausgebaut. Die Unterweltsstrafen entspringen bei ihm der Forderung der Gerechtigkeit, indem sie teils der gerechte Lohn für im Leben begangene Missetaten sind, teils zur Reinigung der Seelen dienen. Es gibt aber unheilbare Sünder, welche als abschreckendes Beispiel ewige Pein erleiden müssen; Platon gibt die erste Ausmalung der Höllenpein.⁵ Die Idee der Gerechtigkeit trat in hellenistischer Zeit zurück, als die Griechen an die Macht der Tyche glaubten und um die Gunst der Machthaber buhlten, als sie im Mutterland ihre bitteren sozialen Kämpfe auf politischem Gebiet ausfochten und in den von ihnen beherrschten Fremdländern sich gegen die einheimische Bevölkerung zu behaupten hatten. Die Philosophie wandte sich dem Einzelnen zu und kehrte sich weniger an die tatsächlichen Bedingungen für das Zusammenleben der Menschen. Zwar hält Cicero, wohl nach Panaitios, die Gerechtigkeit und die Menschenliebe für die beiden Grundlagen der menschlichen Gesellschaft,⁶ die Gerechtigkeit stand aber nicht mehr wie früher im Mittelpunkt des Denkens.

¹ Großer Artikel Nekydaïmon in PW. von Preisendanz; vgl. auch Hopfner a. a. O. S. 82 ff., wo auch Beispiele desselben Glaubens aus älterer Zeit angeführt werden.

² Bd. I S. 158. Man darf füglich das Alter der Schauergeschichte bezweifeln, die Pausanias III 17, 7 ff. von dem Sieger bei Plataiai, Pausanias, berichtet, der sich an die *ψυχαγωγοί* in Phigalia wandte.

³ Artikel Nekromantie von Hopfner in

PW., über orientalischen Einfluß ebd. S. 2228 ff.; vgl. auch dens. a. a. O., wo freilich Abstriche in betreff der alten Zeit zu machen sind. Cumont, *Lux perpetua* S. 97 ff.

⁴ Lucan, *Phars.* VI v. 590 ff.; Heliodor, *Aeth.* VI 14 f.; vgl. auch Apulejus, *Metam.* II 28 ff.

⁵ Bd. I S. 651 ff. und 772 ff.; o. S. 220 ff.

⁶ Cicero, *de off.* I 20.

Die Forderung nach Gerechtigkeit in der Form des gerechten Lohnes für im Leben begangene Missetaten war jedoch nicht vergessen, sondern lebte in den Unterweltsvorstellungen weiter. Wohl wurden diese von den Epikureern bekämpft und von den Gebildeten als mythisch belächelt und zu den Ammenmärchen von Lamia und Empusa gerechnet (*fabulae Manes*, wie Horaz sagt),¹ Ammenmärchen nach Cicero und Juvenalis;² Plutarch jedoch verteidigt sie als nützlich, um böse Leute von bösen Taten abzuschrecken, indem er hinzufügt, daß nicht viele sie fürchteten, da es Ammenmärchen seien; diejenigen, die sie fürchteten, aber glaubten, daß Weißen dagegen helfen könnten und daß sie, wenn sie dadurch gereinigt worden seien, in der Unterwelt mit denjenigen, die im reinen Licht weilten, spielen und tanzen würden.³ Die Schilderungen der Unterwelt sind zum großen Teil von der literarischen und mythologischen Tradition abhängig; von Hadesfahrten gibt es seit der Nekyia der Odyssee eine ununterbrochene Reihe in der griechischen Literatur;⁴ sie würden kaum einen so großen Platz einnehmen können, wenn sie nicht in verbreiteten Vorstellungen Widerhall gefunden hätten. Celsus schleudert den Christen entgegen, daß die ewigen Strafen, an welche die Christen glaubten, auch von den Exegeten der heidnischen Religion, den Weihepriestern und Mystagogen gelehrt würden; was die Christen den Heiden androhten, das drohten diese jenen an. Er bezieht sich dabei namentlich auf die Schreckensbilder der bakchischen Weißen.⁵ Eine bezeichnende, unerfreuliche Wendung trat ein, indem die Grausigkeit der Strafen immer stärker betont und in Einzelheiten ausgemalt wurde, worin freilich die ältere Zeit schon vorangegangen war.⁶

Die Nekyia im sechsten Buch der Aeneis⁸ hat ihr Vorbild in der Nekyia der Odyssee, ist aber ganz anders geartet. Eine Analyse dieser vielbeprochenen, großartigen Dichtung und der Herkunft ihrer Bestandteile ist hier weder möglich noch nötig; sicher ist, daß es dem großen Dichter nicht gelungen ist, die Widersprüche ganz auszugleichen. Der Abschnitt, der von der Reinigung der Seelen im Luftraum handelt, wurde oben (S. 471) erwähnt; hier soll nur einiges, das an die geläufigen Vorstellungen anknüpft, kurz erörtert werden. Vor dem Eingang zum Reich des Pluton halten sich Personifikationen böser Mächte auf (v. 273 ff.), die schon Empedokles in die Unterwelt versetzt hatte (Bd. I S. 770); darauf folgt die traditionelle Unterweltsmythologie mit den Flüssen, Charon und Kerberos (v. 295 ff.), und dann begegnen die vorzeitig Gestorbenen (v. 426 ff.). Für uns ist besonders die Schilderung des Straforts (v. 548 ff.) von Belang, wo Rhadamanthys sein Schreckensregiment ausübt, die Schuldigen züchtigt und die-

¹ Hor., *carm.* I 4, 16.

² Cic. *Tusc.* I 48; Juven. II v. 149 ff.

³ Plut., *non posse suav.* p. 1104 B ff.

⁴ Aufgezählt bei Rohde, *Gr. Roman* S. 260 A. 3.

⁵ Orig., *c. Cels.* VIII 48 bzw. IV 10.

⁶ Für das Folgende sei schon hier verwiesen auf A. Dieterich, *Nekyia*, 1893, 2. Aufl. 1913, Neudruck mit einigen Zusätzen. G. Ettig, *Acheruntica*, Leipz. Studien zur klass. Philologie XIII, 1891,

S. 341 ff., behandelt die Römer, die mit Ausnahme von Vergil hier nicht berücksichtigt werden können, S. 343 ff.

⁸ E. Norden, *Vergilstudien I*, Die Nekyia, *Hermes* XXVIII, 1893, S. 360 ff.; ders., *P. Vergilius Maro Aeneis* Buch VI, 1903, 2. Aufl. 1916, 3. Aufl. 1926 Neudruck; J. Lévy, *La légende de Pythagore*, *Bibliothèque de l'école des hautes études* 250, 1927, S. 79 ff., führt Vergil und Lukian auf Herakleides Pontikos zurück.

jenigen zum Geständnis zwingt, denen es gelungen ist, im Leben ihre Missetaten zu verbergen; Schlangen schüttelnd leistet Tisiphone mit ihren Schwestern Dienst als Henkersknecht. Darunter öffnet sich das von grausigen Unholden bewachte Tor des Tartaros, wo nicht nur die mythologischen Verbrecher bestraft werden, sondern auch diejenigen der Strafe warten, die im Leben ihre Brüder gehaßt, ihren Vater geschlagen, ihre Klienten betrogen, bedürftigen Verwandten Hilfe verweigert haben, bei Ehebruch erschlagen worden sind, treulos zu den Waffen gegriffen und ihren Herren die Treue gebrochen haben, ein Sünden katalog, der an die später so beliebte Gattung erinnert. Das Elysion wird wie gewöhnlich als ein Schlaraffenland dargestellt (v. 637 ff.). Darauf folgt der eigentümlichste Teil dieser Nekyia, die Musterung der Seelen in der Präexistenz, welche zu einer neuen Inkarnation bestimmt sind (v. 679 ff.). Daß Vergil griechisches Material verarbeitet hat, braucht nicht gesagt zu werden; wenn er das Totengericht zu einem hochpeinlichen Gerichtshof macht, der durch Folter die Sünder zum Geständnis zwingt und die Schrecklichkeit der Strafen grell ausmalt, so wird er auch dies vorgebildet gefunden haben.

„Wenn hart mir wie Stahl hallte die Stimme
aus hundert der Kehlen, von hundert der Zungen,
nicht könnt' ich fassen die Formen der Frevel,
nicht nennen alle die Namen der Strafen.“¹

Plutarch kennt drei große Mythen vom Geschick der Seelen, die er aus seiner philosophischen Lektüre geschöpft hat. Sie lassen die Seelen in den Luftraum hinaufsteigen und sich dort aufhalten, obgleich dieses Bild nicht ohne Widersprüche durchgeführt werden konnte. Diese Vorstellungen treten weniger in dem Mythos hervor, der in der Schrift über das Gesicht im Mond erzählt wird, noch in der Vision des Timarchos, welche beide oben (S. 472 f.) behandelt wurden, im dritten aber, dem Thespesiosmythos,² werden die Strafen in einer Weise geschildert, die offensichtlich nur für den unterirdischen Strafort paßt. Auch in diesem Mythos steigen die Seelen hinauf wie Blasen in der Luft, bewahren aber ihre menschliche Form. Ein Stück volkstümlichen Glaubens ist es, wenn man die Toten daran erkennt, daß sie weder Schatten werfen noch blinzeln; freilich sind diejenigen, an denen Böses haftet, weniger durchsichtig. Es gibt, heißt es, drei Arten der Strafen. Die erste ist die gelindere Strafe im Leben durch die Poine, die den persischen Strafen ähnlich ist. Diejenigen, deren Bösartigkeit schwerere Züchtigung verdient, überliefert der Daimon nach ihrem Tode der Dike. Sie entblößt die Seelen, damit sie nichts haben, ihre Bösartigkeit zu verdecken, und züchtigt sie lange mit Schmerzen und Peinigungen, deren Größe die fleischlichen um so viel übertreffen wie die Wirklichkeit den Traum. Sie tragen Narben und Schwielen, einige mehr, andere minder, deren Aussehen der

¹ Verg. Aen. VI v. 625 ff., Nordens Übersetzung.

² Plut., de sera num. vind. p. 563 B ff. Übersetzt von G. Méautis, Des délais de la justice divine par Plutarque, 1935, der

in der Einleitung S. 70 ff. auf die Ähnlichkeit der Beschreibung des Aussehens der Seelen, besonders p. 565 C, mit der modernen theosophischen Lehre von der *aura* aufmerksam macht.

Art ihrer Laster entspricht; wenn diese verschwunden sind und die Seele durchsichtig geworden ist, findet die Züchtigung ihr Ende; einige Schwerverbesserliche werden jedoch wieder in Tierkörpern inkarniert. Auch ein Ort der Lethe wird erwähnt und in den Farben eines dionysischen Schlaraffenlandes geschildert; es wird aber davor gewarnt, weil der Genuß zum Körperlichen hinabzieht. Drittens gibt es unverbesserliche Seelen, welche Dike zurückstößt und die von der Erinys erhascht werden. Unter diesen Gestraften sieht Thespesios seinen Vater, der Gastfreunde vergiftet hatte und jetzt von Strafegeistern genötigt wird, sein Verbrechen zu gestehen. Von hier an schwelgt die Schilderung in Grausigkeiten. Diejenigen, denen es im Leben gelungen ist, ihre Bosheit zu verbergen, werden gezwungen, ihr Inneres nach außen zu kehren wie Meerwürmer, die einen Angelhaken verschluckt haben, wenn dieser herausgezogen wird. Andere sind zusammengeflochten, je zwei, drei oder mehrere, wie Nattern und fressen einander im Gedanken an ihre Missetaten auf. Dort waren, so heißt es, drei Seen, einer von siedendem Gold, einer von kaltem Blei und einer von hartem Eisen. Die Seelen der Unersättlichen und Habgierigen wurden zuerst im Gold geglüht, darauf ins Blei getaucht und, hart geworden, ins Eisen gelegt, wo sie zerbrochen und zermalmt wurden und in diesem wiederholten Prozeß schreckliche Pein erlitten. Am schrecklichsten erging es denjenigen, die im Leben dadurch der Strafe entschlüpft waren, daß diese ihre Nachkommen getroffen hatte. Schließlich sah Thespesios die Seelen, welche dämonische Handwerker für eine neue Inkarnation in Tierkörpern zurechtmachten. Unter diesen war Nero, mit glühenden Nägeln durchbohrt, der zu einer Natter gemacht werden sollte; dann erscholl eine Stimme, die befahl, ihn in einen Frosch zu verwandeln, weil er immerhin die Griechen freigemacht hätte.

Der Schluß sowie die Erwähnung des Ausbruchs des Vesuvs (p. 566 E) macht es wahrscheinlich, daß dieses Schreckensgemälde zu Plutarchs Zeit entstanden ist. Wie schon bemerkt, stimmt es gar nicht zum Aufenthalt der Seelen im Luftraum. Ein Anzeichen dafür, daß in Wirklichkeit die Unterwelt geschildert wird, ist die Angabe (p. 566 C), daß Orpheus, als er seine Gemahlin heraufholte, nur bis zu einem gewissen Punkt gekommen sei. Daß diejenigen, deren verdiente Strafe auf ihre Nachkommen abgewälzt worden war, besonders hart gestraft werden, entstammt der Diskussion, welche die Verantwortlichkeit vom Geschlecht auf das Individuum übertrug (Bd. I S. 652). Das Bezeichnendste ist die sadistische Weise, in der die Strafen der Sünder, besonders derjenigen, denen es gelungen war, im Leben der Strafe zu entinnen, ausgemalt werden. Dieterich meint,¹ daß Plutarch dies aus der orphischen Literatur geschöpft habe. Wir wissen aber zuwenig von den älteren Hadesschilderungen, um etwas Sicheres über ihren Einfluß aussagen zu können, und dürfen uns nicht der Möglichkeit verschließen, daß dergleichen unliterarisch umlief.

Welche Macht die Unterweltsvorstellungen über die Gemüter hatten, zeigt sich darin, daß Lukian wiederholt und ausführlich auf sie zurückkommt.³ Ein durchdachtes Bild soll man bei ihm nicht suchen, der das, was

¹ Dieterich a. a. O. S. 143 ff.

zusammengestellt wird, und Lévy a. a. O.

² Vgl. Caster, Lucien S. 274 ff., wo alles S. 93 ff.

am besten für seinen Spott paßte, auswählte. Sehr ausgiebig benutzt er die allbekannte Hadesmythologie. Der *Kataplus* enthält zwei Hauptmotive, die Überfahrt der Seelen im Nachen des Charon und ihre Aburteilung vor dem Gerichtshof des Rhadamanthys; die Nekyomantie lehnt sich im einleitenden Teil an die Nekyia der Odyssee, im folgenden an das geläufige Bild der Unterwelt an; die Vision im Philopscudes (22 ff.) beginnt damit, daß die mit Gorgonengesicht und Schlangenfüßen ausgestattete Hekate auf die Erde stampft, so daß ein Schlund sich öffnet, in dem Hades sichtbar wird. Die alte Vorstellung, daß die Toten ihre menschliche Gestalt bewahren, so daß sie erkennbar sind, gibt willkommene Gelegenheit, das Los nach dem Tode demjenigen im Leben gegenüberzustellen, gewöhnlich um den Gegensatz hervorzuheben; man sieht aber immerhin Sokrates sich mit allen besprechend umhergehen und Diogenes seine Verachtung für irdisches Glück vortragen.¹ Lukian verwendet auch, wenn es ihm paßt, die von Platon aufgebraachte und seitdem oft wiederholte Vorstellung, daß die Seelen Narben von ihren im Leben begangenen Missetaten tragen.²

Seine eigene Meinung, die mit derjenigen vieler Gebildeten übereinstimmte, daß nämlich die Unterweltsvorstellungen erdichtet seien, tritt hinter der Absicht der Satire zurück, die gegen die Nichtigkeit und Eitelkeit des irdischen Strebens gerichtet ist und durch Vergleich mit dem Zustand nach dem Tod grell beleuchtet wird. Beides kommt zu scharfem Ausdruck im Abschnitt der Nekyomantie über das Acherusische Gefilde (15), der eigentlich aus dem Rahmen fällt; die Toten sind da nichts als ein Haufen von Knochen, wo man die einzelnen kaum erkennen kann, da sie keine Inschriften tragen. Überhaupt treten zwei Hauptgedanken in den Unterweltsschilderungen Lukians hervor, die Härte der Strafen und die Gleichheit aller im Tod, die mitunter geradezu eine Umkehr des Loses eines Menschen bedeutet, was der Satire eine besondere Würze gibt. In *Jupiter confutatus* (17 ff.) werden die Strafen, welche die Missetäter in der Unterwelt treffen, nur erwähnt, damit der Kyniker dem Zeus gegenüber einwenden kann, daß nicht sie selbst, sondern die Heimarmene die Schuldigen seien. Der Gerichtshof des Rhadamanthys und seine Dienerin, die Erinyes, erscheinen im *Kataplus* (23 ff.), in der Nekyomantie der des Minos (11 ff.), neben dem die Poinai, Alastores und Erinyen stehen. Von dort kommt Menippos zu dem Strafort, wo das Zischen der Geißel und die Weherufe der über Feuer Gebratenen gehört, allerlei Folterwerkzeuge gesehen werden, die Chimaira die Schuldigen zerfleischt und Kerberos sie verschlingt. Alles wird jedoch überboten von der Schilderung in den „Wahren Geschichten“. Nie sind die Inseln und die Gelage der Seligen so überschwänglich beschrieben worden (II 5 ff.). Das behagliche Leben wird jedoch von einem Intermezzo unterbrochen. Ein junger Bursche entläuft mit der nicht unwilligen Helena, der das Leben in diesem Schlaraffenland wohl verleidet war, wird aber ertappt und nach dem Ort der Unfrommen geschickt. Wenn die Reisenden sich diesem nähern, schlägt ihnen ein Geruch von brennendem Asphalt, Schwefel und Pech entgegen (II 29 ff.). Der Boden des Straforts ist mit Schwertern und spitzen

¹ Lukian, Nekyom. 18; vgl. Philops. 24. ² Ders., Catapl. 24 f.

Pfählen besetzt und von drei Flüssen umgeben, einem von Schlamm, einem zweiten von Blut, einem dritten von Feuer. Dort sehen sie zuerst den Entführer der Helena an den Geschlechtsteilen im Rauch aufgehängt. Die Fremdenführer erzählen das Leben eines jeden Missetäters und warum er gestraft wird. Was Lukian selbst von diesen Märchen dachte, erhellt daraus, daß er sie in seine Münchhausiade eingefügt hat, die eine Parodie der damals beliebten Reiseromane ist.¹ Es steht aber bitterer Ernst dahinter; der Unterweltsglaube war ein Teil des Aberglaubens, den er in seinen späteren Jahren bekämpfte.

Noch eindringlicher wird der zweite Hauptgedanke ausgeführt, daß der Tod alle gleich macht. Ein ergreifendes Mahnmal dafür ist der Knochenhaufen auf dem Acherusischen Gefilde. Während in dem Kataplas der Tyrann auf jede Weise zu entweichen und auf die Erde zurückzukehren sucht, wirft der arme Schuhflicker, als der Tod ruft, sein Messer und Leder von sich, springt auf und folgt gleich, ohne sich den Ruß abzuwaschen; denn drunten, vermutet er, werde er weder Forderungen einzutreiben noch Steuer zu zahlen haben, und als Größtes erwartet er, daß er weder im Winter frieren noch krank sein noch von den Mächtigeren ausgepeitscht werden wird (15). Alles ist gleich und gleichfarbig, und der häßliche Philosophenmantel scheint dem Purpurmantel des Königs gleich (22). In der Nekyomantie werden vor dem Richterstuhl des Minos Ehebrecher, Bordellwirte, Zöllner, Schmeichler und Sykophanten gefesselt vorgeführt, und in einer besonderen Gruppe bleiche, dickbäuchige und mit Podagra behaftete Reiche und Wucherer, die von einem Halsring, der zwei Talente wiegt, und einem Halseisen beschwert sind. Minos hat es besonders auf diejenigen abgesehen, die von Reichtum und Macht aufgeblasen waren, da er ihre Hoffart verabscheut, und er findet dabei die herzliche Zustimmung des Menippos (12 f.). Um dies besonders eindringlich zu machen, kehrt Lukian das Los der Mächtigen um; Könige und Satrapen betteln oder verkaufen Salzfish oder geben Elementarunterricht, sie werden von dem ersten Besten beleidigt und gehohlet wie der nichtsnutzigste Sklave. König Philipp sitzt in einer Ecke und flickt alte Sandalen (17). Die tollste Erfindung ist jedoch der Volksbeschluß der Toten (20): „Da die Reichen während ihres Lebens rauben und Gewalt üben und auf jede Weise die Armen verachten, hat der Rat und das Volk beschlossen, daß, nachdem sie gestorben sind, ihre Körper wie diejenigen anderer Verbrecher bestraft, ihre Seelen wieder ins Leben hinaufgeschickt werden und in Esel eingehen sollen, bis sie in solchem Zustand 250 000 Jahre zugebracht haben, als Esel aus Eseln geboren, Lasten tragend, von Armen getrieben; darauf soll es ihnen erlaubt sein zu sterben.“

Der Spott des Lukian ist bitter und hat einen sehr ernsten Hintergrund; er teilt mit den unterdrückten kleinen Leuten den Haß gegen die Machthaber, den wir aus einer ganz anderen Literatur kennen, der christlichen. Gerade dieser Haß gegen die Unterdrücker, die Reichen und Mächtigen, hatte eine werbende Kraft, welche die kleinen Leute in die Arme des Christentums zog und in der Eschatologie in Bildern des bevorstehenden Ge-

¹ Rohde, Gr. Roman S. 190 ff.

richs und der fürchterlichsten Strafen schwelgte. Das Christentum hatte diesen Gedankenkreis von dem Judentum geerbt; während aber dort die Unterdrücker die fremden Herrscher waren, wurden es für die Christen, die sich vom Judentum losgesagt hatten, die Reichen und Mächtigen. Sie befanden sich in einer ähnlichen Lage wie ehemals die Orphiker. Verachtet und unterdrückt suchten sie Befriedigung in Phantasien, wie die Hohen erniedrigt und die Widersacher bestraft werden sollten. Der Glaube an die Höllenstrafen wurde von den sozialen Gegensätzen der Zeit geschürt.

Diese Stimmung kommt zum Ausdruck in einer ganz anders gearteten Literatur, den sibyllinischen Orakeln (vgl. S. 461 ff.); die Jenseitsvorstellungen sind aber dort mit dem Untergang der Welt in Feuer und dem Jüngsten Gericht verbunden. Dies ist der Beitrag des Orients, der aus der iranischen Lehre vom Weltuntergang und vom Gericht über die Seelen stammt. Am Ende des vierten jüdischen Buches stehen einige kurz andeutende Verse, in dem zweiten jüdisch-christlichen wird das Thema breit ausgeführt.¹ Nach dem Weltenbrande werden die Seelen von den Engeln vor den Richter geführt, der auf dem Himmelsthron Platz nimmt; die Gerechten werden gerettet, die Unfrommen auf ewig zu Verderbnis verdammt. Es folgt ein Sünden-katalog, wie dergleichen in älterer Zeit vorgebildet war und später erweitert oder systematisiert besonders in der christlichen Literatur wiederkehrt, nicht nur aus jüdischen, sondern auch aus griechischen Quellen gespeist.² Der Weltbrand hat einen Reflex in der Feuerpein der Sünder; sie werden mit glühenden Ketten an einen Pfeiler gebunden und mit feurigen Geißeln gezüchtigt, ein Feuerfluß umschließt sie. Auch andere Strafen kommen vor; die Sünder werden den schrecklichen Tieren des Tartaros vorgeworfen, wo tiefes Dunkel herrscht. Von Durst und Gewalt geplagt werden sie mit den Zähnen knirschen und sich den Tod erflehen, aber weder der Tod noch die Nacht wird ihnen Ruhe geben, denn Gott wendet sein Gesicht weg von ihnen. Daß die Wünsche der kleinen Leute in dem Kommunismus, der die Schilderung des Lebens der Seligen bestimmt, ihren Ausdruck finden, wurde schon (S. 462) bemerkt.

Die heidnischen Schriftsteller der Zeit nach Lukian, die Sophisten und Philosophen, hielten es für unter ihrer Würde, sich mit dergleichen Erdichtungen zu befassen,³ obgleich die alten Vorstellungen von den Hadesstrafen nicht vergessen waren und auch sie Spuren davon zeigen. Porphyrios läßt die von den feuchten Dünsten der Erdatmosphäre beschwerten Seelen in die Räume unter der Erde hinabgezogen werden.⁴ In gemilderter Form kommen diese Vorstellungen in dem neuplatonischen Credo des Sallustius zum Vorschein. Er sagt (19): „Die Seelen werden, nachdem sie den Körper verlassen haben, bestraft: einige irren hier (d. h. auf der Erde) umher, andere kommen zu heißen oder kalten Stellen der Erde, andere werden von Dämonen geplagt. Sie ertragen alles dies mit dem unvernünftigen Teil der Seele, mit

¹ Orac. sibyll. IV v. 178 ff. bzw. II v. 187 ff.

² Dieterich, Nekyia S. 163 ff.

³ Eine Andeutung bei Philostrat, Her. 20, 48. Eine Ausnahme bildet nicht die Schrift des Porphyrios *περὶ Στυγῆς*; sie ist eine

Homerinterpretation, die die Strafen allegorisch erklärt. Auszüge bei Stobaios I 49, 50-54 = I p. 418 ff. Wachsmuth.

⁴ Zeller III:2 S. 658; Porphyr., Sent. 32.

dem sie auch fehlten; durch diesen entsteht auch der schattenhafte Leib, der an den Gräbern gesehen wird, besonders derer, die schlecht gelebt haben.“¹

Das Christentum eignete sich die Vorstellung von den Strafen im anderen Leben an und malte sie mit Vorliebe aus; sehr oft kehren sie in der christlichen Literatur wieder.² Hier ist nicht der Ort, die Geschichte des Höllenglaubens im Christentum zu behandeln; nur ein Zeugnis soll besprochen werden, weil es die Herkunft aus dem griechischen Heidentum evident zeigt, die sogenannte Apokalypse des Petrus,³ die Dieterich den Anlaß zu seiner Nekyia betitelten Untersuchung gegeben hat. Die Petrusapokalypse steht in einem in einem Grab zu Akhmin gefundenen Pergamentkodex, der dem 8. Jahrhundert zugeschrieben wird, neben Resten des Petrus-evangeliums und der Apokalypse Henochs; sie entstammt aber der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Nach der Einleitung, die große Ähnlichkeit mit der Erzählung des Evangeliums von der Verklärung Christi zeigt, wird zuerst der Ort der Seligen kurz nach dem alten Schema als ein lichtiges, blumenprangendes und von Wohlgerüchen erfülltes Land gemalt. Die Schilderung der Höllenstrafen, die viel ausführlicher ist, muß kurz analysiert werden, um ihre griechische Herkunft aufzuzeigen. Die Sünder zerfallen in zwei Gruppen, solche, die, wie in den griechischen Höllenschilderungen, sich gegen die allgemein menschliche Moral, und solche, die sich gegen die Gerechtigkeit und die Gerechten vergangen haben. Unter den Gerechten (οἱ δίκαιοι) und der Gerechtigkeit (ἡ δικαιοσύνη) sind die Christen und der christliche Glaube zu verstehen. In der ersten Gruppe begegnen Ehebrecherinnen, die an den Haaren oder Füßen aufgehängt sind⁴ (24; vergleiche den an seinen Geschlechtsteilen im Rauch aufgehängten Verführer bei Lukian), Mörder, die von Würmern gebissen werden, während die Seelen der Ermordeten zuschauen (25; vergleiche die Schlangen und Tiere bei Aristophanes und die im Unterweltsfluß umhertreibenden Mörder, die die Ermordeten um Schonung anrufen bei Platon);⁵ Frauen, die unehelich empfangen und ihre Leibesfrucht abgetrieben haben, stehen in einem See von Blut und Unrat und werden von Feuerstrahlen, die von ihren Kindern ausgehen, getroffen (26); falsche Zeugen zerbeißen sich die Zunge und haben Feuer im Mund (29), eine Art *jus talionis*; Reiche und Unharmherzige wälzen sich auf Kiesel-

¹ Über Sallustius s. S. 439; vgl. den Kommentar Nocks a. a. O. S. XCII.

² Sogar in der Fluchinschrift eines Grabes in Tanagra IG. VII 582-84: μή σε λάβῃ πυρὸςσα κρίσις δεινῆςσα Γεέννης καὶ Τάρταρου ἐκ κρουροῦ ψυχῆς πολυώδυνον ἄλγος.

³ Text bei Dieterich a. a. O. Über das Verhältnis zu dem im J. 1910 entdeckten, erweiterten und vollständigeren äthiopischen Text s. H. Weinle bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen², 1924, S. 314 ff., wo Übersetzungen beider Texte nebeneinander gestellt sind. M. Gougel, A propos du texte nouveau de l'apocalypse de Pierre, Rev. hist. rel. LXXXIX, 1924, S. 191 ff.; die äthiopische Version unterscheidet sich von der griechischen,

welche den altentümlichen Zug der Ankunft Gottes hat, dadurch, daß sie die Wiederkehr Christi, die Auferstehung, das Gericht und die Parusie bringt. R. Harris, The Odes of Solomon and the Apocalypse of Peter, Expository Times XLII, 1931, S. 21 ff., betrachtet die Apokalypse als eine ältere Glaubensschicht als das Neue Testament. M. Gaster, Hebrew Visions of Hell and Paradise, Journal of the R. Asiatic Society, 1893, S. 571 ff., hat einige jüdische Apokalypsen gesammelt, die gewisse Parallelen zu den Strafen der Petrusapokalypse bieten; sie sind sämtlich spät.

⁴ Die Zahlen beziehen sich auf die Paragrapheinteilung Dieterichs.

⁵ Aristoph., Ran. v. 143 bzw. Plat., Phaed. p. 114 A f.

steinen, die spitzer als Schwerter und Nadeln sind (30; vergleiche Lukian in den „Wahren Geschichten“, o. S. 530f.); Wucherer stehen in einem See von Eiter, Blut und Schlamm (31); Päderasten und lesbische Frauen werden von einem Abhang hinabgestürzt und wieder hinaufgetrieben (32; vergleiche den Stein des Sisypchos); andere – die genaue Bezeichnung fehlt, Dieterich vermutet die Gehässigen und Zornigen – schlagen einander mit feurigen Stäben (33b; vergleiche die Bösen bei Plutarch, die zusammengeflochten einander auffressen). Nur diese wenigen, wichtigen Vergleiche mit den griechischen Höllenstrafen mögen hier angeführt werden; es gibt aber noch andere, für die auf die Zusammenstellung bei Dieterich¹ zu verweisen ist. Das alte *jus talionis* ist nicht vergessen, besonders auffällig aber scheint die häufige Erwähnung des Schlamms und Unrats, was auf die Urvorstellung ἐν βορβόρῳ κέϊσθαι (Bd. I S. 642) zurückweist.

Die zweite Gruppe ist kleiner, ihre Strafen werden mehr summarisch beschrieben. Die Schmäher des Weges der Gerechtigkeit sind an der Zunge aufgehängt (22); die Verdreher der Gerechtigkeit stehen in brennendem Schlamm und werden von Folterengeln bedrängt (23); die, welche die Gerechten verfolgt und verraten haben, werden gebrannt und ausgepeitscht, ihre Eingeweide von Würmern, die nicht ruhen, verzehrt (27; dies erinnert an Jesaja 66, 24); die den Weg der Gerechtigkeit geschmäht haben, zerbeißen sich die Lippen und bekommen glühendes Eisen in die Augen (28); die Verfertiger von Götzenbildern stehen im Feuer (33a); die Abtrünnigen werden gebrannt, gefoltert, gebraten (34). Die Ähnlichkeit dieser Strafen mit denen der ersten Gruppe springt in die Augen, nur in einem Fall findet sich ein Anklang an Jüdisches. Daß die Beschreibung der Strafen sich viel weniger in Einzelheiten ergeht, zeigt, daß die der zweiten Gruppe nach denen der ersten kopiert sind.

Es ist die Ansicht geäußert worden, diese Höllenvorstellungen entstammen der iranischen Religion.² In ihrer alten Form kannte diese nicht die ewigen Strafen, sondern ließ die Bösen im Weltbrande vernichtet werden; es gibt aber ein in Pehlevi geschriebenes Buch, das des Arta Viraf, in welchem die Sünder klassifiziert und ihre Martern beschrieben werden. Doch diese Schrift ist viel zu spät, um hier in Betracht zu kommen, man müßte zuvor etwas Bestimmtes über ihre angeblichen Vorstufen und ihr Alter ermitteln. Freilich fehlen orientalische Einflüsse nicht; es sind aber nicht diese, welche den Strafort, die Hölle, geschaffen haben. Die Grausamkeit der orientalischen Strafen mag dazu mitgeholfen haben, die Höllenstrafen noch fürchterlicher auszumalen, und die Vorstellung vom Weltbrand hat wohl dazu beigetragen, der Feuerpein einen hervorragenden Platz zu verleihen. Diese war aber auch im alten Griechenland nicht unbekannt; die Fackeln der Erinyen dienen als Strafwerkzeuge, und ein Vers des Lukrez gedenkt sowohl dieser wie des siedenden Pechs und glühender Metallscheiben als Torturgeräte.³ Im Judentum gab es eine verwandte Vorstellung, besonders

¹ Dieterich a. a. O. S. 211 f.

² Cumont, *After Life in Roman Paganism*, 1922, S. 174 ff.; er kommt auf die orientalischen, und zwar besonders die

iranischen Einflüsse ausführlich zurück, *Lux perpetua* S. 219 ff.

³ Lucret. III v. 1015: *verbera, carnifices, robur, pix, lamminae, taedae*.

bekannt aus dem Spruch bei Jesaja 66, 24. Hier wird jedoch kein Strafort, sondern ein Strafgericht über die Widersacher des Herrn als Schluß einer Eschatologie geschildert. Die Vorstellung von einem Ort, wo diejenigen, die sich gegen Moral und Religion vergangen haben, gestraft werden, und von den Strafarten ist nicht voll ausgebildet, auch nicht in der Apokalypse des Henoch.¹ Bei den Griechen können wir dagegen die Entwicklung der Vorstellungen von der Unterwelt als einem Strafort und den Strafen vom Anfang, dem ἐν βορβόρῳ κείσθαι der Orphiker, über das Gemälde des Polygnot in der Lesche der Knidier, Platon, die hellenistische Zeit (o. S. 222 u. 231), Plutarch und Lukian, welche beide mit der Petrusapokalypse ungefähr gleichzeitig sind, in ununterbrochener Reihe verfolgen. Leider bleibt es dabei, daß die Hölle eine griechische Erfindung ist. Das Christentum hat aber eine schicksalsschwere Neuerung vom Judentum übernommen, indem es zu denen, die wegen moralischer Verbrechen gestraft wurden, die Widersacher der „Gerechtigkeit“, die Ungläubigen und die Verfolger hinzufügte. Dadurch wurden die Höllenstrafen auf die Gegner im Religionskampf ausgedehnt. Und aus dem Orient kamen die Ideen, welche die über die Sünder nach ihrem Tod gesprochenen Urteile bis zum Jüngsten Gericht aufschoben, diese mit dem großartigen Bild des Weltbrandes verbanden und die Höllenstrafen darauf in Ewigkeit folgen ließen, ein eschatologisches Bild von packender Gewalt, das die altgriechischen Vorstellungen vom Gericht des Minos und der Höllenpein bei weitem übertrifft:

*Dies irae, dies illa,
teste David cum Sibylla
solvet saeculum in favilla.
Iudex ergo cum sedebit,
quidquid latet, apparebit,
nil inultum remanebit.*

6. Die Religion in der Literatur

Nachdem wir in den vorhergehenden Abschnitten die HAUPTERSCHEINUNGEN der griechischen Religion in der Spätantike darzustellen versucht haben, kommen wir in diesem Kapitel, das mangels eines zutreffenderen Titels die Religion in der Literatur genannt wird, auf einige Schriftsteller zu sprechen, die früher nicht herangezogen oder nicht erschöpfend behandelt worden sind. Das zusammenhaltende Band des Kapitels ist, daß es die

¹ Siehe weiter Dieterich a. a. O. S. 214ff. In der ältesten jüdischen Apokalypse, der des Henoch, deren diesbezügliche Teile (51–54) der ersten Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr. zugeschrieben werden, bereiten Plageengel dem Satan Werkzeuge, um die Könige und Mächtigen der Erde zu vernichten. Sie werden in ein Tal mit lodern-dem Feuer geworfen und eiserne Ketten

von unermeßlichem Gewicht werden als (Marter-)Werkzeuge für die Scharen des Asazel zubereitet; die Engel werden sie an dem großen Tage packen und in den brennenden Feuerofen werfen, damit der Herr der Geister Rache nehme für ihre Ungerechtigkeit, dafür daß sie dem Satan untertan wurden und die Erdenbewohner verführten.

Religion vom Laienstandpunkt aus beleuchten soll, der freilich bei den verschiedenen Verfassern ein sehr verschiedener ist.

Wir beginnen mit Babrios, der im 2. Jahrhundert n. Chr. die äsopischen Fabeln in Choliamben umsetzte. Was er bietet, ist nicht viel, hat aber einen besonderen Wert, da man bei ihm volkstümliche Anschauungen findet. Daß dem so ist, darf man aus der Volkstümlichkeit des Themas und der Popularität seiner Fabeln schließen; Schülernachschriften sind in weit auseinanderliegenden Teilen des Reichs gefunden worden, Papyri in Ägypten, Wachs tafeln in Palmyra. Zu dem, was oben vom Glauben an die Unterweltsstrafen gesagt wurde, ist zu bemerken, daß die alten Vorstellungen von der göttlichen Gerechtigkeit bei Babrios lebendig sind. Die Schicksalstafeln des Zeus freilich sind in Unordnung geraten (127 Crusius; o. S. 186); daß die Unschuldigen zugleich mit dem Gottlosen untergehen, wird durch ein Beispiel aus dem Menschenleben erklärt: wer von einer Ameise gebissen wird, zerstampft den ganzen Haufen (117). Auch die Tyche wird mit einem Hinweis auf die Unvorsichtigkeit der Menschen verteidigt; sie weckt einen Mann, der sich neben einem Brunnen schlafen gelegt hat, damit die Schuld nicht auf sie geschoben werde, wenn er hineinfalle (49; vgl. 198). Die Vorstellung von der Hybris und Nemesis erscheint in der Fabel vom Hirsch, der seine Hörner bewundert und seine schmalen Beine verachtet, auf der Flucht aber sich mit den Hörnern im Gebüsch verwickelt (43), und in der Geschichte von dem Mann, der einen Feuerbrand an den Schwanz eines Fuchses bindet, wird gesagt, daß der *ἐπίσκοπος δαίμων* den Fuchs in sein eigenes Saatfeld trieb (11). Auch altes Gut findet Aufnahme.

Die alten Götter werden allerdings mit unverhohlener Verachtung behandelt. Herakles anrufen, hilft nichts, sondern zugreifen, um den Karren aus dem Graben heraufzuholen (20); die ländlichen Götter sind einfältig, so daß die Bauern sich an die städtischen, die wahrhaftig sein und alles sehen sollen, wenden, um einen Dieb zu entdecken; sie stehen aber davon ab, als sie hören, daß dort ein Gott bestohlen worden ist (2). Ein aus der Satire des Horaz (I 8) wohl bekanntes Thema kehrt in der Fabel von dem Bildhauer wieder, der schwankt, ob er ein Hermesbild als Grabdenkmal oder als Kultbild verkaufen soll (30). Als ein Mann, der seinen Hermes ohne Erfolg sehr verehrte, im Zorn dessen Bild zerschlug, fand er im Kopfe Gold (119). Noch schlimmer ist die Geschichte von der Herme, die sich verbittet, von einem Hund geölt zu werden (48). Hermes bewahrte noch seinen Platz im Haus und auf den Straßen, andere Götter dagegen werden sehr selten erwähnt. Die Göttermutter erscheint einmal (97), die Galloi des Attis werden verächtlich behandelt (141, 163). Beachtenswert ist die Geschichte von dem frommen Mann, der seinen Heros verehrt, von diesem aber belehrt wird, von den Göttern das Gute zu verlangen, da die Heroen nur Böses geben (63); sie zeigt, daß die Heroen nunmehr als böse Wesen aufgefaßt wurden.

Bei einem Satiriker und erklärten Feind des religiösen Wahnglaubens wie Lukian¹ sollte man reiche Auskunft über die religiösen Zustände seiner

¹ Siehe o. S. 453 ff., 499 f. und 529 f. Die Literatur zu Lukian ist weitläufig, zuletzt zusammenfassend Helm in PW. Für sein

Verhältnis zur Religion siehe Wilamowitz, G. d. H. II S. 510 ff., und ausführlich die gute Arbeit von M. Caster, Lucien et

Zeit, des 2. nachchristlichen Jahrhunderts, erwarten. Einige seiner vielen Schriften, besonders der Lügenprophet und die Hadesschilderungen, wurden denn auch schon herangezogen. Bei näherem Studium seiner Schriften wird man aber in jener Erwartung stark enttäuscht. Lukians Verständnis der Philosophie ist oberflächlich, von der philosophischen Problematik hat er keinen Begriff, sondern wählt Züge aus, die einem schalen common sense zusagen und schriftstellerisch wirksam sind. Er war durch und durch Literat, Feuilletonist, auf Publikumswirkung bedacht. Der Mann, dessen Muttersprache das Aramäische war, umfaßte mit dem Eifer des Konvertiten das attische Ideal, wie er es sich vorstellte, die schöne Form, den gefälligen Witz, gute und wohlerzogene Manieren, Abneigung gegen Übertreibung; für die Tiefe des attischen Geistes hatte er dagegen keinen Sinn. Nicht schlecht vergleicht ihn Caster mit Isokrates; ein Vergleich mit Petronius zeigt, was ihm für die Erfassung der eigenen Zeit gebricht.

Lukian hat kein Verständnis für die religiösen Probleme und Strömungen seiner Zeit. Er ist von Natur aus irreligiös, ein Feind des Glaubens an übernatürliches Eingreifen, das er mit billigem Spott bekämpft, insofern die Vorwürfe in der literarischen Tradition vorgebildet waren, die er u. a. aus Menippos und der Komödie schöpft. Vor allem ist er nämlich besorgt, die Grenzen der attischen Stilmuster nicht zu überschreiten, und zwar so sehr, daß ihm bangt, seine Verwendung des Dialogs für komische Zwecke könnte eine allzu kühne Neuerung sein.¹ Darauf, daß er die Muster und oft auch den Inhalt seiner Kritik aus der attischen Zeit übernimmt, beruht es, daß er als Zeuge für seine eigene Zeit enttäuscht; seine Kritik ist nicht zeitgemäß, hat aber einen typischen Wert, weil sie zeitgenössische Fragen berührt.² Wenn in die literarische Überlieferung sich seine eigenen Erfahrungen einfügen, fallen Streiflichter auch auf seine eigene Zeit. So erklärt sich, daß Lukian an vielem vorübergegangen ist. Den Unterweltsglauben sollte er zu den Wahnvorstellungen rechnen und tut es auch,³ weit ausgiebiger aber benutzt er ihn, um die Nichtigkeit des menschlichen Strebens und mehr noch die Umkehr der Rollen darzustellen (o. S. 530 ff.); die Inseln der Seligen malt er in behaglicher Breite aus, weil dieses Thema seit Homer und in den Utopien behandelt war, den Strafort dagegen nur mit einigen kurzen, aber markanten Strichen; von dem vielbesprochenen Glauben, der den Aufenthaltsort der Seelen in den sublunaren Raum verlegte, findet sich kaum eine Spur.⁴ Lukian kennt die Magie und die Dämonologie,⁵ läßt sie aber, abgesehen vom

la pensée religieuse de son temps, Thèse Paris, 1937, wo die Literatur verzeichnet ist. Über sein Verhältnis zu Menippos R. Helm, Lucian und Menipp, 1906, zu den Philosophenschulen, ders., Lucian und die Philosophenschulen, N. Jahrb. f. klass. Alt. IX, 1902, S. 188 ff., 263 ff., 351 ff. Etwas anders beurteilt ihn Nestle, Griechische Geistesgeschichte, 1944, S. 505 ff.

¹ Luk., Prom. in verbis 5 ff.

² Daß Caster den Kampf gegen den Vorsehungsglauben als einen Hauptpunkt in der Polemik des Lukian hinstellt, beruht darauf, daß er unter Vorsehung jedes gött-

liche Eingreifen in das Geschehen begreift; wenn das Wort *πρόνοια* enger gefaßt wird, verschiebt sich das Bild, nicht aber in der Hauptsache.

³ Caster a. a. O. S. 275 ff.

⁴ Caster a. a. O. Seite 289 ff. weist mit Recht diesbezügliche Annahmen zurück.

⁵ Die Schriften Lucius oder der Esel und von der Astrologie sind untergeschoben, Harmon vermutet in der Loeb-Ausgabe freilich, daß die letztere eine Parodie und echt sei, von Ironie ist aber keine Spur zu merken.

Philopseudes, aus, weil sie in der Literatur nicht hoffähig waren; aus dem gleichen Anlaß geht er an der Astrologie vorüber, welche doch die Zeit beherrschte. Vom Mystizismus, dem viele hingegeben waren, sagt er sehr wenig, selbst wenn man das Auftreten des Lügenpropheten Alexandros und des Peregrinos Proteus auf mystische Neigungen zurückführen will; sonst beschränkt er sich auf einige vage Anspielungen auf die eleusinischen Mysterien.

Seine Götter sind diejenigen der alten Mythologie, und trotz allen Spottes hat er für sie als schöne Gestalten eine gewisse Sympathie; auch Asklepios wird mythisch dargestellt, außer in der Schrift gegen Alexandros von Abonuteichos, wo ein besonderer Grund vorliegt. Die fremden Götter, die damals die griechische Welt überschwemmten und im Vordergrund standen, erwähnt er sehr selten, hauptsächlich, wo in der Götterversammlung (9 ff.) Momos sich über sie lustig macht; bezeichnend scheint, daß eine Erwähnung des vielverehrten Sarapis fehlt. Dem Lukian war nichts mundgerecht außer dem, was dem alten literarischen Erbe entstammte; seine Zeugnisse für die eigene Zeit sind, so möchte man sagen, fast Entgleisungen. Dieses gilt gewissermaßen auch von seiner religionsgeschichtlich interessantesten Schrift, welche das Treiben des Lügenpropheten Alexandros grell beleuchtet; sie war vielleicht von epikureischen Freunden bestellt und jedenfalls von persönlichem Haß diktiert; deswegen entwirft er ein lebendiges, wenn auch schales und karikiertes Bild vom Aufsteigen eines neuen Kults. Die nächst dieser für die Mentalität der Zeit aufschlußreichste Schrift, der Lügenfreund, hat literarische Vorbilder;¹ ihre Spitze ist gegen die abergläubischen Philosophen gerichtet. Welch dankbare Vorwürfe hätten dem Satiriker nicht die fremden Kulte, der Mystizismus, die Astrologie, der Dämonenglaube, die Zauberei bieten können, wenn er sie hätte ausnutzen wollen. Sie paßten aber nicht in sein ein für allemal feststehendes literarisches Fachwerk hinein.

Zeitgenosse des Lukian ist der berühmte Schönredner Aelius Aristides,² in allem außer in der Hingabe an die attischen Stilmuster sein Gegensatz, ein fanatisch gläubiger und egozentrischer Verehrer des Asklepios. Gerade diese seine Religiosität macht ihn interessant. Viele Jahre hindurch litt er an einer Krankheit, die wohl nervöser Art war, und schildert, zum Teil nach Notizen eines umfangreichen Tagebuchs, das auf 30000 Zeilen angeschwollen war, in seinen „heiligen Reden“ seine Krankheit, die Traumoffenbarungen des Gottes und die Kuren. Zu den Ärzten hatte er kein Vertrauen, um so mehr zu den Vorschriften des Gottes und seinen eigenen Deutungen derselben; ohne Zögern unterwirft er sich Kuren, die auch einem gesunden Menschen wenig zuträglich sein würden. Asklepios gab ihm aber viel mehr als körperliches Heil, er half ihm, Ämtern zu entgehen, die ihm, der nur

¹ R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 1906, S. 1 ff.; Caster a. a. O. S. 321 ff.

² A. Boulanger, *Aelius Aristide*, *Bibl. éc. franç.* 126, 1923, bes. S. 163 ff., mit Bibliographie; besprochen von Wilamowitz, *Litteris* II, 1925, S. 125 ff.; Weinreich, *Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristides*, *N. Jahrb.*

f. klass. Alt. XXXIII, 1914, S. 597 ff.; Nestle, *Griech. Religiosität* III S. 149 ff.; Kern, *Rel. d. Gr.* III S. 265 ff.; C. Bonner, *Some Phases of Religious Feeling in later Paganism*, *HThR.* XXX, 1937, S. 123 ff.; C. A. de Leeuw, *Aelius Aristides als bron voor de kennis van zijn tijd*, *Diss.* Utrecht, 1939, Kap. VII, *Godsdienst*, S. 99 ff., nützliche Materialsammlung.

auf seinen Ruhm als Redner bedacht war, unerwünscht waren; er lehrte ihn die Grundlagen der Rhetorik, gab ihm Themata ein und sogar die Gedanken und Ausdrücke, wie Lehrer die Knaben in den Grammata unterrichten.¹ Aristoteles fühlte sich als der besondere Schutzbefohlene des Gottes, der täglich mit ihm im Traumleben intim verkehrte; sein ganzes Wesen war ein Geschenk des Gottes, weshalb er Theodoros genannt wurde.² Als Kleinasien von wiederholten Erdbeben heimgesucht ward, wurde er dadurch wunderbar gerettet, daß er einige Tage vorher auf einen Hügel, der von dem Erdbeben nicht berührt wurde, gerufen wurde, um dort Altäre zu errichten und Opfer darzubringen. Darauf befahl ihm der Gott, öffentlich in Smyrna dem Zeus Soter ein Rind zu opfern; als er, unsicher über die richtige Ausführung des Opfers, neben dem Altar stand und sich ein Zeichen erbat, eilte ein klarer Stern über den Markt und bestätigte das Opfer.³

Aristoteles schreibt ebenso sehr, um seinen Gott zu preisen, wie um seinen eigenen Ruhm und seine Ehrungen zu verkünden. Gewöhnlich richtet man das Augenmerk nur auf sein Selbstgefühl, seine Eitelkeit und Hoffart und findet ihn unerträglich. Gewiß ist er es, zugleich aber zeigt er sich von einer schwärmerischen, mystischen Religiosität erfüllt, hat nicht nur Träume, sondern auch Visionen, glaubt fest an die Orakel und die göttliche Leitung in kleinen wie in großen Dingen. So paradox auch die von Asklepios vorgeschriebenen Kuren erscheinen mögen, er gehorcht ohne Zögern. Als der Gott ihm einmal befohlen hatte, mitten im Winter im eiskalten Fluß ein Bad zu nehmen, fühlte er nach dem Bade nicht nur eine den Körper durchdringende, ihn kräftigende Wärme, sondern auch einen ähnlichen Gemütszustand, ein unaussprechliches Wohlbefinden, so daß er, obgleich er das andere wahrnahm, es doch nicht zu sehen schien. So lebte er ganz mit dem Gott.⁴ Die Beschreibung einer Traumerscheinung des Asklepios schließt er so: „Mich deuchte, daß ich ihn fast berührte, und merkte, daß er selber kam, daß ich mitten zwischen Schlaf und wachem Zustand war und die Augen aufschlagen wollte und mich ängstigte, daß er sich zuvor entferne, und die Ohren darbot, um zu hören; es war teils wie Traum, teils wie Wirklichkeit; die Haare sträubten sich, Tränen strömten vor Freude, der Sinn erhob sich ohne Schwere. Welcher Mensch wäre imstande, dies zu beschreiben? Wenn jemand eingeweiht ist, weiß und erkennt er es.“⁵ Auch sonst vergleicht er seine Träume mit Mysterienweihen. In einem Traumgesicht erschienen ihm Asklepios und Sarapis, der ihm das Gesicht reinigte, so daß er die Unterwelt zu schauen bekam; τοιαῦτα ἦν τὰ τῆς τελευτῆς, schließt er.⁶ In seinem Privatheiligtum des Asklepios sah er einmal, daß das Bild des Gottes drei Köpfe zu haben schien und mit Ausnahme der Köpfe von Licht umflossen war; der Gott, der inzwischen die Gestalt, in der er dastand, wieder angenommen hatte, gab durch ein Zeichen den Anwesenden die Weisung hinauszugehen, befahl aber dem Aristoteles durch ein anderes Zeichen mit der Hand, zu

¹ Arist. XLII 11 Keil = VI, I p. 68 Dindorf.

² Arist. L 53 Keil = XXVI, I p. 518 Dindorf.

³ Arist. XLIX 38 ff. Keil = XXV, I p. 497 ff. Dindorf.

⁴ Arist. XLVIII 21 ff. Keil = XXIV, I p. 471 Dindorf.

⁵ Arist. XLVIII 32 Keil = XXIV, I p. 473 f. Dindorf.

⁶ Arist. XLIX 48 Keil = XXV, I p. 500 f. Dindorf.

bleiben; dieser wurde hochofrenut über die Ehre und rief aus: „Du, Einziger!“ (εἷς, λέγων δὴ τὸν θεόν), und der Gott antwortete: σὺ εἷς, „du bist es!“ „Dieses Wort ist für mich, Asklepios,“ fügt er hinzu, „mehr als jedes menschliche Leben, jede Krankheit; jede Gnade ist geringer als diese, es machte mich leben und können wollen.“¹ Die Szene erinnert an die neuplatonischen Göttererscheinungen. Der Verkehr mit Asklepios im wachen Zustand ist nicht vereinzelt; Philostrat erzählt Ähnliches von dem Sophisten Antiochos aus Aigai in Kilikien.²

In seiner schwärmerischen Religiosität und seinem felsenfesten Glauben erscheint Aristoteles als ein Kind seiner Zeit. Er war es auch darin, daß er alle Götter inbrünstig verehrte und pries, griechische wie ägyptische, auf die er öfters zu sprechen kommt. Er rühmt sich selbst, daß er die Götter, so viel er vermöge, aber ohne Übertreibung verehrte.³ Den Tag fing er damit an, alle Götter insgesamt anzurufen.⁴ Er hat Reden an Zeus, Athena, Poseidon, Dionysos, Herakles und Sarapis geschrieben, in welchen er jeweils den Gott, dem die Rede gilt, soweit wie nur möglich erhebt; hinter dem rhetorischen Preis steht aber die Tendenz der Zeit zu einem Synkretismus, der in Monotheismus ausmündet, worauf unten (S. 548 f.) zurückzukommen ist. Daher verwirft er auch die alten Mythen oder deutet sie zuweilen allegorisch um.⁵

Leider haben die Geringschätzung des Aristoteles und die Weitschweifigkeit seiner Schriften veranlaßt, daß der religionsgeschichtliche Gewinn, der aus ihnen gezogen werden könnte, nicht ausgeschöpft wurde, und doch ist der Rhetor ein sprechendes Beispiel für den Geisteszustand, auch in gebildeten Kreisen, des 2. nachchristlichen Jahrhunderts, wenn auch neurasthenische Veranlagung und Krankheit seine Religiosität bis aufs äußerste gesteigert haben. Von uns konnten nur ein paar wichtige Züge angedeutet werden.

Ganz anders wiederum ist der Sophist Philostrat, der den Heroikos⁶ geschrieben hat, wohl derselbe, der auch die Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana verfaßte, von der schon (besonders S. 400 ff.) die Rede war. Ob er einen wirklichen Glauben besaß, ist zweifelhaft, sicher aber, daß er den Vorwurf seiner Schrift, den Heroenglauben, zu einem sophistischen Paradestück benutzte. Es ist daher auch nicht glaublich, daß er schrieb, um den volkstümlichen Kult der Heroen zu heben und ihm größeres Ansehen zu verschaffen. Der Heroenkult gehört dem Mutterlande an, von wo Pausanias viele Beispiele anführt, in Kleinasien war er nicht bodenständig, wohl aber hatten die trojanischen Mythen veranlaßt, daß alte Grabhügel am Hellespont auf die Namen der trojanischen Helden getauft wurden. Dahin verlegt Philostrat die Szene seiner Erzählung von Protesilaos und dessen Heiligtum auf der Chersonnes; der größere Teil der Schrift gibt eine Homer berichtende Darstellung der Mythen, welche eigentlich die Hauptsache ist. Wie

¹ Arist. L 50 Keil = XXVI, I p. 517 Dindorf.

² Philostr., vita sophist. II 4; s. auch Celsus bei Origenes, c. Cels. III 24.

³ Arist. XXXIII 16 Keil = LI, II p. 576 Dindorf.

⁴ Arist. XLVII 33 Keil = XXIII, I p. 453 Dindorf.

⁵ Z. B. XLIII 8 und 22 Keil = I, I p. 2 f.; 6 Dindorf; XLVI 33 Keil = III, I p. 42 f. Dindorf.

⁶ Solmsen in PW. XX S. 154 ff.; Wilamowitz, G. d. H. II S. 522; Bonner a. a. O. S. 131 ff.; Eitrem, Zu Philostrats Heroikos, Symb. Ost. VIII, 1929, S. 1 ff.

es dem Sophisten geziemt, ist der Inhalt auf die homerischen, nicht die volkstümlichen Heroen zugeschnitten. Für die Verherrlichung der Heroen benutzt Philostrat alte Vorstellungen: ihr Leben ist ein gesteigertes Abbild ihres irdischen Lebens, ihre übermenschliche Größe wird durch Funde von riesengroßen Gebeinen ausführlich bewiesen (II 4 ff.). Unglauben und Hohn rächen sie fürchterlich (I 6; III 19 ff.). Dem Volksglauben scheint es entnommen zu sein, daß ein Windstoß dem Eidolon des Achilleus folgt (III 26), vielleicht auch, daß das Aussehen der Heroen bei ihrer Erscheinung Dürre, Regen, Krankheit anzeigt (III 18).

Die Heroen sind hilfreich wie früher; die neue Zeit zeigt sich aber darin, daß ihre Wirksamkeit auf alle Gebiete des menschlichen Lebens ausgedehnt wird; ganz neu ist das intime Zusammenleben des Winzers mit dem Heros Protesilaos, das noch intimer geschildert wird, als Aristeides sein Verhältnis zu Asklepios darstellt. Die Erzählung beginnt mit zwei Bekehrungen. Weniger merkwürdig ist die Bekehrung des ungläubigen Phöniziers, der zufälligerweise an der Chersonnes gelandet war, zum Heroenglauben, bezeichnend dagegen die des Jünglings, der in der Stadt Philosophie studiert hatte, zu dem einfachen und bedürfnislosen Leben des Winzers und zum eifrigen Verehrer des Protesilaos (I 7), der sich ihm vier- oder fünfmal im Monat leibhaftig offenbart, sich küssen und umarmen läßt und ihm bei der Gartenarbeit behilflich ist (III 4 f.). Protesilaos gibt Athleten Orakel mit guten Ratschlägen (III 11 f.), heilt Krankheiten, besonders Schwindsucht, Wassersucht, Augenleiden und Wechselfieber (III 14), er tut Wunder; seine Erscheinung (φάσμα) blendet einen Mann, der ein Grundstück widerrechtlich entwendet hat (I 6); er läßt den Hund des Winzers dem Meineidigen unheilbare Wunde versetzen (III 15). Die Mache des Sophisten verrät sich in Übertreibungen wie dem Küssen und Umarmen des leibhaftig erscheinenden Heros. Philostrat hat sich die neuen religiösen Anschauungen angeeignet. Es heißt: „Solchen göttlichen und seligen Seelen (der Heroen) bedeutet die Reinheit vom Körper den Anfang des Lebens, dann erkennen sie die Götter, deren Begleiter sie sind, nicht Bilder und Vorstellungen verehrend, sondern sichtlich mit ihnen verkehrend; befreit von Krankheiten und vom Körper sehen sie alles Menschliche, da sie von der mantischen Weisheit erfüllt sind“ (I 12). Eine wohlbekannte Abstufung erscheint in dem Ausspruch, daß die Götter alles wüßten, die Heroen zwar weniger als die Götter, aber mehr als die Menschen (III 15). Philostrat zitiert Pamphos und Orpheus und sagt, Zeus wohne an dem reinsten Ort und belebe das, was unter dem Äther sei (III 39). Er ist ein unverächtlicher Zeuge der Geistesrichtung des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr.; freilich ist die oben besprochene Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana für uns noch wichtiger als sein Heroikos.

Wenige Worte genügen über den Pränestiner Aelian, der Griechenland nie besucht hat, auf seine attizistische Stilkunst aber stolz war. Ältere Quellen ausbeutend schrieb er eine Tiergeschichte¹ und eine „bunte Geschichte“ mit moralisch-erbaulicher Tendenz, ferner zwei hier einschlägige Werke περί θείων ἐναργειῶν und περί προνοίας, die nur in Auszügen erhalten sind.

¹ Vgl. übrigens dazu Celsus bei Origenes c. Cels. IV 81 ff.

Die beiden ersten Werke berühren sich mit der Paradoxographie, kaum minder diejenigen über die göttlichen Offenbarungen und die Vorsehung, welche „die Vorsehung und die Macht der strafenden Gerechtigkeit der Götter durch eine Menge von Wundergeschichten beweisen wollen und sich in Schimpfereien auf Gottesleugner gar nicht genug tun können“.¹

Bei diesen drei namhaften Vertretern der Schöngeisterei des 2. und beginnenden 3. Jahrhunderts ist die Grundstimmung dieselbe, ein fester Glaube an göttliche Wirkungen und Offenbarungen und ein heißes Bedürfnis nach göttlicher Hilfe, das sich zu mystischer Schwärmerei steigern kann. Der Historiker Dio Cassius zeigt dieselbe Gläubigkeit an Träume und Vorzeichen (oben S. 498f.). Die Kritik war freilich noch nicht verstummt: sie kommt außer bei Lukian zu Wort in der Schrift *γοήτων φώρα*, die der Kyniker Oinomaos von Gadara² unter Hadrian gegen den Orakelglauben richtete und die sich mit den alten Orakeln befaßt, ohne sich um die eigene Zeit zu kümmern. Bald hörte aber auch die Kritik auf.

Aus der griechischen Romanliteratur sind die Aethiopica des Heliodor wegen ihrer frömmelnden und gottseligen Stimmung besonders bemerkenswert. Die schwierige Frage nach der Abfassungszeit dieses Romans, die Rohde, seitdem er die Identifikation des Verfassers mit dem Bischof Heliodoros von Trikka zurückgewiesen hatte, in die Zeit des Aurelian setzte, jüngere Forscher sogar noch um ein Jahrhundert zurückgeschoben haben, ist für die Beurteilung seiner Religiosität wichtig.³ Die literarischen Abhängigkeiten, auf die man sich für die Frühdatierung beruft, können anders erklärt werden; abgesehen von diesen habe ich den Eindruck, daß die geistige Atmosphäre eher dem 4. als dem 2./3. Jahrhundert entspricht; und diese Ansicht wird bestätigt durch den Hinweis Wifstrands, daß die stilistische Form des Romans mehr mit der der Sophisten des 4. Jahrhunderts als mit der früheren erzählenden Prosa verwandt sei.⁴ Die religiösen Anschauungen werden gewöhnlich neupythagoreisch, von Geffcken aber neuplatonisch genannt, welch letzteres zutreffender zu sein scheint.⁵

¹ Wilamowitz, G. d. H. II S. 522.

² P. Vallette, *De Oenomaos cynico*, Thèse Paris 1908, mit Sammlung der Fragmente; Eitrem in *Δρῶγυα* M. P. Nilsson dedicatum, 1939, S. 178 f.

³ In der Einleitung der Budé-Ausgabe (I, 1935, S. VII ff.) ist Rattenbury geneigt, diese zuerst von dem Kirchenhistoriker Sokrates (V 22) vermutungsweise vorgetragene Identifikation anzunehmen, jedoch zugleich den Bischof auf die erste Hälfte des 3. Jahrh. zu datieren; was aber zugleich von ihm berichtet wird, daß er Kleriker, die nach ihrer Weihe sich des ehelichen Umganges nicht enthielten, exkommuniziert habe, weist auf das 4. Jahrh.

⁴ Bull. Société des lettres Lund, 1944/45, II S. 36 ff.

⁵ Rohde, *Gr. Roman* S. 424 ff., grundlegend; Geffcken, *Ausgang* S. 88 f., der auf den Ausdruck *τὸ νοερόν τῆς ψυχῆς*,

II 15, 2, p. 52, 7, als neuplatonisch aufmerksam macht; Münscher in *PW.* s. v., wo neuere Literatur; K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur*, 1927, besonders S. 250 ff., geht wenig auf die hier behandelten Dinge ein; Besprechung von Nock, *Gnomon*, IV, 1928, S. 485 ff.; F. Altheim, *Helios und Heliodor von Emesa*, *Albae Vigiliae* XII, 1942, setzt aus nicht stichhaltigen Gründen die Abfassungszeit zwischen 235 und 250 an. Die Schilderung der Panzerreiter gibt einen *terminus post*, nicht *ante quem* ab. Da Heliodor die Handlung in die Zeit der persischen Herrschaft über Ägypten verlegt, ist es unerfindlich, warum er sich in Betreff der Blemmyer an die Verhältnisse seiner eigenen Zeit gehalten haben soll. Ebenso unerfindlich ist es, warum die Auffassung des Helios als eines universellen, großen Gottes, die in der Spätzeit Gemeingut war, eine Absage an die

Das Urteil wird dadurch erschwert, daß die religiösen Anschauungen selbstverständlich nur andeutungsweise und vage zum Vorschein kommen und vieles davon spätantikes Gemeingut ist. Von solchem sei Folgendes erwähnt: Orakel und Träume als Hebel der Handlung, gelegentlich auch eine Vision;¹ die Gerechtigkeit als göttliche Strafe aufgefaßt;² die Astrologie;³ die weisen Gymnosophisten Äthiopiens und ihre Mißbilligung nicht bloß des Menschen-, sondern auch des Tieropfers; das Billigen nur des Gebets und des Rauchopfers;⁴ die Abschaffung des Menschenopfers bei den Äthiopiern;⁵ die übermäßige Schätzung der Keuschheit, die sich durch das ganze Werk zieht⁶ und in der Keuschheitsprobe beim Opfer gipfelt;⁷ die Scheidung zwischen der niederen Magie und der Priesterweisheit;⁸ die böswillige Tyche;⁹ magische Ringe;¹⁰ die Totengespenster;¹¹ die Nekromantie (oben S. 526); die Göttererscheinungen blinzeln nicht, gehen nicht, sondern schweben;¹² die Seelenvorstellungen;¹³ die prophetische Gabe der Seele.¹⁴

Für eine spätere Datierung des Werkes scheinen einige Züge zu sprechen: die häufige Bezeichnung der Götter als οἱ κρείττονες und einige Male des Göttlichen (τὸ θεῖον) als τὸ κρεῖττον;¹⁵ die Ergebenheit in den Willen der Götter, die sich zu dem Ausspruch der Charikleia nach einem Ausbruch der Verzweiflung steigert: τελείσθω καὶ τὰ ἐξῆς, ὅπη τοῖς θεοῖς φίλον;¹⁶ die Verwendung des Wortes δύναμις für Zauberkraft¹⁷ und im gleichen Abschnitt des Wortes ἀντίθεος für einen dem Zauber entgegenwirkenden Dämon;¹⁸ die durchgängige Zuweisung des Unheils an die Dämonen, während die Götter das Gute bewirken.¹⁹

Wenn der Verfasser der Aethiopica wirklich, wie er sich in der Subskription nennt, ein Emesener war und wenn er, wie man sagt, schrieb, um Propaganda für den syrischen Sonnenkult zu machen, hat er seinen Zweck außerordentlich gut zu verbergen verstanden. Helios ist zwar der große

emesanische Religion des Heliogabalus bedeuten soll, van der Valk, *Remarques sur la date des Éthiopiens d'Héliodore*, *Mnemosyne* IX, 1941, S. 97 ff., zieht dagegen sachliche Übereinstimmungen zwischen ihm und Kaiser Julian hervor und verlegt das Werk nicht lange nach 357 n. Chr.

¹ ὅπαρ, Heliod. Aeth. III 12, 1 p. 90, 1. Zitate nach der Ausgabe Bekkers und der Paragraphenzählung in der Budéausgabe.

² Ebd. I 14, 4: p. 18, 23; II 11, 1: p. 47, 28; IV 19, 3; p. 118, 25; VIII 13, 4: p. 238, 25.

³ Ebd. II 24, 6: p. 63, 23.

⁴ Ebd. X 9, 6: p. 282, 11 bzw. X 38, 4: p. 310, 19.

⁵ Ebd. X 39, 3: p. 310, 19.

⁶ Neben der recht lüsterne Szene, V 4, 5: p. 126, 25.

⁷ Ebd. X 8 f.: p. 280, 17.

⁸ Ebd. III 16, 3 ff.: p. 93, 2.

⁹ Rohde a. a. O. S. 436 A. 2.

¹⁰ Heliod., Aeth. V 13, 3: p. 134, 25.

¹¹ Ebd. I 3, 1: p. 6, 18; II 5, 2: p. 42, 21.

¹² Ebd. III 13, 2: p. 90, 23; bei Plutarch

(o. S. 528) von den Toten; die Übertragung auf die Götter ist wohl später.

¹³ Nachweise bei Rohde a. a. O. S. 438 A. 2; besonders charakteristische Zitate: II 24, 6; p. 63, 20, ταύτης εἰς τὴν ἐτέραν λῆξιν ἀναλυθείσης (d. h. gestorben); II 31, 1: p. 71, 12, ψυχὴν ἀπαξ ἐνανθρωπήσασαν; III 5, 4: p. 84, 5, θεῖον ἢ ψυχὴ καὶ συγγενὲς ἄνωθεν τοῖς ἔργοις.

¹⁴ Heliod., Aeth. IX 25, 2: p. 271, 10, φαντασία ψυχῆς τὰ μέλλοντα εἶδωλα προτυπομένης.

¹⁵ Stellennachweise bei Rohde a. a. O. S. 434 A. 4.

¹⁶ Heliod., Aeth. VI 8, 5: p. 168, 7 eine Stelle, wo Korais christlichen Einfluß zu spüren glaubte; vgl. VIII 11, 11: p. 234, 17 und 236, 23; I 8, 4: p. 11, 2.

¹⁷ Ebd. IV 7, 12; p. 105, 24, ὀχλείται γὰρ ὑπὸ δυνάμεων ἃς ἐγὼ κατέπεμψα.

¹⁸ Ebd. 13, 1: p. 105, 27, ἀλλὰ μοι ἀντίθεος τις ἔοικεν ἐμποδίζειν τὴν πράξιν καὶ διαμάχεσθαι πρὸς τοὺς ἐμοὺς ὑπηρέτας. Das Wort kommt zuerst bei Arnobius vor; Stellensammlung bei Cumont, *Or. Rel.* S. 286 A. 49.

¹⁹ Rohde a. a. O. S. 435 A. 3.

Gott des Romans, er ist aber wie bei Plutarch und Macrobius mit dem delphischen Apollon identisch, und sein Lieblingsland ist Äthiopien, wohin sich die Götter bei Homer zum Opferschmaus begeben. Der semitische Orient wird nur ein paarmal und ganz beiläufig erwähnt, während die ägyptischen Weisen und die ägyptische Religion und Theosophie einen außerordentlich breiten Platz einnehmen, worin die Aethiopica mit der griechischen Literatur überhaupt übereinstimmen. Daß die Sonnentheologie in einem Buch dieser Art sich nicht findet, ist wahrlich keine Gegeninstanz gegen die Ansetzung ins 4. Jahrhundert. Wie man auch über die Datierungsfrage urteilen mag, Heliodor ist ein bemerkenswerter Zeuge für den Umschwung zu einer schwärmerischen, das ganze Leben durchdringenden Religiosität, die im 3. Jahrhundert beginnend sich in der Folgezeit immer stärker auswirkte und bei Heliodor auf die Spitze getrieben erscheint.

Zum Schluß einige wenige Worte über den letzten großen Epiker des griechischen Altertums, den Ägypter Nonnos aus Panopolis, der zugleich ein rauschendes dionysisches Epos und eine Paraphrase des Johannes-evangeliums geschrieben hat. Nonnos war der Astrologie ergeben, der er in seinen Dionysiaka nicht ohne Irrtümer einen Platz einräumt, wie er denn auch ausführlich von dem mit dieser in Verbindung stehenden Gott Aion spricht (oben S. 483). Die mit großer Energie durchgeführte These Stegemanns, daß Nonnos die Astrologie in eine von der iranischen stark beeinflusste eschatologische Geschichtskonstruktion habe umschaffen wollen, die in der Erlösung im sechsten Zeitalter durch den Sohn des Zeus, Dionysos, gipfelte, ist nicht haltbar.¹ Charakteristisch für die Zeit ist es, daß zu dem Glauben an den Sternenzwang, dem selbst die Götter sich fügen müssen, derjenige an den Götterzwang der Magie hinzutritt.² Besonders bezeichnend sind Nonnos' Zusätze zu der sonst an die Bakchen des Euripides eng anschließenden Erzählung von Pentheus im 44. Buch, wo mythisch gewendete Schauerlichkeiten der Zauberpraktiken aufgeboten werden und Dionysos die Mondgöttin in einem Hymnus (XLIV, v. 191 ff.) beschwört, der Beziehungen zu den magischen Hymnen der Zauberpapyri zeigt.³ Auch durch den von Göttersynkretismus erfüllten Hymnus an Herakles-Helios von Tyros (XL, v. 369 ff.) soll der Gott zu erscheinen genötigt werden. Nonnos kennt nicht nur magische Hymnen (IV, v. 272), sondern auch heilende Sprüche (XVII, v. 374 f.), zauberkräftige Kräuter und Steine (XXXII, v. 24).⁴ Selbstverständlich ist, daß er die Orphik heranzieht, und zwar besonders im sechsten Buch, das von der Erzeugung des Zagreus, seiner Weltherrschaft und Zerreißung durch die Titanen handelt; auch Phanes wird erwähnt und Protogonos einmal (IX, v. 141) genannt. Es versteht sich, daß in

¹ W. Stegemann, Astrologie und Universalgeschichte, Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos, *Στοιχειὰ* IX, 1930; vgl. die Besprechungen von P. Collart, *Rev. philol.* LVIII, 1932, S. 74 ff., und von H. Bogner, *Gnomon* VII, 1931, S. 177 ff., die besonders wertvoll ist; im einzelnen ent-

hält das Buch viel Wertvolles; vgl. o. S. 479 A. 1.

² H. Bogner, Die Religion des Nonnos von Panopolis, *Philol.* LXXXIX, 1934, S. 320 ff.

³ F. Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis, *Diss. Königsberg* 1915.

⁴ Bogner, *Gnomon* a. a. O. S. 181 A. 1.

dieser mysterienfreudigen Zeit auch andere Mysterien genannt werden, die eleusinischen, die der Kabiren und die des Osiris.

Nonnos war ein viel lesender Dichter, der auch die Philosophie kannte und die christlichen Lehren wenigstens kennenlernte; Bogner meint, daß er durch die stark betonte Affektlosigkeit des Dionysos diesen als einen Rivalen Christi habe darstellen wollen; es scheint aber zweifelhaft, ob es notwendig ist, das Christentum für eine Eigenschaft der Götter, die ἀπάθεια, heranzuziehen, welche die griechische Philosophie seit langem lehrte.¹

Die Hinwendung zu der neuen Religiosität setzte wohl im 2. nachchristlichen Jahrhundert ein, ihre Wurzeln reichen aber weit zurück bis zur alten Orphik und zum Pythagoreismus. Der Tiefstand der Religiosität wurde unter dem Druck des vorherrschenden Rationalismus im 4. Jahrhundert v. Chr. und zu Anfang der hellenistischen Zeit erreicht. In derselben Zeit legten jedoch die Philosophen Platon, Xenokrates, Poseidonios die Grundlagen einer neuen religiösen Anschauung, die schließlich, als sie sich mit volkstümlichen Vorstellungen verband, vorherrschend wurde. Die mystisch gerichtete Religiosität lebte in der hellenistischen Zeit noch fort, wobei es bemerkenswert ist, daß hier Italien besonders hervortritt mit den süditalischen Gemeinden und dem Kreis um Nigidius Figulus; am Ende dieser Epoche werden aber Vorzeichen eines Umschwungs bemerkbar. Im 1. Jahrhundert n. Chr. wandte sich die Philosophie immer mehr der moralischen Erbauung und der Humanität zu, mochte Dion Chrysostomos auch edle und hohe Töne für den religiösen Glauben finden. In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts wirkte der Wundermann Apollonios von Tyana, dessen große Berühmtheit freilich erst in der Folgezeit begründet wurde. Plutarch, der in seiner Jugend scharf gegen den Aberglauben losgezogen war, erscheint später gläubiger, aus platonisierenden Gedankengängen und der Isisreligion schöpfend, sei es daß er von seinem delphischen Priestertum oder vom Strom der Zeit bewegt wurde.

Der Durchbruch erfolgte im 2. Jahrhundert, schon äußerlich spürbar an dem Interesse für alte Kulte und an Bauten in Griechenland. Der Geist selbst aber war ein neuer. Es ist das Jahrhundert des dem Asklepios schwärmerisch hingegebenen Aristeides Rhetor, des Vorläufers des Neuplatonismus Numenios, der chaldäischen Orakel, der Gnosis, die Zeit, in der die Mithrasreligion sich in den westlichen Teilen des Reichs und das Christentum über das ganze Imperium verbreiteten. Die Kritik erhob noch im Lukian und Oinomaos von Gadara ihre Stimme; sie droschen aber hauptsächlich das alte Stroh. Dank den syrischen Frauen des severischen Kaiserhauses wurde der Synkretismus und der Wunderglaube auch von den höchsten Kreisen gepflegt. Philostrat und Aelian sind dafür Zeugen. In der Notzeit des 3. Jahrhunderts baute Plotinos das philosophische System auf, das, von seinen Nachfolgern erweitert und verändert, die Kräfte des Heidentums zu dem letzten Kampf mit dem Christentum rüstete. Die beiden kämpfenden Religionen waren im gleichen Boden verwurzelt und atmeten dieselbe Luft: der Roman des Heliodor hat Berührungen mit den christlichen Heili-

¹ Über die Beziehungen der Dionysiaka zur Lehre der Kirche, Bogner, Philol. a. a. O. S. 329 ff.

genleben, und Nonnos hat sowohl ein heidnisches wie ein christliches Gedicht geschrieben. Die Religion hatte über die Kritik gesiegt; die alten Waffen wurden nunmehr hervorgeholt, um dem Gegner Hiebe zu versetzen und sich selbst zu verteidigen.

7. Die monotheistische Tendenz

Es wurde schon öfters darauf hingewiesen, daß eine Tendenz zum Monotheismus sehr oft und in wachsender Stärke im antiken Heidentum hervortrat.¹ Sie begann bereits früh und wurde in der Kaiserzeit so gewaltig, daß mit der Behauptung, daß sie Gemeingut wurde, nicht zuviel gesagt ist. Angesichts ihrer Bedeutung sind einige zusammenfassende Worte notwendig, um sie ins rechte Licht zurücken, was gelegentliche Erwähnungen nicht vermögen. Sie hat dem Christentum, das die vollen Früchte einheimste, mächtige Vorarbeit geleistet, denn das Heidentum hat keinen vollen monotheistischen Gott hervorgebracht, der einer Volksreligion genügen konnte. Seine sogenannten monotheistischen Götter waren entweder eine Zusammenfassung aller oder mehrerer Götter unter einem von ihnen oder ein philosophisches oder theologisches Prinzip. Im Heidentum war der Monotheismus nur eine Tendenz.

Der Anfang dieser Tendenz geht sehr weit zurück; man braucht nur an Xenophanes und den Ausspruch des Sokratesschülers Antisthenes, daß es im Volksglauben viele Götter, der Natur nach aber nur einen gebe, zu denken.² Ihr Erstarken in hellenistischer Zeit hängt mit der Verbreitung der Popularphilosophie und der Schwächung des Glaubens an die alten Götter zusammen, welche früh dazu geführt hatte, daß man nicht von einem individuellen Gott, sondern von „dem Göttlichen“ oder „dem Gott“ sprach, was in der hellenistischen Zeit noch häufiger als früher geschah (vgl. oben S. 187 u. 282). Das war aber nur eine Vorstufe. Zur vollen Entwicklung wirkten viele Umstände zusammen: die Philosophie, die ihr höchstes Prinzip als den höchsten Gott hinstellte, das Weltbild, das einen obersten Lenker der Welt forderte, die monarchische Staatsform, die ein monarchisches Regiment nicht nur auf der Erde, sondern auch im Himmel verlangte und sich schließlich diesen Gedanken bewußt aneignete, der Göttersynkretismus, der dazu führte, den jeweilig verehrten Gott allen anderen voranzustellen.

Es ist kaum nötig, weiter von der Philosophie zu reden, die ihr höchstes Prinzip mit Gott identifizierte, sei es die *πρότη ἀρχή*, der unbewegte Bewegter der Aristoteles, oder der transzendente Gott des Platonismus oder der immanente der Stoa. Man braucht nur daran zu erinnern, daß dieser philosophische Gott denjenigen, die über die religiösen Probleme tiefer nachdachten, die selbstverständliche Krönung ihrer Theologie war, ohne daß jedoch der Polytheismus weggeräumt wurde, z. B. dem Plutarch (oben S. 385), dem Apollonios von Tyana (S. 401), den Hermetikern und den

¹ E. Zeller, Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, Vorträge und Abhandlungen, I², 1875, S. 1 ff., gibt eine

Übersicht über das Problem in der Philosophie.

² Cic., de nat. deor. I, 32.

Gnostikern. Schon bei Kleanthes erhielt der stoische Gott eine persönliche Note (vgl. S. 249).

Die stoische Lehre, daß es nur einen Gott und eine Macht gebe, die je nach ihren verschiedenen Obliegenheiten mit verschiedenen Namen benannt werde,¹ wurde in der Kaiserzeit Gemeingut. Bei Dion Chrysostomos lesen wir: „Einige sagen, daß Apollon, Helios, Dionysos dieselben sind, und sie führen einfach alle Götter zusammen zu einer Macht und Kraft“² und Maximus von Tyros erklärt: „Mitten in diesem Streit (in allen anderen Fragen) findet man in der ganzen Welt eine einstimmige Satzung und Lehre, daß es einen Gott gibt, den König und Vater aller Dinge, und viele Götter, Gottes Söhne, Gottes Mitregenten. So sagt der Hellene, so sagt der Barbar.“³ Dazu trug die Kraftlehre bei, was schon aus den Worten Dions erhellt, denn, wie Nock bemerkt,⁴ die Konzentration des Interesses mehr auf die göttliche Persönlichkeit erklärt das Fehlen der Exklusivität gegen andere Götter im Heidentum. Bei Heliodor kehren die Ausdrücke τὸ κρείττον, οἱ κρείττονες immer wieder (oben S. 543), welche die älteren τὸ θεῖον u. a. ersetzen, die jetzt abgenutzt waren. Diese Richtung endet im Deismus der Spätzeit, der z. B. von einem gebildeten Heiden wie Ammianus Marcellinus vertreten wird. Er spricht selten von den alten Göttern und dann mit Beziehung auf die Kraftlehre der Theologie;⁵ häufig dagegen benutzt er Ausdrücke wie „der himmlische Gott“, „das himmlische oder höchste Wesen“. Bezeichnenderweise gebraucht er gewöhnlich das Wort *numen*, selten dagegen *deus*.⁶ Derselbe blasse Deismus der Spätzeit findet sich bei den Panegyrikern, z. B. bei Symmachus in seiner Rede über den Altar der Victoria.⁷ Mit dem machtvollen Christengott konnte er es nicht aufnehmen, und als Kompromiß war er aussichtslos.

Aus dem neuen Weltbild, dem wohlgeordneten Kosmos, zog die Philosophie den Schluß, daß der Kosmos einen obersten Lenker haben müsse.⁸ Aristoteles beschließt das zwölfte Buch seiner Metaphysik mit folgenden Worten, die er mit einem Homerzitat belegt: „Das Seiende aber hat nicht den Willen, schlecht regiert zu werden; nicht gut ist Vielherrschaft, einer sei Herr.“⁹ Wie die Idee von dem obersten Lenker der Welt weiter entwickelt

¹ Serv. ad. Verg., Georg. I, v. 5 = Stoic. vet. fragm. II 1070; vgl. u. a. Seneca, de benefic. IV 7.

² Dio Chrysost. XXXI 11.

³ Max. Tyr. XI 5 p. 132 Hobein.

⁴ JHS. XLV, 1925, S. 88.

⁵ Amm. Marc. XVI 5, 5, über Mercurius, *velociorem sensum esse motum mentium suscitantem theologiae prodidere doctrinae*; XVII 7, 12, die Theologen nennen Neptunus Seisichthon, weil er die Kraft der flüssigen Substanz ist, u. a.

⁶ Da hierauf weniger geachtet wird, wird eine kleine Sammlung von Beispielen nützlich sein: Amm. Marc. XVI 12, 13, *caelesti dei favore*; XIX 1, 4, *caeleste numen*; 6, 7, *caeleste praesidium*; XX 5, 4, *nutu caelesti*; XXI 5, 3, *arbitrio dei caelestis*; XVI 12, 62, *favore numinis superioris*; 18, *superum numen*; XVII 7, 3, *numine summo*

fatales contorquente manubias; 13, *28, *ut placuit numini sempiterno*; XIX, 10 4, *divini arbitrio numinis*, und XVI 12, 52 einfach *propitiati numinis arbitrium clemens*. Über seine Religion handelt ausführlich W. Ensslin, Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus, Klio, Beiheft XVI, 1923, S. 48 ff. Vgl. Solari, Atti accad. Lincei, IV, 1950, S. 502 ff.

⁷ G. Boissier, La fin du paganisme, II, 1891, S. 222 ff. und 278.

⁸ Siehe das oben S. 282 A. 2 erwähnte Buch von Festugière, Révélation, II, Le Dieu cosmique.

⁹ Vgl. E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, 1935, ein Buch, das namentlich über die Geschichte der Idee im Judentum und vor allem im Christentum handelt.

und befestigt wurde, zeigt am eindringlichsten die oben (S. 282 f.) behandelte Schrift *περὶ κόσμου*. Dem Schluß auf die Existenz Gottes aus der Planmäßigkeit der Welt, den schon Xenophon den Sokrates ausführlich vortragen läßt,¹ war eine langandauernde Wirkung beschieden bis hin zu dem sogenannten teleologischen Gottesbeweis der christlichen Theologie. Er kehrt immer wieder, um nur ein Beispiel zu nennen, bei Epiktet (oben S. 378 f.). In den Zauberpapyri tritt kein Gott so stark hervor wie der Schöpfer oder Herr des Weltalls, wie er auch benannt wird (siehe unten S. 668 mit Anm. 2).

Diese Idee erhielt eine größere Anziehungskraft dadurch, daß sie mit der monarchischen Staatsform Hand in Hand ging (vgl. oben S. 280), die seit dem Anfang der hellenistischen Zeit vorherrschte und in der Kaiserzeit, als ein Herr über die Oikumene waltete, zu einer wirklichen Weltherrschaft geworden war. Einer sei der Herr im Himmel wie auf der Erde. Um die Wirkung dieses Gedankens voll zu verstehen, lese man die Königsreden des Dion Chrysostomos, die ständig die Regierung Gottes und die des guten Kaisers parallelisieren. Es leidet keinen Zweifel, daß gerade das Kaisertum den Gedanken an einen höchsten himmlischen Lenker der Welt dem Volk nahegebracht hat, denn im Heidentum ist die Ordnung der Götterwelt immer von der staatlichen Ordnung abhängig gewesen. Aber auch die einfachen Sätze der Philosophie, wie sie z. B. durch Dion und Epiktet vorgetragen wurden, von dem Gott, der die Welt schafft und erhält und die Moral schützt, wurden durch die Diatribe und die Wanderphilosophen zum geistigen Eigentum des Volkes.

Ein Faktor von allergrößter Bedeutung war in dieser Hinsicht die Astrologie, die, seitdem sie zu Anfang der Kaiserzeit populär wurde, das neue Weltbild und die gesetzmäßige Ordnung der Welt einschärfte. Die mechanische Kausalität, die in ihrem Wesen eigentlich enthalten ist, verschob sich beim Volk zum Glauben an die Gestirngötter. Die auf der Astrologie aufbauende Theologie setzte einen Gott an die Spitze des Universums, den orientalischen Himmelsgott, bald aber unter Einfluß griechischer Vorstellungen den Sonnengott (oben S. 260 f.). In der Spätantike vermählte sich das Kaisertum mit der Sonnenreligion, die es zur Staatsreligion erhob (oben S. 495 f.). Der Gedanke an den höchsten Lenker des Universums räumte aber nicht mit dem Polytheismus auf, im Gegenteil, jenem unterstanden die anderen Götter, Volksgötter oder Gestirngötter, wie dem König seine Satrapen oder dem Kaiser seine Statthalter.

In der kultischen Religion und ihrer Behandlung durch die Schriftsteller nahm die monotheistische Tendenz die Wendung, daß der Gott, den man jeweils anging, auf Kosten der anderen erhoben und gepriesen wurde. Wenn man sich inbrünstig an einen Gott wendet, treten die anderen in den Hintergrund oder werden diesem untergeordnet, eine Erscheinung, die Henotheismus oder Kathenotheismus genannt wird. Für diese Richtung, welche den Gott, an den man sich wendet, so hoch erhebt, daß er fast als einziger und andere in sich umfassend erscheint, sei an die Götterreden des

¹ Xenoph., mem. I 4, Die Teleologie Caeli enarrant, HThR. XXXIV, 1941, ist älter, Übersicht bei A. S. Pease, S. 163 ff.

Aristeides Rhetor erinnert.¹ So wird u. a. Zeus als Allgott gefeiert. Schon bei Aischylos findet sich ähnliches;² doch wird er bei ihm nicht mit anderen Göttern identifiziert. Zeus konnte sich aber unter dem Andrang neuer Götter im Volk nicht behaupten. Isis ist die Göttin, für die solche Ansprüche am lautesten in den bekannten Hymnen erhoben werden, in denen sie als Urheberin der Weltordnung, der Religion, der Kultur, der Gesetze gefeiert wird (siehe S. 601). Doch wie sehr ihr Kult auch verbreitet wurde, sie konnte mit solchen Ansprüchen nicht durchdringen; immerhin sind diese ein bemerkenswertes Zeichen der Zeit.

Die monotheistische Richtung führte in der kultischen Religion weiter dazu, daß ein Gott mit anderen identifiziert wurde oder diese sozusagen in sich aufzog. So wurde Isis mit einer Reihe anderer Göttinnen identifiziert, sie heißt *myrionyma*. Die Selbstprädikation der Isis bei Apulejus³ ist für diese Richtung so charakteristisch, daß sie angeführt werden mag: *rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina marium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso; cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiugo totus veneratur orbis. Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stigiam Proserpinam, Eleusinii vetustam deam Cererem, Junonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiam illi, qui nascentis dei Solis incohantibus inlustrantur radiis Aethiopes Ariique priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem*. Ein solcher Gott war auch der mit Isis verbundene, halb ägyptische Sarapis, dem von Anfang an eingewisser Synkretismus anhaftete. Er war Unterweltsgott, Heilgott und Reichtumsspendender und wurde in der Kaiserzeit sogar zum Meeresgott.⁴ Recht oft findet sich auf geschnittenen Steinen und sonst die Formel εἰς Ζεὺς Σάραπις, zuweilen durch den Zusatz "Ἡλιος erweitert.⁵ Ein von Kaiser Julian angeführter Vers⁶ εἰς Ζεὺς, εἰς Αἰδης, εἰς "Ἡλιός ἐστι Σάραπις, wählt die Götternamen so, daß sie das ganze Universum umfassen. Dieser Vers erinnert an ein oft zitiertes Verspaar,⁷

εἰς Ζεὺς, εἰς Αἰδης, εἰς "Ἡλιος, εἰς Διόνυσος,
εἰς θεὸς ἐν πάντεσσι· τί σοι δίχα ταῦτ' ἀγορεύω;

Es liegt hier eine theologisierende Richtung vor, auf die zurückzukommen ist.

¹ Arist. rhetor I–VIII, Dindorf = XXXVII–XLVI Keil; A. Boulanger (zitiert S. 538 A. 2) S. 183; J. Amann, Die Zeusrede des Ailios Aristeides, 1931; A. Höfler, Der Sarapishymnus des Ailios Aristeides, 1935 (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft H. 12 und 27). Vgl. Wilamowitz, G. d. H. II, S. 507.

² Aischylos fr. 70 Nauck.

³ Apul., Metam. XI 5.

⁴ CIL. III 3637, Iovi Optimo Maximo

Neptuno Serapidi etc. VIII 1002.

⁵ E. Peterson, Εἰς θεός, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, NF. XXIV, 1926, S. 227 ff. O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion, 1919, S. 24 ff.

⁶ Julian, or. IV, p. 136.

⁷ Ps.-Just., cohort. ad Gent. 15 = Orph. fragm. 239; der erste Vers auch bei Macrobius Sat. I 18, 17.

Hiermit verband sich die alte Meinung, daß, obgleich die Namen der Götter bei verschiedenen Völkern verschieden lauteten, doch unter ihnen dieselben Götter verehrt würden, wie die Sonne, der Mond, der Himmel, die Erde und das Meer allen gemeinschaftlich seien, aber anders benannt würden, was Plutarch eindringlich darlegt.¹ Gerade diese Lehre ist der ἀληθής λόγος des Celsus. „Es ist kein Unterschied, sagt er, wenn man den höchsten Gott (Δία ὕψιστον) Zeus nennt oder Adonaios oder Sabaoth oder Ammon wie die Ägypter oder Papaïos wie die Skythen.“² Seine „wahre Lehre“ „war die harmonisierte heidnische Überlieferung von Gott und den Göttern, etwa so aufgefaßt, wie sie in der Spätantike von Neupythagoreern und Neuplatonikern in großen Systemen gesammelt wurde, im 4. und 5. Jahrhundert nicht selten in bewußtem Gegensatz zum Christentum“, bemerkt Wifstrand einleuchtend.³ Diese „wahre Lehre“ war das letzte Wort des Heidentums. Sogar in der Magie finden sich Ansätze zu einem solchen Monotheismus.⁴ Als Beweis dafür, daß er tiefer drang, sei eine späte Grabinschrift aus Thessalien angeführt:⁵ ἐὰν δέ τις ἀπονοηθῆς τολμήσῃ ἀνοίξῃ, ἔξει κεχολωμένον βασιλέα θεὸν μέγιστον παντοκράτορα κτίστην ὄλων καὶ θεοῦς πάντας καὶ θεοῦς ἥρωας καὶ αὐτὴν τὴν δέσποιναν βασιλίδα. Als in der Spätantike die Sonnenreligion den Helios zum Weltenlenker und höchsten Gott zu erheben strebte, wurde er fast mit allen Göttern identifiziert. Das Musterbeispiel bietet ein langer, auf ein Buch des Porphyrios zurückgehender Abschnitt bei Macrobius,⁶ wo zu diesem Zweck die Kraftlehre herangezogen wird. Apollon ist die Kraft der Sonne in Wahrsagungen und Heilungen, Mercurius als Urheber der Sprache, Sol und Liber pater sind dasselbe Wesen, ebenso Mars; Asclepius bezieht sich auf die Natur der Sonne und so auch Hercules, Adonis, Attis, Osiris usw., daneben stehen Proserpina, Mater deum und Isis als die Erde.⁷

Als Vorbereitung eines solchen Monotheismus kann wenigstens in gewissen Fällen der späteren Zeit die Zusammenfassung aller Götter zu einer Einheit angesprochen werden.⁸ Viele Zeugnisse, sowohl alle älteren wie besonders diejenigen, in denen zu einem oder mehreren Göttern πάντες (καὶ πᾶσαι) θεοί oder οἱ ἄλλοι θεοί hinzugesetzt wird, sind selbstverständlich nicht Ausfluß einer monotheistischen Neigung. Bezeichnend ist aber, daß seit

¹ Plut., de Is., p. 377 F.

² Celsus bei Origenes, c. Cels. V 41; vgl. I 24. Über den Monotheismus bei Celsus siehe das auch sonst beachtenswerte Werk, Anna Miura-Stange, Celsus und Origenes, das Gemeinsame ihrer Weltanschauung, Beiheft 4 zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1926.

³ A. Wifstrand, Die wahre Lehre des Kelsos, Bulletin Société des Lettres Lund, 1941–42: V S. 9.

⁴ Eitrem, Die magischen Gemmen und ihre Weihe, Symb. Osl. XIX, 1939, S. 57 ff.

⁵ IG. IX:2, 1201.

⁶ Macrobi., Sat. I 17 ff.; Serv. ad Verg. Buc.; V, v. 66, secundum Porphyrii librum, quem Solem appellavit, triplicem esse Apollinis potestatem et eundem esse Solem apud

superos, Liberum patrem in terris, Apollinem apud inferos. Vgl. o. S. 492 f.. Mit den Mysterienreligionen in Verbindung gesetzt bei Firmicus Maternus, de err. prof. rel. VIII 2. F. Bitsch, De Platoniorum quibusdam quaestionibus Vergilianis, Diss. Berlin 1911. Beispiele gesammelt von W. Kroll, Rh. Mus. LXXI, 1916, S. 315; K. Reinhardt, De Graecorum theologia, Diss. Berlin 1910, S. 103; Porphyr., περί ἀγαλμάτων bei Bidez (zitiert S. 417 A. 1) S. 12 ff.

⁷ Vgl. Nestle, Griech. Religiosität III, S. 82 ff. Der solare Monotheismus.

⁸ Siehe die fleißige Arbeit von F. Jacobi, Πάντες θεοί, Diss. Halle 1930, und den großen Artikel Pantheion in PW. von Ziehen.

dem 3. Jahrhundert v. Chr. zumal in Kleinasien,¹ doch auch sonst im Osten, und seit der Kaiserzeit auch in Griechenland ein öffentlicher Kult „allen Göttern“ gewidmet wurde; es gibt Priester, Tempel, Feste, auch einen Monat Pantheios. Der Name Pantheon wird gewissen Gebäuden gegeben. Alles dies zeigt das Bestreben, alle Götter im Kult zu vereinen.

Noch wichtiger ist, daß man das Epitheton Pantheos verschiedenen Göttern beilegte. Indem alle Götter in einen zusammengefaßt wurden, wurde der Göttersynkretismus auf seine Spitze getrieben.² Dies fing ziemlich früh an; unter den überschwänglichen Ehren, mit denen Caligula seine verstorbene Schwester Drusilla überhäufte, befand sich auch das Epitheton Panthea.³ Dieser Göttersynkretismus fand in der Kunst seinen Ausdruck in den *signa panthea*, von denen einige lateinische Inschriften sprechen und Beispiele erhalten sind.⁴ Die Götter, welche durch eine Häufung von Attributen als Pantheoi erscheinen, sind Tyche, Isis und Aphrodite, die oft mit Tyche verbunden werden, Harpokrates, Eros, Bakchos, Attis u. a.⁵ Besonders Isis, die so starke Ansprüche auf pantheistische Geltung machte, tritt hervor: als Beispiel mag auf eine Bronzestatuette in Berlin hingewiesen werden⁶ (Taf. 11,3). Auch ein paar Bronzen, die nur Attribute darstellen, werden auf den Isiskult zurückgeführt.⁷

Am eindringlichsten wird der Monotheismus gepredigt in den beiden oben (S. 408ff.) behandelten, dem Orpheus zugeschriebenen Gedichten, von denen das eine Zeus als das Weltganze hinstellt, das andere Einflüsse der Gottesvorstellung des Alten Testaments verrät. Diese Neigung zum Monotheismus bereitete eben vielerorts dem Judengott eine willige Aufnahme und näherte ihn den höchsten Göttern des Heidentums; in Kleinasien erscheint er unter dem Namen $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma \Psi\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ (s. unten S. 636f.). Mit Recht sagt Schürer⁸ daß es in dem monotheistischen Zug begründet sei, wenn der individuelle $\text{Ζεύς } \Psi\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ zu dem farblosen $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma \Psi\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ verallgemeinert werde, daß orientalische Einflüsse dabei stark mitgewirkt hätten, das Griechentum aber ihnen entgegengekommen sei, und schließlich, daß es auch ohne jüdische Einflüsse hier und da zur Verehrung eines $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma \Psi\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ gekommen sein würde.

In der Spätzeit der Antike schlossen sich die theologisierenden Orakel der monotheistischen Strömung an (siehe oben S. 457f.). Selbstverständlich hängt es mit dem Zweck der in christlicher Zeit veranstalteten Sammlung der sogenannten Theosophie zusammen, wenn der monotheistische Zug so stark hervortritt; daß aber so viele Orakel von dieser Art gesammelt werden konnten, ist doch ein Beweis für die Stärke und Verbreitung der Hinneigung zum Monotheismus in der letzten Periode des Heidentums.

¹ In Pergamon o. S. 338.

² Siehe die Artikel Panthea, Pantheon, Pantheos, -us in RL; häufiger in lateinischen Inschriften vom 2. Jahrh. n. Chr. an als in griechischen, Wissowa, RKR. S. 91 f.

³ Dio Cass. LIX 11.

⁴ Die Inschriften und die ältere Literatur angeführt von Peter in RL. s. v. Pantheus, und besonders Cumont s. v. Panthea signa in Dictionnaire des anti-

quités.

⁵ Belege bei Cumont a. a. O.

⁶ Abgebildet RL. I S. 1534 und bei Wendland, Hell.-röm. Kultur S. 189.

⁷ R. Weißhaupt, Pantheistische Denkmäler, Österr. Jahresh. XIII, 1910, S. 176ff.; F. Fremersdorf, Eine pantheistische Bronze aus Mainz, Bonner Jahrbücher 129, 1924, S. 128 ff.

⁸ E. Schürer, Sitz.-Ber. Akad. Berlin, 1897, S. 214.

Ein gebildeter Heide würde wohl die Worte haben billigen können, welche die Apostelgeschichte (17, 24 ff.) in der Rede vor dem Areopag in Athen dem Paulus in den Mund legt, wenn man die Beziehung auf christlichen und jüdischen Glauben und den springenden Punkt der Verkündigung des Paulus, die letzten Dinge, abstreicht: „Der Gott, der die Welt und alles in ihr geschaffen hat, der der Herr über Himmel und Erde ist, der wohnt nicht in Tempeln von Händen gemacht, auch läßt er sich nicht von Menschenhänden bedienen, als ob er etwas bedürfe, wo er doch selber allen Leben und Odem und alles gibt. Und er hat gemacht, daß, von einem abstammend, alle Stämme der Menschen auf der ganzen Fläche der Erde wohnen, und er hat festgesetzte Zeiten und die Grenzen für ihre Wohnsitze bestimmt, damit sie Gott suchen sollen, ob sie ihn wohl wahrnehmen und finden könnten, da er ja nicht fern von einem jeden unter uns ist. Denn in ihm leben und weben und sind wir, was ja auch einige von euren Dichtern gesagt haben: „Sind wir doch von seinem Geschlecht.“ Da wir also von Gottes Geschlecht sind, so dürfen wir nicht glauben, daß das göttliche Wesen Gold oder Silber oder Stein, dem Werke menschlicher Kunstfertigkeit, gleich sei.“¹

Der Monotheismus des antiken Heidentums, ob er nun philosophisch oder kultisch war, räumte nicht mit dem Polytheismus auf, sondern ordnete die Götter des Polytheismus dem höchsten Gott² unter oder ließ sie in einen von ihnen aufgehen. Sein Ergebnis war, daß dem Volk, und zwar nicht nur den gebildeten Kreisen, eingeprägt wurde, daß ein einziger Gott der Lenker der Welt sei. Von dort ist der Weg zum Christentum nicht weit, das den einzigen Gott und Weltenherrscher dadurch noch stärker ins Relief setzte, daß es alle Untergötter beseitigte. Wie bereits bemerkt, hat die monotheistische Tendenz eine mächtige Vorarbeit für das Christentum geleistet. Die Christen wußten es und beriefen sich darauf.

8. Die religiöse Moral

Von der religiösen Moral des Heidentums wissen wir auch in der Kaiserzeit bedauerlich wenig. Die griechische Religion setzte ihre alten Überlieferungen fort und nahm wie schon in hellenistischer Zeit Einflüsse von der Philosophie auf (oben S. 275). Ritualvorschriften, welche nicht nur rituelle Reinheit, sondern auch Reinheit des Sinnes verlangen, finden sich auch in römischer Zeit (oben S. 355). In den Unterweltsvorstellungen erhielten sich diejenigen von den Strafen der Übeltäter lebendig; die

¹ Oft behandelt, unter den Nicht-Theologen z. B. von E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913, S. 3 ff., und zuletzt von W. Schmid, Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen, *Philol.* XCV, 1943, S. 79 ff. Übersetzung von R. Knopf.

² Der Unterschied in der Stellung der dem höchsten Gott untergeordneten Gewalten im Heidentum und im Christentum wird scharf gefaßt von Lactanz, *div.*

inst. II 16, 6 f. *nam deus — — neque nomine, cum solus sit, eget neque angeli, cum sint immortales, dici se deos aut patiuntur aut volunt; quorum unum solumque officium est servire nutibus dei nec omnino quicquam nisi iussa facere. Sic enim mundum regi a deo dicimus ut a rectore provinciam; cuius apparitores nemo socios esse in regenda provincia dixerit, quamvis illorum ministerio res geratur.*

Strafen werden besonders eindringlich in den auf griechische Vorlagen zurückgehenden Teilen der Petrusapokalypse beschrieben (o. S. 533 f.).

Es gibt ein Land, in dessen Religion der Gedanke an Sünde, ihre Strafe und Sühne stark hervortritt, Kleinasien. Er beruht hier aber nicht auf griechischen, sondern auf einheimischen Überlieferungen; die Götter, die sich dieser Moral annehmen, sind einheimisch kleinasiatisch. Das oben (S. 276 f.) angeführte Kultgesetz aus Philadelphia nimmt noch eine Mittelstellung ein; dies Gesetz, das die gute griechische Moral einschränkt, wird auf Zeus zurückgeführt, doch gehört der Kult der Agdistis an. Sehr bedeutsam sind die verschiedenen Göttern gewidmeten Beicht- und Sühneinschriften aus dem 2. und 3. Jahrhundert n. Chr., welche hauptsächlich im Inneren Kleasiens zahlreich sind.¹ Ein Teil dieser Inschriften stammt vom Tempel der Meter Leto und des Apollon Lairbenos im südwestlichen Phrygien. Es sind kleine Stelen mit in schlechtem Griechisch geschriebenen Inschriften, auf welchen der oder die Weihende einen Fehltritt bekennt, die Strafe des Gottes, die mitunter als eine Krankheit angegeben wird, erwähnt und mit der Mahnung, den Gott nicht zu verachten, oder ähnlichem schließt. Die Vergehen, die in dieser Weise öffentlich gebeichtet wurden, sind sakraler Art; man hat gegen die Heiligkeit des Tempels gefehlt, die Reinheitsgebote oder Opfervorschriften verletzt, sich gegen sexuelle Gebote vergangen; es werden aber auch Meineid, Diebstahl u. a. genannt.² Einige von den Dedicanten bezeichnen sich als *ἱεραὶ* oder *ἱεραί*, sie mögen einfach Kulddiener bzw. Sklaven gewesen sein, die in den kleinasiatischen Tempeln zahlreich waren. Die maionischen Inschriften stammen aus der Umgegend des Dorfes Gjölde in der Katakekaumene im nordöstlichen Lydien. Die Götter, denen sie gewidmet sind, sind Meter mit verschiedenen Beinamen, Zeus Sabazios und Ogmenos, Apollon Bozenos. Einige von diesen Inschriften stehen den phrygischen sehr nahe; andere wenden sich dagegen an die Götter, um sie zu veranlassen, Meineid oder irgendein weltliches Vergehen zu bestrafen.³ Diese Gruppe gehört mit den Fluchinschriften zusammen.

¹ F. Steinleitner, Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike, Diss. München 1913; W. H. Buckler, Some Lydian Proprietary Inscriptions, BSA. XXI, 1914–16, S. 169 ff.; J. Zingerle, Heiliges Recht, Österr. Jahresh. XXIII, 1926, Beibl. S. 5 ff. vom Kult der Anaitis und Men Tiamou = SEG. IV 647–52; andere schon bekannte ebd. VI 248–53; neue wichtige Inschriften MAMA. IV 279–81, 287–90 aus Phrygien. Reitzenstein, Hell. Mysterienrel. S. 137 ff. R. Pettazzoni, La confessione dei peccati, III, 1936, umfassende Bearbeitung, wo auch das alte hethitische Material herangezogen wird; ders. Confessions of Sins and the Classics, HThR. XXX, 1937, S. 1 ff.; A. Cameron, Inscriptions relating to sacral Manumissions and Confessions, ebd. XXXII, 1939, S. 143 ff.; K. Latte, Heiliges Recht, 1920, S. 82 f., stellt diese Inschriften in den Zusammen-

hang der eigenartigen kleinasiatischen Religiosität; ebenso V. Scheperlen, Montanismus og de phrygiske Kulter, Diss. Kopenhagen 1920, S. 115 ff., deutsche Übersetzung Der Montanismus und die phrygischen Kulte, 1929; Latte, Schuld und Sühne in der griechischen Religion, AfRw. XX, 1921, S. 292 ff.; G. Björck, Der Fluch des Christen Sabinius, Uppsala 1938, S. 125 ff.; E. Peterson, Εὐς θεός S. 200 ff., behandelt die μέγας-Formel in diesen Inschriften.

² MAMA. 279; 280.

³ Hier ist nicht einzugehen auf die Gruppen von Inschriften, in welchen teils ein Eidbruch bzw. Falschheid durch die Gottheit bestraft wird, teils die Gottheit bei einem weltlichen Vergehen durch Niederlegen einer Fluchtafel oder Aufstellen eines Szepters im Tempel einzugreifen angerufen wird. Die Ansicht Zingerles a. a. O., daß ein gerichtliches Verfahren

Wenn eine Beichte vor der Einweihung in die Mysterien der Kabiren auf Samothrake verlangt wurde,¹ so bezeugt dies den anatolischen Charakter dieses Kultes. Orientalische Züge zeigt auch die Schilderung, die Plutarch in seiner Jugendschrift über den Aberglauben entwirft.² Der Abergläubische „sitzt außen mit einem Sack, mit schmutzigen Lumpen umgürtet, oft nackt, und wälzt sich im Kot und verkündet einige Sünden und Fehltritte, die er begangen hat, z. B. daß er dies oder jenes gegessen oder getrunken hat oder einen Weg, den das Daimonion nicht erlaubte, gegangen ist“. Es handelt sich also um rituelle Vergehen.³ Mehr griechisch mutet das Folgende an: Wer nur von geringem Aberglauben ergriffen ist, sitzt zuhause und wird abgerieben: die alten Weiber, sagt Bion, hängen und binden an ihn wie an einen Pflock, was sie finden. Bußübungen werden ein paarmal von römischen Dichtern erwähnt, besonders eindrucksvoll von Tibull, der sich auf einen wohl orientalischen Kult der Venus bezieht:⁴ wenn er gefehlt hat, will er sich niederwerfen, die heilige Schwelle küssen und reumütig auf den Knien kriechend den Kopf gegen den Türpfosten stoßen. Weniger einleuchtend ist eine bekannte Stelle bei Juvenalis,⁵ wo vom Kult der Großen Mutter gesprochen wird; es scheint sich hier um die Abwendung von drohendem Unheil zu handeln.⁶

Eine eigene Stellung in moralischer Hinsicht nimmt diejenige Richtung der Hermetik ein (u. S. 573), die das Heil in der Vereinigung mit Gott, dem Nus, sucht. Nichts außer Gott ist gut, die Welt ist böse, der Mensch ist ein aus Gutem und Bösem zusammengesetztes Doppelwesen. Wer sich selbst erkennt, wird des Nus teilhaftig durch die *γνώσις θεοῦ*, während die große Menge in der Finsternis wandert. Es wird nachdrücklich betont, daß nur diejenigen, die *γνώσις* haben, fromm, die anderen unfrohm seien;⁷ *ἀγνοσία* sei die Unfrommheit. Die Dämonen säen die böse Saat in die Seele der im Materiellen und Bösen Verstrickten, die anderen werden mit dem Guten von Gott gerettet.⁸ Die gefährliche Folgerung liegt nahe, daß, da Frömmig-

vor den Priestern stattfände, wird bestritten von O. Eger, Eid und Fluch in den maionischen und phrygischen Sühneschriften, Festschrift für P. Koschaker, 1939, III S. 281 ff.

¹ Dies wird erzählt in zwei ganz ungeschichtlich dem Lysandros und dem Antalkidas zugeschriebenen Anekdoten, Plut. Apophthegm. Iac. p. 229 D und 217 C. Die Abfassungszeit dieser Schrift, die vielleicht nicht von Plutarch stammt, gibt einen *terminus ante quem* an; vgl. die ausführliche Behandlung bei Pettazoni a. a. O. S. 163 ff.

² Plut., de superst. p. 168 D; vgl. Menandr., fr. 544 Kock über die Syrer, die Fleisch gegessen haben.

³ Vgl. den Priester der syrischen Göttin, der sich wegen Vergehungen gegen die Religion anklagt und sich selbst geißelt, Apul., Metam. VIII 27f. Vgl. noch Seneca, de vita beata, 26,8.

⁴ Tibull I 2, v. 81 ff.

⁵ Juvenal VI, v. 520 ff.

⁶ Vgl. Reitzenstein a. a. O.; Pettazoni a. a. O. S. 115 ff.; die anderen von ihm herangezogenen Stellen, Ovid, Fasti IV, v. 313 ff., und Metam. XI, v. 129 ff., sind andersartig.

⁷ Zum Beispiel Corp. Herm. IX 4, εὐσέβεια δέ ἐστι θεοῦ γνώσις, ὃν ὁ ἐπιγνούς πλήρης γενόμενος πάντων τῶν ἀγαθῶν τὰς νοήσεις θείας ἴσχει καὶ τοῖς πολλοῖς ὁμοίας; X 9, ἀρετὴ ψυχῆς γνώσις· ὁ γὰρ γνούς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ᾗδῃ θεῖος. Einen Übergang zeigt X 19: die menschliche Seele ist nicht ganz fromm, wohl aber dämonisch (im guten Sinn) und göttlich; eine Seele die den Kampf der Frömmigkeit, d. h. Gott zu erkennen und keinem Menschen Unrecht zu tun, bestanden hat, wird nach dem Tod ganz Nus, d. h. mit dem höchsten Gott vereint, die unfrohme Seele dagegen verweilt in ihrem Wesen und wird bestraft.

⁸ Corp. Herm. IX 5.

keit nur Gnosis und nichts anderes ist, die Moral von den Handlungen des mit der Gnosis Begabten unabhängig sei; sie wurde gezogen. Auf den Einwand, daß doch der ἐλλόγιμος, d. h. wer die Gnosis hat, Verbrechen begehen und bestraft werden könne, wird geantwortet: nicht, weil er Ehebruch oder Mord begangen habe, sondern als ob er Ehebruch oder Mord begangen hätte, werde er bestraft.¹ Einige Gnostiker eigneten sich eine ähnliche Ansicht über die Moral an, wogegen Plotinos eindringlich polemisiert.² Das Ende ist der gnostische Libertinismus. Andererseits ist die Forderung nach Asketentum eine Folge der hermetischen und gnostischen Lehre, daß das Körperliche das Böse und ein Hindernis der Vereinigung der Seele mit Gott sei. Das Asketentum dominierte in der Spätantike, auch im Christentum, und teilte die Menschen in zwei Klassen, die Frommen, Gottergebenen und diejenigen, die sich mit den Dingen dieser Welt beschäftigten, die vielleicht, aber keineswegs sicher gerettet werden konnten.

Es gab nur zwei Religionen, die ihren Anhängern eine für das praktische und tägliche Leben taugliche allgemeine Moral auferlegten, das Judentum und das Christentum, während die Moral des Mithrazismus enger war. Daraus erklärt sich ihre werbende Kraft, denn das Verlangen nach einer solchen Moral war im Volk lebhaft. Das Judentum zog sich bald zurück und machte keine Proselyten mehr; so blieb allein das Christentum. Je mehr es sich verbreitete, um so mehr gab es der Zeitströmung nach und endet in der hohen Bewertung des Asketentums. Daß es aber die gewöhnliche Moral nicht vergaß, zeigt die Schrift des Ambrosius über die Pflichten des Priesters, die dem Cicero, de officiis, d. h. der stoischen Philosophie, viel entliehen und späteren Zeiten vermittelt hat.

IV

DER SYNKRETISMUS

Das Wort Synkretismus hat eine eigentümliche Entwicklung durchgemacht. Das ein paarmal belegte griechische Wort συγκρητισμός bedeutet einen Zusammenschluß der gewöhnlich untereinander hadernden kretischen Städte. Erasmus von Rotterdam führte den metaphorischen Gebrauch des Wortes in die neulateinische Prosa ein, und die Theologen des sechzehnten Jahrhunderts eigneten es sich zur Bezeichnung des Zusammenhaltens von Dissentierenden trotz ihres Dissensus an; in den folgenden Jahrhunderten wurde es gebraucht, um die Vereinigung von unvereinbaren Gegensätzen zu bezeichnen.³ In der modernen Religionswissenschaft bedeutet das Wort Vermischung von verschiedenen Religionen, besonders der antiken und der orientalischen, oder von verschiedenen Göttern, d. h. Theokrasie. Zu diesem Sprachgebrauch hat sicher die Ähnlichkeit mit dem Verb κεράννυμι beigetragen. Der Göttersynkretismus wurde oben (S.549f.) erwähnt; der Religions-

¹ Ebd. XII 7.

² Plotin, Ennead. II 9, 15.

³ Siehe den Artikel von Tschakert in

der Realenzyklopädie für protestantische Theologie.

synkretismus aber ist das entscheidendste und am eifrigsten debattierte Problem der antiken Religionsgeschichte.¹

A. Hermetik und Gnosis

1. Die Hermetik.² Unter dem Namen des Hermes Trismegistos war in der Spätantike eine große Zahl von Schriften verschiedenen Inhalts in Umlauf, astrologische, die ein besonderes System aufstellten (oben S. 257), alchymische, iatromantische usw.,³ schließlich die uns hier interessierenden, welche religiöse und philosophische Lehren vortrugen. Das vorliegende Material ist nicht gering; siebzehn kleinere und größere Traktate sind einmal im Spätaltertum zu einer Sammlung vereint worden, dem *Corpus Hermeticum*.⁴ Dazu kommen der unter den Schriften des Apulejus umlaufende

¹ Siehe die vorzüglichen prinzipiellen Ausführungen von K. Latte s. v. Synkretismus in dem Handwörterbuch, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*.

² Zur Orientierung siehe den Artikel Hermes Trismegistos von W. Kroll in PW. und den Aufsatz desselben, *Die religionswissenschaftliche Bedeutung des Poseidonios*, N. Jahrb. f. klass. Alt. XXXIX, 1917, S. 145 ff.; Geffcken, *Ausgang* S. 78 ff.; kritische Übersicht von Pfister, *Rel. d. Gr. u. Röm.* S. 248; Cumont, *Or. Rel.* S. 241 A. 50. Siehe auch die Vorträge von A. J. Festugière, *L'hermétisme*, Bull. de la Société des Lettres de Lund, 1947/48: I, in welchen nach einer allgemein orientierenden Einleitung die religiösen und philosophischen Hauptpunkte der hermetischen Gnosis behandelt werden. Die Hermetik wird ausführlich behandelt von K. Prumm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, 1943, S. 535 ff., der bestrebt ist, die hermetischen Schriften möglichst spät anzusetzen, und an dem transzendenten Moment vorübergeht; er nimmt weitgehend christlichen Einfluß an. Darüber die Besprechung Festugières, *Rev. ét. gr.* LVII, 1944, S. 257 ff. Aufsatzreihe von P. Lagrange, *L'hermétisme*, *Revue biblique* XXXIII, 1924, S. 481 ff.; XXXIV, 1925, S. 82 ff.; 368 ff.; 547 ff.; XXXV, 1926, S. 240 ff., mit Referaten und Übersetzungen mit Kommentar. Lagrange betont die Abhängigkeit von Platonismus und Stoizismus und nimmt auch christlichen Einfluß an; er erkennt die Sonderstellung des ersten Traktates, *Poimandres*, und setzt ihn ans Ende der Reihe, Anregungen des Neuen Testaments als Grundlage ansprechend. Die einschlägigen Beiträge der Forschung werden in den folgenden Anmerkungen angeführt. Die

Nachträge von Dobschütz' zu G. Henrici, *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*, *Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums* I:1, 1918, S. 214 ff., geben einige Hinweise.

³ Diese sind vorzüglich behandelt von A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste I, L'astrologie et les sciences occultes*, 1944, II, *Le Dieu cosmique*, 1949; angekündigt werden: III, *Les doctrines de l'âme*, IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*. Auf diese wichtigen und tiefgreifenden Arbeiten sei nachdrücklich hingewiesen.

⁴ Nachlässig gearbeitete und unvollständige Ausgabe von G. Parthey, *Hermetis Trismegisti Poemander*, 1854. Der erste Traktat, dem allein eigentlich der Name *Poimandres* zukommt, der 13. und die bei Parthey fehlenden, sehr schlecht überlieferten 16–18 sind mit textkritischem Apparat herausgegeben von R. Reitzenstein, *Poimandres* S. 317 ff., *Poimandres* von demselben auch bei Reitzenstein und Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, S. 154 ff. Große Ausgabe von W. Scott, *Hermetica*, fortgesetzt von A. S. Ferguson, 4 Bde, 1924–36, mit Sammlung aller Texte, Fragmente und Testimonia und ausführlichem Kommentar (englisch); leider ist die Textgestaltung sehr willkürlich (vgl. Nock, *A new edition of the Hermetic Writings*, *Journal of Egyptian Archaeology* XI, 1925, S. 126 ff.). Jetzt liegt endlich eine gute Ausgabe vor, die ich durchweg benutze: *Hermès Trismégiste, texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière* mit textkritischem Apparat, Einleitungen und gelehrten Noten in der *Collection Budé*, Bd. I und II, 1945, das *Corpus Hermeticum* und den *Asclepius* enthaltend; der dritte Band, der die Fragmente bringen wird, erscheint später.

Asclepius, den Lactanz als λόγος τέλειος zitiert, und umfängliche Auszüge bei Stobaios, besonders die Κόρη κόσμου,¹ ferner das der Hermetik gewidmete achte Kapitel von Iamblichos' Schrift de mysteriis und eine Anzahl von Fragmenten und Testimonia.²

Im 16. Jahrhundert wurden die hermetischen Schriften wegen ihres mystischen Inhalts viel gelesen und beachtet, später aber fast vergessen. Der Wiederentdecker und Wegebahner für ihre Erforschung wurde Reitzenstein durch sein im Jahre 1904 erschienenenes Buch Poimandres, in dem er den hermetischen Lehren ägyptischen Ursprung zu vindizieren suchte. Daß er sich hierbei starker Übertreibungen schuldig gemacht hat, wurde bald von der Kritik aufgezeigt.³ Dann hat J. Kroll eine umfassende Aufarbeitung der hermetischen Lehren geliefert,⁴ die eine unentbehrliche Fundgrube für jeden ist, der sich damit beschäftigt. Den Ansichten seines Lehrers W. Kroll sich anschließend, geht er zum entgegengesetzten Extrem über; ihm ist nichts ägyptisch, alles stammt aus der griechischen Philosophie, der er mit ausgebreiteten Kenntnissen bis in die feinsten Verästelungen nachgeht. Er verschließt sich nicht gegen den orientalischen Einfluß, obgleich er diesen mehr oberflächlich behandelt. Der Mangel an J. Krolls großem Werk ist, daß er im Streben, ein hermetisches System herauszuarbeiten, die zahlreichen und tiefgehenden Widersprüche und die sicher anzunehmenden zeitlichen Unterschiede der Schriften allzuwenig beachtet hat. Dies wurde hervorgehoben in einer großen Besprechung von W. Bousset,⁵ die sich zu einer selbständigen Aufarbeitung des Problems auswuchs, ein außer-

¹ Stob. I, p. 385 ff. Wachsmuth. Zur Orientierung siehe den Artikel von Bousset in PW. mit Inhaltsübersicht und Betonung des ägyptischen Ursprunges; Festugiére, Stobaei Hermetica XXIII bis XXV, Notes et interprétations, Rev. ét. gr. LIII, 1940, S. 59 ff.; La style de Kore Kosmou, Vivre et penser II, 1942, S. 15 ff.; La création des âmes dans la Kore Kosmou, Pisciculi F. Dölger dargeboten, 1939, S. 102 ff. Läßt sich nicht der viel diskutierte Titel Κόρη κόσμου erklären durch Exc. Theod., 1, bei Clem. Alex.: τὸ ἐκλεκτὸν σπέρμα φαιμέν καὶ σπινθήρα ζωοποιούμενον ὑπὸ τοῦ λόγου καὶ κόρην ὁ φθαλμοῦ καὶ κόκκον σινάπεως καὶ ζύμην?

² Neuerdings sind hermetische Schriften in koptischer Sprache aufgetaucht, welche einige der hermetischen Traktate und eine angeblich ältere Version des Asclepius enthalten. Der Text ist in Kodexform erhalten und wird aus paläographischen Gründen der Mitte des 3. Jahrh. zugeschrieben. Wenn man hinzunimmt, daß das Gebet am Ende des Poimandres in einem christlichen Papyrus und auf einem Amulett, der Schluß von Asclepius in Pap. Mimaat wiederkehrt und daß schließlich christliche Schriftsteller im 3. u. 4. Jahrh. sich oft auf die hermetischen Schriften beziehen, liegt die Annahme nahe, daß die hermetische Literatur in dieser Zeit eine weitere

Verbreitung hatte, als man bisher gemeint hat. Vigiliae Christianae III, 1949, S. 137; s. u. S. 586 A. 4 am Ende.

³ W. Bousset, Gött. gel. Anz. 1905 S. 692 ff.; Th. Zielinski, Hermes und die Hermetik, AfRw. VIII, 1905, S. 321 ff., und IX, 1906, S. 25 ff., der nichts Ägyptisches, nur Griechisches findet; der erste Teil dieses Aufsatzes, die Zerlegung der hermetischen Lehren in ihre Bestandteile und ihre Zurückführung auf verschiedene philosophische Strömungen, ist sehr beachtenswert, der zweite Teil, welcher die Hermetik auf Arkadien zurückführen will, geradezu phantastisch. Gerade der Leitsatz, daß das Philosophem aus dem Mythologem entstanden sei, ist für die spätantike Religiosität falsch, wie man sich überall leicht überzeugen kann; — man lese z. B. die Naassenerpredigt —, die Lehre ist ihr Prius, und man zieht die alten Mythen nur zur Beglaubigung heran. Ebenso erklärt Zielinski, La cosmogonie de Strasbourg, Scientia XXXV, 1941, S. 63 ff. und 113 ff., die Straßburger Kosmogonie für hermetisch und arkadisch.

⁴ J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XII: 2–4, 1914; 2. unveränderte Auflage 1928.

⁵ Bousset, Gött. gel. Anz. 1914, S. 697 ff.

ordentlich wichtiger Beitrag zum Verständnis der Hermetik und ihrer Entwicklung. Im Gegensatz zu J. Kroll mißt er dem orientalischen Einfluß eine überragende Bedeutung bei. Schließlich hat Reitzenstein das Poimandresproblem erneut behandelt und nunmehr, seine ältere Ansicht revidierend, die grundlegenden Ideen aus der iranischen Religion hergeleitet.¹ Gleichzeitig sind ein paar wichtige Punkte, γῶσις und εἰμαρμένη, von F. Bräuninger gut behandelt worden.² Eine neue Bearbeitung wird von Festugière angekündigt.³

Die Hermetik umfaßt eine Kosmogonie, eine Anthropogonie, welche die zweischichtige Natur des Menschen erklären will, und eine Erlösungslehre. Prinzipiell ist das nichts Neues, denn schon die alte Orphik kannte diese drei untereinander verketteten Bestandteile. Der Inhalt ist aber in der Hermetik neu, wobei philosophische und aus dem Osten stammende religiöse Ideen verschmolzen werden. Dabei muß man sich wohl erinnern, daß solche sich der religiösen Spekulation hingebende Geister sehr verschiedenartige Ideen, die ihnen mehr gefühlsmäßig zusagen, auswählen, ohne sich viel an Widersprüche zu kehren oder sie zu einem widerspruchsfreien System zu verarbeiten. Es bestehen beträchtliche Unterschiede und Widersprüche sowohl zwischen den hermetischen Schriften wie innerhalb der einzelnen Schriften, auch entstammen sie sicher ziemlich weit auseinanderliegenden Zeiten. Bousset hat zwei Gruppen unterschieden,⁴ eine monistisch-optimistischen Charakters, zu der er die Traktate II, V, VIII, XIV und Asclepius zählt, und eine dualistisch-pessimistischen Charakters, zu der er I, IV, VI, VII, XIII rechnet; gemischten Charakters sollen IX, X, XII, XV sein.⁵ Die wichtigste Gruppe ist die zweite, und unter den ihr zugehörigen Traktaten wiederum ist der erste, Poimandres, der bedeutsamste und merkwürdigste.

Auszugehen ist vom Gottesbegriff. Er schwankt stark und Einigkeit herrscht nur in einem: Gott ist das Gute, ewig, ungeboren, unveränderlich, unsichtbar, Vater – er heißt immer πατήρ –, mittelbar oder unmittelbar der Urheber der Welt. Dann aber scheiden sich die Geister; es melden sich nämlich die Probleme, wie die Welt geschaffen worden sei, unmittelbar oder mittelbar von Gott, und wie das Böse in die Welt gekommen sei. In dem pantheistisch gerichteten V. Traktat wird Gott der Schöpfer und Herr von allem (πάντων ποιητής καὶ δεσπότης) genannt, der aus seinen Werken zu erschließen ist; der teleologische Beweis für seine Existenz wird angeführt (V, 8). In dem schwungvollen Schlußhymnus (11) heißt es: „Du bist, was ich bin, du bist, was ich tue, du bist, was ich sage, denn du bist alles, und anderes gibt es nicht. Du bist, was nicht ist. Du bist alles, du das Werdende,

¹ Siehe u. S. 575 ff.

² F. Bräuninger, Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos Diss. Berlin 1926; gute Besprechung von Dibelius, Gnomon V, 1929, Seite 161 ff.

³ Es ist sehr zu bedauern, daß Bde III u. IV von Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, die die religiösen Lehren behandeln werden, beim Niederschreiben dieses Abschnittes noch nicht

vorlagen. Bd. II ist einer ausführlichen Darstellung der Entwicklung der Vorstellung von dem Gott, der die Welt geschaffen hat und lenkt, gewidmet; vgl. oben S. 282 A. 2.

⁴ Gött. gel. Anz. 1914 S. 749.

⁵ Vgl. Bräuninger a. a. O. S. 37 ff., der von der Untersuchung von Gnosis und Heimarmene ausgeht; er zählt den ersten Teil von XII zu der zweiten Gruppe und den zweiten zu der ersten.

du das Nicht-Werdende, du der denkende Nus, der schöpferische Vater, der wirkende Gott, der Gute, der alles schafft.“¹ Der VIII. Traktat nennt die Welt (κόσμος) den zweiten Gott und ein unsterbliches Wesen, der XI. hat die Stufenreihe θεός, αἰών, κόσμος, χρόνος, γένεσις; αἰών ist die δύναμις θεοῦ, also der Mittler. Nichts ist Gott ähnlich, er ist der Alleinige, Einzige (μόνος, εἷς), aber alles ist voll von Gott. Sein Werk, die schöne Welt, wird gepriesen. Der XIV. Traktat will die Existenz des Schöpfers (ποιητής), des Vaters, daraus beweisen, daß das Gewordene seinen Ursprung in etwas Ungewordenem haben müsse. Es gibt zweierlei, das Werdende und das Schaffende, die durch die Vereinigung eins sind,² und darüber hinaus wird sogar gegen die Vorstellung von einem Mittler heftig polemisiert.³ Es bleibt hinzuzufügen, daß in der verwilderten, von dem Timaeus des Platon stark beeinflussten und mythologisierten Kosmogonie der Kore Kosmu Gott die Seelen eigenhändig schafft.

Gehen wir zu der dualistischen Gruppe über, so hebt der VI. Traktat mit der Behauptung an, daß Gott der Bewegung und des Werdens bar sei. Nur er ist das Gute, das Gute kann es nicht in dem Gewordenen, in der Welt, sondern nur in dem Ungewordenen, bei Gott, geben. Die Welt ist die Fülle (πλήρωμα) des Bösen, Gott die des Guten (4). Im II. Traktat, der über die Bewegung und den Ort handelt, wird die Transzendenz Gottes mit aller Schärfe betont: Gott ist über das Sein erhaben (ἀνουσίαστος), er ist nur für uns, nicht für sich selbst denkbar (νοητός, 5),⁴ er ist weder Nus noch Pneuma noch Licht, sondern die Ursache davon. Nur Gott ist gut, nicht der Körper noch die Seele (14). Der nach Bousset überarbeitete Anfang des IV. Traktats sagt, der Demiurg habe die ganze Welt nicht mit den Händen, sondern mit dem Wort (λόγος) gemacht; der Ewige, Einzige, Alleinige schuf alles durch seinen Willen. Dasselbe kehrt aber in dem der dualistischen Gruppe zugeschriebenen XIII. Traktat wieder, wo Hermes auf die Frage nach dem Ursprung des Menschen antwortet, daß der Wille Gottes ihn gesät habe. In X, 2 tritt der Wille in den Vordergrund: das Wirken (ἐνέργεια) Gottes ist der Wille und sein Wesen ist alles zu wollen; er will alles, aber, wird hinzugefügt, er macht es nicht (3). Die Erhabenheit Gottes über die Welt wird stark betont, aber es erscheint noch kein Mittler zwischen Gott und der Schöpfung; das Bedürfnis nach einem solchen wird freilich empfunden, weshalb der Logos oder der Wille Gottes als Zwischenglied eintritt. Der Mittler verdankt seine Entstehung der Überbetonung der bis zur Transzendenz gesteigerten Hoheit Gottes und wird durch die Bestreitung des VI. Traktats, daß Gott Bewegung sei, vorbereitet. Die Polemik des XIV. Traktats zeigt, daß das Problem aufgeworfen war. Weiter führt der erste Traktat, Poimandres. Es ist nicht zufällig, daß der Mittler gerade in diesem Traktat erscheint, der durch die Heranziehung einer Mythologie die Lehre konkreter auszugestalten bestrebt ist.

¹ V 11, οὐ γὰρ πάντα εἰ καὶ ἄλλο οὐδὲν ἔστιν· ὃ μὴ ἔστι, οὐ εἶ. οὐ πᾶν τὸ γενόμενον, οὐ τὸ μὴ γενόμενον, νοῦς μὲν νοούμενος, πατὴρ δὲ δημιουργῶν, θεός δὲ ἐνεργῶν, ἀγαθός δὲ καὶ πάντα ποιῶν; vgl. IX 5, ὃ μὲν γὰρ θεός πάντων δημιουργός.

² XIV 5, δύο γὰρ ἔστι τὰ πάντα, τὸ γινώ-

μενον καὶ τὸ ποιῶν; 6, ἓν ἔστι τῇ ἐνώσει.

³ XXXIV 4, ματαιολογίας ἀπαλλαγέντας χρὴ νοεῖν δύο ταῦτα, τὸ γινόμενον καὶ τὸν ποιῶντα· μέσον γὰρ τούτων οὐδὲν οὐδὲ τρίτον τι.

⁴ Zu dieser Stelle siehe J. Kroll a. a. O. S. 12 ff.; dagegen polemisiert IX 9.

Poimandres beginnt mit einer Kosmogonie, die im Gegensatz zu der philosophischen des XI. Traktats sich religiös-mythisch zeigt. Wie sehr die Kosmogonie eine Hauptsache ist, lehren die Worte: „ich will das Seiende kennenlernen und seine Natur verstehen und Gott kennenlernen.“¹ Dies ist das Programm der Schrift.² Der Verfasser schaut in einer Vision alles herrlich licht geworden, dann sieht er eine schreckliche Finsternis niedersteigen, die sich in feuchte Natur verwandelt, einen Rauch wie vom Feuer und einen klagenden Laut aussendet. Darauf wird ein Ruf, der Stimme des Lichts vergleichbar, gehört, und aus dem Licht erreicht ein Wort (λόγος) die Natur, und ein reines Feuer springt aus der feuchten Natur empor. Die leichte Luft folgt dem Pneuma bis zum Feuer hinaufsteigend, während Erde und Wasser gemischt bleiben. Das Licht ist der Nus, der Gott; das lichte Wort, das dem Nus entsprang, der Sohn Gottes.

Dieser kosmogonische Mythos ist auffällig. Die Finsternis (σκότος) existiert an sich, man wird an das Erebos des Hesiod erinnert. Darauf folgt ein Abschnitt, den Reitzenstein als eine Interpolation aussondert,³ was jedoch nicht sicher ist. Er enthält als notwendige Ergänzung zum Vorhergehenden die Beschreibung, wie der Kosmos zustande kam.⁴ Die Kräfte des Lichts preßte das Feuer zusammen und es wurde stabilisiert. Die Elemente der Welt entstanden aus Gottes Willen, der im Geist die schöne Welt schaute und nachbildete. Zur Welt wurden sie durch ihre eigenen Elemente und das Gebären von Seelen gemacht, d. h. die Welt ist im Geist Gottes präformiert und entsteht durch einen Akt seines Willens. Gott, der Nus, der zweigeschlechtig war, gebar durch sein Wort (λόγῳ) einen anderen Nus, den Demiurgen, einen Gott des Feuers und des Pneuma, der die sieben Schicksalswalter schuf. Darauf sprang der Logos aus den niederen Elementen zu dem reinen Werk der Natur hinauf und vereinte sich mit dem Nus-Demiurgen, dem er wesensgleich war. So wurden die niederen Elemente als bloße Materie zurückgelassen, und aus ihnen entstanden die Tiere. Diese Kosmogonie ist konfus; warum der Logos mit den niederen Elementen vereint ist, bis der

¹ I 3, μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γινῶναι τὸν θεόν.

² Die Kosmogonie, die den Inhalt des kurzen III. Traktats bildet, ist eher eine Vorstufe. Das Mythologische fehlt, wenn man nicht dahin die Erwähnung des Chaos (1) rechnen will. Die gegenseitige Abhängigkeit beweist das Genesiszitat, das auch hier (3) vorkommt; die verschiedene Einstellung zeigen die ersten Worte, δόξα πάντων ὁ θεὸς καὶ θεῖον καὶ φύσις θεία· ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεὸς καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη. Siehe die Einleitung Nocks in der Budéausgabe.

³ Reitzenstein, Poimandres S. 37 ff., von τὶ οὖν· φημί an bis 8 einschließlich.

⁴ Die Frage, στοιχεῖα τῆς φύσεως πόθεν ὑπέστη, in 8 wird beantwortet: ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμμήησατο, κοσμοποιήθεισα διὰ τῶν ἐαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν. Darauf folgt ὁ δὲ νοῦς ἀρρενόηλος

ὢν κτλ. Mit Zustimmung J. Krolls a. a. O. S. 27 f. faßt Reitzenstein a. a. O. S. 39 βουλὴ als eine Göttin, die neben dem höchsten Gott steht. Daß er darin entschieden zu weit geht, zeigt ein Vergleich mit I 18, ἐλύθη ὁ πάντων σύνδεσμος ἐκ βουλῆς θεοῦ, und 31, θεός, οὗ ἡ βούλησις τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων; vgl. o. S. 559. Vgl. auch θέλημα, θέλησις θεοῦ, IV 1; XIII 2 und 4. Es ist eine Metapher, die freilich eine Personifikation vorbereiten konnte; βουλὴ hätte zu einem Mittler wie λόγος werden können, die Wortbedeutung hinderte es aber. Nach ἐκ βουλῆς θεοῦ ist stärker zu interpunktieren, ἥτις bezieht sich auf φύσις in der Frage; dadurch erklären sich die letzten Worte: die Physis wird zum Kosmos, der geordneten Welt, durch ihre eigenen Elemente und die Geburt von Seelen; die Elemente sind an sich seelenlos, die geordnete Welt kann aber nicht seelenlos sein.

Demiurg erscheint und zusammen mit ihm den Kreislauf der Natur in Bewegung setzt, bleibt unklar. In den orientalischen Religionen war das Wort das Machtwort: Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht.¹ Als solches war der Logos zum Mittler zwischen dem transzendenten Gott und der geschaffenen Welt sehr geeignet; es ist aber, als ob der Grieche vor der dem griechischen Wort anhaftenden rationalistischen Bedeutung zurückschreckte; so schafft er den νοῦς δημιουργός, der eine Doublette des λόγος ist.

Der Mensch wurde vom Vater des Alls, dem Nus selbst, geschaffen, ein Bruder des Logos und des Nus Demiurgos, er war dem Nus ähnlich, sein Abbild, sehr schön, und Gott liebte ihn, seine eigene Gestalt, und überließ ihm seine Schöpfungen. Höher konnte die Schilderung der Gottähnlichkeit des Menschen, d. h. seines Urbildes, kaum gesteigert werden. Nun will der Mensch selbst schaffen, trennt sich von dem Vater und weilt in der demiurgischen Sphäre. Ihre Walter überlassen ihm etwas von ihren Ordnungen, und dann will er den Umkreis der Kreise brechen. Das ist, um mit Zielinski zu reden, der erste Sündenfall.² Der Anthropos durchbricht die Planetensphären, steigt hernieder (παρέκυσεν) und zeigt der niederen Natur die schöne Gestalt des Gottes; als die Physis die Schönheit dieser Gestalt sah, die die Kraft der sieben Weltherrscher hatte, lächelte sie in Liebe, die Gestalt im Wasser und ihren Schatten auf der Erde schauend. Der Anthropos, der im Wasser eine sich selbst ähnliche Gestalt sah,³ liebte sie und wollte bei ihr verweilen. Die Physis umarmte den Geliebten und sie vereinten sich. Deswegen ist der Mensch im Gegensatz zu allen Lebewesen der Erde ein Doppel-

¹ Als Machtwort erscheint λόγος Poimandres 1,18, ὁ θεὸς εἶπεν ἁγίῳ λόγῳ, worauf ein Genesiszitat folgt, aus dem die Phrase her stammt, und in dem Schlußhymnus 1,31, ἅγιος εἰ ὁ λόγος συστησάμενος τὰ ὄντα, weiter scharf ausgeprägt in der Kόρη Kόρου neben dem Zauberswort, Stob. I p. 388, 18 Wachsmuth, Gott der Vater sprach: ἔστω πεπληρωμένος ὁ οὐρανὸς ἀπαντὶν ἀήρ τε καὶ αἰθήρ. εἶπεν ὁ θεὸς καὶ ἦν: vgl. ebd. Z. 14 und p. 391, 3 wo Zaubersprüche erscheinen. In dem Fragment bei Cyrillus, c. Jul. I 76, p. 552 D f. Migne, ist λόγος δημιουργός, und Suidas s. v. Ἑρμῆς Τρισμέγιστος nennt ihn φωνὴν πατρὸς, ἣν ἐφθέγγετο πρῶτην, ἥνικα τὸν πάντων κόσμον ἐστηρίξατο. Das ist das Schöpferwort. Der Logosbegriff der griechischen Philosophie ist intellektualistisch – im Stoizismus sind Gott, Logos und Welt identisch –, und der Logos, als dessen Personifikation Hermes erklärt wird, ist die Redekunst. Das Hauptgewicht ist im Gegensatz zu der Behandlung des Begriffs durch W. Bousset, Kyrios Christos, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments XXI, 1913, S. 375 ff., auf die orientalische Vorstellung von dem Machtwort zu legen. Freilich mengt sich der intellektualistische griechische Logosbegriff hinein, z. B. bei den Apologeten, die dadurch in Wider-

spruch geraten, und in den von der stoischen Philosophie abhängigen hermetischen Traktaten. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, 1901, S. 80 ff., faßt λόγος als die Rede Gottes auf unter Anführung von griechischen und ägyptischen Mythen und Mythen-deutungen; in der Straßburger Kosmogonie ebd. S. 56 Z. 6, ist Logos Sohn des Hermes. Vom Standpunkt des Auserwählten wird Corp. Herm. IV 3 gesagt, daß Gott allen den Logos, nicht aber allen den Nus zuteilte. XII 12 heißt es, daß Gott den Menschen den Nus und den Logos schenkte, welche der Unsterblichkeit gleich sind, und daß der Mensch dazu die Sprache (λόγος προφορικός) hat, von dem im folgenden die Rede ist. Hier erscheint stoische Terminologie; aber λόγος an der ersten Stelle ist nicht der λόγος ἐνδιάθετος, sondern der hermetische λόγος, den wir in Poimandres kennenlernten. Schließlich bedeutet ἑλλόγγιος soviel wie ἕνωσις, XII 7.

² Anders Reitzenstein, Poimandres S. 48 f., der hier eine Andeutung des Demiurgen als des bösen Gottes und Gegners des Anthropos findet.

³ Es ist nicht ganz richtig, wenn man hier das Narcissusmotiv findet (Zielinski a. a. O. VIII S. 327, Hylas); der Anthropos fällt einer Täuschung zum Opfer, vgl. τὸ ἐκ πλάνης ἔρωτος σῶμα, I 19.

wesen, sterblich dem Körper nach, unsterblich aber als teilhaft des wesenhaften Menschen (διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον).¹ „Unsterblich und Macht über alles habender leidet er das Sterbliche, da er der Heimarmene unterstellt ist. Über die Planetensphären gestellt wurde er ihr Sklave. Er ist mannweiblich und entstammt einem mannweiblichen Vater.“² Des weiteren wirtschaftet der Mythos mit astrologischem Gut. Die Physis zeugte mit dem Anthropos sieben Menschen, nach der Natur der sieben Weltherrscher mannweiblich und in der Luft weilend. Derart blieben alle Glieder der sichtbaren Welt bis zum Ende der Periode; dann wurde die Verbindung gelöst durch den Willen Gottes, die Geschlechter wurden geschieden, und Gott befahl seinen Schöpfungen sich zu vermehren mit Worten, die der Genesis entliehen sind. Dieses Stück (16–18) gehört eigentlich zur Kosmogonie und macht in dem Zusammenhang, wo es steht, einen fremdartigen Eindruck. Es ist gewaltsam dem Anthroposmythos angehängt; das Ursprüngliche, ein rein physischer Mythos, steht noch in 17: „sie (die sieben mannweiblichen Menschen in der Luft) wurden auf diese Weise geboren: die Erde war weiblich, das Wasser erzeugerisch, das Reife entstammte dem Feuer, das Pneuma der Luft“.³

Der Bericht des Poimandres ist weder klar noch folgerichtig, er ist stark mythisch und verarbeitet ungleichartige Bestandteile. Auch dem höchsten Gott, dem Nus, haftet Mythologisches an, er ist mannweiblich und schafft direkt den Nus-Demiurgen und den Anthropos; jede Physis ist sein Abbild (31). Es wird nicht mit klaren Worten ausgesprochen, daß Gott transzendent ist, aber im Schlußhymnus (31) wird er „unaussprechlich und durch Schweigen angerufen“ genannt, und das Bestreben ihn über alles Materielle so hoch wie nur möglich zu erheben, tritt stark hervor. Daher werden als Mittler zwischen Gott und der Welt der Logos und der Nus-Demiurg eingeschoben.

Nun würde man sehr in die Irre gehen, wenn man diese Gottesvorstellung nur von der philosophischen Seite betrachten wollte; sie ist in der religiösen Erfahrung begründet,⁴ die je nach der Veranlagung und dem Bildungsgrad des einzelnen sich mehr in eine mythische oder eine philosophische Hülle kleidete. Die Hermetiker beriefen sich auf den Nus, ihr Nus war aber derjenige, der die γνώσις θεοῦ, die übersinnliche Erleuchtung, schenkt.⁵ Die

¹ I 18, ἀναγνωρίσας ὁ ἕνους ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον καὶ τὸν αἰτίον τοῦ θανάτου ἔφατα, καὶ πάντα τὰ ὄντα.

² I 15. Das folgende καὶ ἄυπνος ἀπὸ αὐτοῦ κρατεῖται, hat eine Lücke. Es wurde darauf hingewiesen, daß der Mensch wegen seiner göttlichen Natur nicht in Schlaf, d. h. ἀγνοία, versenkt ist.

³ I 17, θελοῦν γὰρ (γῆ) ἦν καὶ ὕδωρ ὀχευτικόν.

⁴ Ähnliche Erscheinungen aus moderner Zeit sind besprochen in dem bekannten Buch von W. James, The Varieties of the Religious Experience, Gifford Lectures 1902; viele Neudrucke, deutsche Übersetzung, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 1907; siehe besonders

Kap. III, The Reality of the Unseen, und XVI–XVII, Mysticism. Es ist schade, daß James nicht die Hermetik herangezogen hat, die ihn mit für seinen Zweck ausgezeichneten Beispielen und einem weit festeren und detaillierteren Ausbau der Lehre versehen hätte, als bei den entsprechenden modernen Strömungen zu finden ist.

⁵ Freilich ist darauf zu achten, daß Wörter, die sowohl eine spezifisch religiöse Bedeutung haben wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch vorkommen, zwischen beiden Bedeutungen schillern; die Hermetiker waren keine scharfen Denker. Das Wort νοῦς bezeichnet den Gott der Hermetiker und den göttlichen Teil der

Hermetiker waren Mystiker, welche die wahre Erkenntnis, die γνῶσις, in der inneren Erleuchtung, der Gottesschau (θεά), unter Ausschluß der Sinneswahrnehmungen suchten, was kaum jemals stärker zum Ausdruck gekommen ist als gerade im Poimandres. Gleich in den ersten Worten heißt es: „als meine körperlichen Sinne behindert waren gleichwie die derjenigen, die durch Übersättigung oder körperliche Müdigkeit von Schlaf gefesselt sind, schien mir eine übergroße Gestalt meinen Namen zu rufen und zu sagen usw.“ Darauf wird die Schau beschrieben. Am Ende (1, 30) steht eine typische Beschreibung der kontemplativen Ekstase: „Denn der Schlaf des Körpers ist das Wachsein der Seele (νῆψις), das Schließen der Augen die wahre Schau, das Schweigen trüchtig mit dem Guten und das Aufhören des Wortes¹ ist das Erzeugen des Guten.“ In dem der ersten Gruppe zugehörigen V. Traktat wird Tat ermahnt zu dem Herrn, dem Vater, dem Einzigen, dem Einen, dem, von dem der Eine ist, zu beten, daß dieser gnädig sei, damit er einen solchen Gott schauen könne, auch wenn dieser nur durch einen seiner Strahlen seinen Sinn (διδύοις) erleuchte. Denn nur die νόησις sieht das Unsichtbare, da sie selbst unsichtbar ist. „Wenn es dir möglich ist, wird er den Augen deines Nus erscheinen.“ Darauf heißt es freilich, daß man das Bild Gottes in der Welt schauen könne, was den Unterschied gegen den ersten Traktat erkennen läßt. Nus ist hier nicht die Ekstase, die Grundvoraussetzung aber bleibt die gleiche, die Gottesschau. Noch deutlicher wird in dem zur zweiten Gruppe gehörenden Traktat XIII gesagt: „ziehe es zu dir, und es wird kommen, will und es wird geschehen, laß die Empfindungen des Körpers ruhen und die Göttlichkeit wird entstehen, reinige dich selbst von den des Logos baren Plagegeistern der Materie!“ Am Ende des X. Traktats (24) heißt es: „oft verließ der Nus die Seele, und in dieser Stunde sieht die Seele weder noch hört sie, sondern sie ist einem vernunftlosen Tiere (ἄλόγῳ ζῴῳ) ähnlich. So groß ist die Kraft des Nus. Er verträgt nicht eine träge Seele, sondern läßt eine solche hier unten an den Körper gefesselt und sie wird von diesem gewürgt.“

Das Ergebnis dieser Ekstase ist die Erkenntnis Gottes, die γνῶσις θεοῦ, ein Wort, das mit dem zugehörigen Verb und einigen in derselben Bedeutung verwendeten Wörtern, ὁρᾶν, θεᾶσθαι, διαρεῖν, νοεῖν, geradezu ein Schlagwort der hermetischen Literatur ist. In Poimandres I, 21 heißt es: „der Gott und Vater, dem der Mensch entsprang, ist Licht und Leben. Wenn du also erkennst (μάθῃς), daß du dem Leben und dem Licht entstammst und daß du aus diesen bestehst, wirst du zum Leben zurückkehren.“ Auf

Seele des Auserwählten, des Hermetikers. Der XII. Traktat nimmt in bezug auf den Nus eine eigentümliche Stellung ein. Es wird gesagt, XII 1, daß der Nus zum Wesen Gottes gehöre und daß er in dem Menschen Gott sei, daß aber in den unvernünftigen Lebewesen der Nus die Physis sei; denn wo eine Seele ist, ist der Nus, und wo das Leben ist, eine Seele. Nus tritt in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen auf, ohne daß der Verfasser sich dessen bewußt wäre. Die führt in

10 f. zu dem Schluß, daß Nus ein Leiden (πάθος) sei, welcher durch ein höchst gezwungenes Raisonement vermieden wird. XIII 6 kommt wieder Nus der hermetischen Ekstase wenigstens nahe, δεόμενον δὲ νοῦ δουαμένου νοεῖν τὴν ἐν θεῷ γένεσιν. So ist auch die Wiedergeburt im Nus, XII 3, zu verstehen.

¹ Ms. ἡ τοῦ λόγου ἐκφορά, Zielinski berichtigt glänzend ἐκφθορά, AfRw. VIII, 1905, S. 339.

die Frage, wie dies geschehen solle, antwortet Nus: „Der Mensch, der Nus hat, erkenne sich selbst“ (ἀναγνωρίσάτω ἑαυτόν). Es ist bezeichnend und wohl zu bemerken, daß das Wort γνώσις hauptsächlich in den der dualistischen Gruppe zugehörigen Schriften vorkommt.¹ Nur noch eine Stelle, die eine eindringliche Beschreibung der die Gnosis vermittelnden Ekstase enthält, sei angeführt, X 5f.: „Die Kenntnis Gottes ist göttliches Schweigen und Ruhen (καταργία) aller Sinne. Wer dies erkennt, kann nichts anderes erkennen, wer dies schaut, nichts anderes schauen noch von etwas anderem hören noch überhaupt den Körper bewegen. Alle körperlichen Empfindungen und Bewegungen vergessend beharrt er in Ruhe.² Seinen ganzen Nus und seine ganze Seele umleuchtend erleuchtet es ihn und zieht ihn vom Körper hinauf und verwandelt ihn gänzlich in sein Wesen (εἰς οὐσίαν). Es ist möglich,³ daß die im Körper des Menschen weilende Seele vergöttlicht wird, wenn sie die Schönheit des Guten schaut.“

Dieser Passus schließt damit, daß das Ergebnis der Gnosis die Vergöttlichung des Menschen während seines Lebens ist. Und so endet Poimandres mit dem Spruch (26), τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνώσιν ἐσχρήσοι, θεωθήναι. Das oben aus X 24 angeführte Zitat fährt damit fort zu versichern, daß der Mensch ein göttliches Lebewesen sei, nicht mit den irdischen, sondern mit den himmlischen Göttern zu vergleichen. „Und wenn man eher die Wahrheit sagen soll, so steht der wirkliche Mensch (ὁ ὄντως ἄνθρωπος) sogar über ihnen oder sie sind einander an Macht gleich. Denn keiner von den himmlischen Göttern steigt auf die Erde nieder (d. h. die Gestirngötter), die Grenze des Himmels verlassend, der Mensch aber steigt in den Himmel hinauf und mißt ihn. – Und das Größte von allem ist, daß er aufwärts steigt, ohne die Erde zu verlassen.⁴ Derart ist die Größe der Ekstasis.⁵ Deswegen kann man zu sagen wagen, daß der irdische Mensch ein sterblicher Gott, der himmlische Gott ein unsterblicher Mensch ist.“ Dies kehrt wieder XII 1: „Der Nus ist Gott in den Menschen, und deswegen sind einige Menschen Götter und ihre Menschlichkeit ist der Göttlichkeit nahe. Auch nannte Agathos Daimon die Götter unsterbliche Menschen, die Menschen sterbliche Götter.“ Man vergleiche auch IV 5: diejenigen, welche der Gabe Gottes teilhaft geworden sind, sind nach Vergleich ihrer Werke unsterblich statt sterblich. Diese Vergöttlichung ist die Wiedergeburt, die Palingenesie, der der XIII. Traktat gewidmet ist.⁶ Hermes sagt (3), daß aus der Barmherzig-

¹ Bräuninger a. a. O. S. 5 ff.

² Der Text: πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθησέων τε καὶ κινήσεων ἐπιλαβόμενος ἀτρεμεῖ, setzt einen harten Subjektswechsel voraus, da derjenige, der von Empfindungen und Bewegungen Besitz ergreift, Gott sein muß; für ihn ist auch ἀτρεμεῖ durchaus unpassend; Scott korrigiert evident richtig ἐπιλαθόμενος nach Hermippos, de astrologia II 187 p. 70 Kroll-Viereck, der die Stelle ausschreibt.

³ Die Handschriften haben das Entgegengesetzte: ἀδύνατον, δυνατόν ist eine Korrektur des Patritius; vgl. IV 7, ἡ μὲν οὖν τοῦ κρείττονος ἀρεσὶς — — — καλλίστη τυγχάνει τῷ τὸν ἄνθρωπον ἀποθεῶσαι;

XIII 10, ἐθεώθημεν τῇ γενέσει (i. e. νοερά); Ps.-Apul., Ascl., 41, *gaudemus quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus*, und den griechischen Text desselben Gebets, Pap. mag. III Z. 600, χαίρομεν ὅτι ἐν πλάσμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ γνώσει; *consecrare* in der Bedeutung ‚vergöttlichen‘ siehe Festugières Note 353, I S. 400. I 26 wird dagegen von dem Aufstieg der Seele nach dem Tod gesprochen, siehe I 24.

⁴ Vgl. XI 19; XIII 11.

⁵ ἐκστάσιως Stobaeus: ms ἐκτάσεως.

⁶ Vgl. besonders Dey, Palingenesia, S. 117 ff., der sie richtig als Befreiung aus dem Sinnlichen deutet.

keit Gottes er eine ungestaltete Schau in sich selbst sah, sich selbst verließ und in einen unsterblichen Körper übergang. Er ist nicht derselbe wie früher, sondern geboren in dem Nus. Der Bewirker der Wiedergeburt ist der Sohn Gottes, ein Mensch, durch den Willen Gottes (4). Man bedarf nur des Nus, der die Geburt im Gott zu fassen (νοεῖν) vermag (6). Darauf folgt die oben (S. 563) angeführte Beschreibung der Ekstase.

Das Selbstbewußtsein des Mystikers steigerte sich in dem überschwänglichen Gefühl der beseligenden Ekstase so hoch, daß er sich als gottgleich empfand. Um den Zustand der Ekstase zu erreichen, muß alles Körperliche, alle Sinnesempfindung ferngehalten werden.¹ Dies ist der wirkliche Grund für die Verachtung von allem Körperlichen und Sinnlichen, der Grund dafür, daß dieses, weil der Ekstase hinderlich, als das Böse betrachtet wird. Der IV. Traktat, der Krater, sagt (6): „wenn du nicht deinen Körper hassest, kannst du dich selber nicht lieben. Wenn du dich selber liebst, wirst du Nus haben, und wer Nus hat, wird auch des Wissens (ἐπιστήμη) teilhaft werden.“ Hermes fährt fort: „Es ist unmöglich, in beidem, dem Sterblichen und dem Göttlichen, zu verweilen. Denn da von dem, was ist, zweierlei existiert, der Körper und das Unkörperliche, muß der, der will, zwischen beiden wählen. Denn beide gehen nicht zusammen.“ Die Wahl des richtigen Teiles macht den Menschen göttlich.

Dementsprechend ist alles Materielle böse, weil der Vereinigung mit Gott in der Ekstase hinderlich. Das Gute gibt es nicht außer in Gott, Gott ist das Gute selbst (VI 1), und die Identifizierung des Guten mit Gott wird oft wiederholt: Das Gute ist von Gott untrennbar, da Gott selbst das Gute ist; Gott ist das Gute und das Gute ist Gott. „In ihrer Unwissenheit nennen sie die Götter und einige der Menschen gut, welche es weder sein noch werden können“ (II 16). „Keiner von den anderen sogenannten Göttern noch von den Menschen noch von den Dämonen kann gut sein außer Gott allein“ (II 14). „Das Gewordene ist voll vom Leiden (πάθος), das Werden ist selbst ein Leiden; wo Leiden ist, ist nicht das Gute, wo das Gute, kein Leiden. Daher kann das Gute nicht im Werden sein, nur in dem Nicht-Gewordenen“ (VI 2). Gott ist ἀπαθής (X 10). Beim Menschen kann man nur im Vergleich mit dem Bösen von dem Guten sprechen; das Gute bei ihm ist der kleinste Teil des Bösen. Das Gute kann bei ihm unmöglich von dem Bösen frei sein, denn das Gute wird dort böseartig. Das Gute existiert nur bei Gott oder Gott selbst ist das Gute (VI 3). Und weiter: „Ich danke Gott, daß er mich in betreff der Erkenntnis (γνώσις) des Guten hat verstehen lassen, daß es unmöglich in der Welt sein kann. Denn die Welt ist die Fülle (πλήρωμα) des Bösen, Gott ist die Fülle des Guten oder das Gute diejenige Gottes“ (4). Das Verblüffendste ist, daß auch die Götter böse genannt werden; es ist aber eine logische Folgerung daraus, daß nur der höchste transzendente Gott gut ist. Gemeint sind ohne Zweifel die Gestirngötter; wir kommen darauf unten (S. 573) zurück.

Der Mensch ist von Natur böse oder, richtiger, er ist böse, weil er ein Teil der Natur, körperlich ist. „Unter den Menschen gibt es nur den Namen

¹ Vgl. I 22, πλωρὸς ὢν (ὁ νοῦς) ἀποκλείσω τὰς εἰσόδους τῶν κακῶν καὶ αἰσχροῶν ἐνεργημάτων τὰς ἐνθυμήσεις ἐκκόπτων.

des Guten, nirgends das Werk. Denn der materielle Körper, der allseitig von Bosheit und Mühe und Schmerzen und Gelüsten und Zorn und Trug und unvernünftigen Meinungen gefesselt ist, kann es nicht haben. Das Schlimmste von allem ist der Glaube, daß jedes von den erwähnten Dingen das größte Gute sei“ (VI 3). Besonders arg ist, daß wir die körperlichen Güter brauchen und ohne sie nicht leben können (VI, 6). Dagegen steht der Preis des Menschen als eines sterblichen Gottes gewaltig ab, ist aber vom Standpunkt des Hermetikers aus sehr verständlich. Es gibt nämlich zwei Arten von Menschen, diejenigen, die der Gnosis teilhaftig sind, und diejenigen, die von körperlichen Wahrnehmungen, Empfindungen und Gelüsten gefesselt sind.

Der Hermetiker ist von einem heiligen Eifer erfüllt, den Menschen den Heilsweg zu verkünden. Er ruft ihnen in der flammenden Predigt des VII. Traktats zu: „Wohin fahrt Ihr, Ihr berauschten Menschen, die Ihr den ungemischten Wein der Unwissenheit (ἀγνωσία) getrunken habt?“ Poimandres endet damit (I 26), daß der Schüler, da dieser jetzt alles vernommen hat, ermahnt wird, den Würdigen ein Wegweiser zu werden, damit das Menschengeschlecht durch ihn vom Gott gerettet werde, und dieser zieht aus, um die Menschen zur Umkehr und Befreiung von der Finsternis aufzurufen. Einige werfen sich ihm zu Füßen, er richtet sie auf. So wurde er der Wegweiser des Geschlechts der Menschen, lehrend, wie sie erlöst werden könnten. Andere verhöhnten ihn und überlieferten sich dem Wege des Todes. Im IV. Traktat, dem Krater, wird ein von Nus gefülltes Gefäß herabgesandt und mit diesem ein Herold, der das Heil verkünden soll; einige verstehen die Verkündigung und werden im Nus getauft, die fleischlichen Gelüsten Frönenden aber verschmähen sie. Die Hermetiker stießen auf harten Widerstand, sie sprechen von dem Kampf der Frömmigkeit, und Frömmigkeit heißt Gott erkennen (X 19). Diejenigen, die in der Gnosis sind, gefallen nicht der Menge, noch diese ihnen; man wähnt, sie seien verrückt und sie werden verhöhnt, gehaßt, verachtet, wohl auch ermordet (IX 4). Die Hermetiker waren religiöse Eiferer, vom Sektengeist erfüllt, sie betrachteten sich als die Eigenen Gottes;¹ sie, die die wahre Gnosis hatten, wurden von der bösen Welt verspottet und verfolgt. Dieser Gegensatz zwischen den Gläubigen und Ungläubigen spiegelt sich in ihrer Schätzung der Menschen wider, auf der einen Seite die heiligen, frommen, welche die Gnosis haben, welche mit dem Gott vereint und ihm gleich sind, auf der anderen die bösen, unfrommen, welche den fleischlichen Gelüsten frönen und von der Erleuchtung nichts wissen wollen. Nicht jeder kann der Gnosis teilhaftig werden.² Der Unterschied besteht ja darin, daß die anderen von der ekstatischen Gottesschau, die den Hermetikern das allein Wahre und Beseligende war, nichts wissen wollen. Und dies ist für sie gerade der Unterschied zwischen Geist und Körper. Auch auf diese Weise ist der Dualismus der Hermetiker in ihrer religiösen Erfahrung begründet, wenn das Wort hier im objektiven Sinn verwendet werden darf. Das Böse ist für sie die Unwissenheit (ἀγνωσία), das Gute die Erkenntnis (γνώσις). Wer diese hat, ist gut und fromm

¹ I 31, ἄγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκειται τοῖς ἰδίοις.

² I 18, ὁ ἔνους; vgl. οἱ ἐλλόγμοι, XII 7.

und schon göttlich. Daß dieser Standpunkt für die Moral bedenkliche Folgen hatte, wurde bereits (S. 554 f.) bemerkt.

Diese Abschweifung war notwendig, um den Urgrund, welchem die hermetische Religiosität entsprossen ist, bloßzulegen. In Wirklichkeit war es keine Abschweifung, sondern handelte gerade von der Hauptsache, indem gesucht wurde, den Herzpunkt der hermetischen Bewegung zu treffen. Die Hermetik war Prophetentum, und wie alles Prophetentum entspringt die hermetische Heilslehre einem alles beherrschenden religiösen Gefühl und einer eigenen religiösen Erfahrung. Hierin ist das Primäre zu finden, die Einzelheiten der Lehren sind sekundär und daher wechselnd; sie entstanden, als die Hermetiker, so gut es ging, ihre religiöse Erfahrung in die geläufigen Formen der Religion und der Philosophie der Zeit einzukleiden suchten.

Wir kehren zu dem Poimandres zurück, und zwar zu seiner Erlösungslehre, die im Licht des eben Dargelegten besser verstanden werden wird. Sie ist in der Tat sehr einfach: ὁ ἐννοῦς ἄνθρωπος ἀναγνωρίσῃ τὸν ἑαυτὸν (I 21). „Wenn er weiß, daß er aus Leben und Licht besteht, wird er zum Leben zurückkehren. Wer sich selbst erkennt, geht in das überströmende Gute ein, wer den aus dem Irrtum der Liebe entstandenen Körper liebt, der verbleibt in der Finsternis umherirrend und erleidet durch seine Empfindungen, was dem Tod zugehört“ (I 19). „Warum verdienen diejenigen, die im Tode sind, den Tod?“ (I 20). Die Gegensätze: Licht – Dunkel, Leben – Tod, welche diese Verkündigung liebt, gehören weit eher der eindrucksvollen prophetischen Rede als einer Sprache, die feste und durchdachte Begriffe hinter den Worten finden will. Der formelhaft erstarrte Ausdruck ζῶν καὶ φῶς, der nur im I. und XIII. Traktat vorkommt und dort das transzendente Leben, das Wesen Gottes bezeichnet, ist nicht griechischen, sondern orientalischen Ursprungs. Syrische und andere christliche Grabschriften zeigen diese beiden Wörter, oft in Kreuzesform verbunden, auch begegnen sie häufig bei älteren syrischen Schriftstellern, in den Oden Salomos u. a.¹ Percy möchte den Ausdruck aus dem Urchristentum herleiten, er wird aber ältere Wurzeln haben.² Dieses Begriffspaar hat auf die Lehre eingewirkt. Wenn das oben Gesagte hinzugenommen wird, versteht man besser, warum die Finsternis, die in der Kosmogonie unvermittelt erscheint, eingeführt wurde. Die kosmologische Lehre kehrt in ihrer Nutzenanwendung I 20 wieder: Diejenigen, die im Tode sind, verdienen den Tod, weil dem eigenen Körper die schreckliche Finsternis vorangeht, die aus der feuchten Natur entstand, aus der der Körper in der sinnlichen Welt besteht, aus der der Tod genährt wird.

Der Prophet weiß, daß längst nicht alle Menschen den Nus haben und seiner Verkündigung entgegenkommen. Das Sektierertum bricht hervor in den Worten, daß der Nus bei den Frommen, Guten, Reinen, Barmherzigen sei, die gottesfürchtig leben, und daß seine Anwesenheit ihre Hilfe sei. Der

¹ Peterson, Εἰς θεός S. 38 f.; vgl. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft XXV, 1926, S. 244 A. 2.

² E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie,

Diss. Lund 1939, S. 307 ff.; über Licht – Finsternis S. 51 f. Vgl. die von G. Wetter, Φῶς, Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala XVII:1, 1915, angeführten Stellen, s. das Register.

Prophet weiß, daß der Weg zum Heil die Abtötung der Sinne ist. Die Frommen werden noch vor dem Tode die Sinneswahrnehmungen verabscheuen, da sie ihre Werke kennen, und Nus verspricht als Torhüter die Zugänge der bösen und schändlichen Wirkungen zu verschließen, indem er die Gedanken daran ausrottet (I 22). Der Prophet kann sich nicht nur mit Mahn- und Weckrufen begnügen, er muß auch einen Glauben, eine Lehre zu verkünden haben, d. h. in diesem Fall den Heilsweg beschreiben. Das Heil ist praktisch die kontemplative Ekstase, die nicht alle erleben können; lehrhaft, was alle glauben können, ist der Aufstieg zu und die Vereinigung mit dem höchsten, jenseits des Universums befindlichen Gott, die Himmelsreise der Seele, die der Ekstatiker im lebendigen Leben erlebt, und durch welche er schon im Leben, d. h. seine im Körper weilende Seele, unsterblich wird. Die Vorstellung von der Himmelsreise der Seele war von der astrologischen Mystik vorgebildet. Der Mensch hat seine Eigenschaften von den Planeten; so ist es klar, daß die Seele bei ihrem Abstieg durch die Planetensphären, um inkarniert zu werden, von den Planeten mit den ihnen entsprechenden Eigenschaften bekleidet wird und daß sie umgekehrt bei ihrem Aufstieg zum obersten Himmel auf dieselbe Weise ihrer wieder entkleidet wird.¹ Poimandres spricht nur von dem Aufstieg der Seele, nachdem sie durch den Tod von der Sinnenwelt befreit ist;² wie die Seele ihre Eigenschaften erhält,³ interessiert ihn nicht. „Befreit von den Wirkungen der Planetensphären gelangt die Seele, ihre eigene Kraft habend, in die achte Sphäre⁴ und besingt mit den Seienden den Vater. Die Anwesenden freuen sich mit ihr über ihre Anwesenheit, und den Anwesenden gleich gemacht hört sie Kräfte, die oberhalb der achten Sphäre sind, mit süßer⁵ Stimme den Gott preisen. Dann steigen die Seelen in Ordnung hinauf zum Vater, übertragen sich in Kräfte, und Kräfte geworden sind sie in Gott. Dies ist das gute Ziel derjenigen, die Gnosis besitzen, vergöttlicht zu werden“ (26). Wie schon (S. 514) bemerkt, ist hier die Kraftlehre auf die Spitze getrieben; das Seiende geht in Kräfte

¹ In dem viel diskutierten Abschnitt von den zwölf *τιμωρίαι* und den ihnen entgegenstehenden zehn *δυνάμεις τοῦ θεοῦ* (XIII 7 ff.; Reitzenstein, Poimandres S. 231 ff.; J. Kroll a. a. O. S. 297 f.) sind die Planeten, was auch sonst vorkommt, durch die Tierkreiszeichen ersetzt. Auffallend ist, daß den zwölf Lastern zehn Tugenden entsprechen, deren Namen übrigens für die Hermetik sehr bezeichnend sind: *γνώσις θεοῦ, γνῶσις χαρᾶς, ἐγκράτεια, καρτερία, δικαιοσύνη, κοινωνία, ἀλήθεια, ἀγαθόν, ζωή, πῶς*. Reitzenstein meint, daß die drei letzten, welche sonst das Wesen Gottes ausmachen, den sieben ersten nachträglich hinzugefügt sind. Aus diesen sieben kann man die hermetische Religiosität ablesen, die Gnosis, die Ekstase, die Askese, die Gerechtigkeit, die Gemeinschaft der Brüder, die Wahrheit, selbstverständlich die Wahrheit der hermetischen Lehre.

² I 24, *αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἐαυτῶν πηγὰς ἐπ' ἀνέρχονται . . . καὶ ὁ θυμὸς*

καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ὁλογον φύσιν χωρεῖ. Der Widerspruch, daß, nachdem *θυμὸς* und *ἐπιθυμία* schon geschwunden sind, das Verschwinden der Laster aufs neue beschrieben wird, ist längst bemerkt worden, Reitzenstein, Poimandres S. 51 f.; J. Kroll a. a. O. S. 296 f. Der Aufstieg durch die Scharen der Dämonen und die Planetensphären wird noch kurz erwähnt IV 8.

³ Von der ursprünglichen Vorstellung, daß die Planeten der Seele ihre Eigenschaften mitteilen, weiß noch die *Kore Kosmou*, Stob. I 49 p. I 393 Wachsmuth, die die Planeten dem Menschen bei ihrer Schöpfung ihre Eigenschaften geben läßt; kurz angedeutet IX 5.

⁴ *ὀγδοατὴ φύσις*, d. h. hier Sphäre; daß *φύσις* für *Ogdoas* gesagt wird, ist für den schillernden religiösen Wortgebrauch bezeichnend; vgl. XIII 15.

⁵ *ἡδέα* Hss. BCM; *ἰδία* D; ich verstehe nicht Reitzensteins Bemerkung im Apparat: die des Anthropos.

über. Ferner hören wir: „Nachdem Poimandres mir dies gesagt hatte, wurde er mit den Kräften vereint“ (I 27).

Bisher haben wir uns hauptsächlich mit dem Poimandres und den mit diesem verwandten Traktaten beschäftigt, aber auch die anderen Stücke verdienen eingehende Aufmerksamkeit. Schon Reitzenstein hob eine pantheistische Richtung in einigen Traktaten des Corpus hermeticum hervor, die er mit Unrecht ägyptischem Einfluß zuschrieb. Neben diese Richtung stellte Zielinski die dualistische, in der er eine platonisierende oder idealistisch-dualistische und eine peripatetische oder realistisch-dualistische Richtung unterschied; einen gnostischen Synkretismus mit vorwiegend pantheistischer Tendenz fand er besonders durch die Traktate V, X von 13 an und XII vertreten.¹ In seiner oben (S. 558) erwähnten Aufteilung läßt Bousset den Pantheismus beiseite und scheidet zwischen einer monistisch-optimistischen und einer dualistisch-pessimistischen Gruppe der Schriften.

Man sollte sich klarmachen, wofür diese Analyse der verschiedenen Bestandteile der Hermetik gut ist. Bousset meint, daß einige ursprünglich monistische Traktate später im dualistischen Sinn interpoliert oder umgearbeitet worden seien. Es ist fraglich, ob die Analyse der beliebten Schichtenscheidung dienen kann, fraglich auch, ob man voraussetzen darf, daß jede hermetische Schrift von ihrem Standpunkt aus ursprünglich einwandfrei logisch konzipiert und abgefaßt worden ist, oder ob es nicht wahrscheinlicher dünkt, daß ein religiöser Schwärmer, der seine Gedanken, um sie sich selber und anderen verständlicher zu machen, in die geläufige Sprache der Philosophie zu kleiden suchte, das, was ihm religiös, d. h. mehr gefühlsmäßig als logisch, zusagte, auswählte, ohne sich allzusehr den logischen Zusammenhang und die Folgerichtigkeit angelegen sein zu lassen. Sicher kommt auch individuellen und zeitlichen Verschiedenheiten eine große Bedeutung zu. So entstanden, auch innerhalb der einzelnen Traktate, Risse und Widersprüche, sogar auch offene Polemik.

Der Pantheismus, der selbstverständlich auf die Stoa zurückgeht, scheint der gerade Gegensatz zur Transzendenz Gottes zu sein, die in den bisher behandelten Schriften vorherrscht. So erhebt sich die Frage, warum der Pantheismus von den Hermetikern aufgenommen wurde und welche Bedeutung er in ihrer Gedankenwelt hatte. Am ausführlichsten kommt er zur Darstellung in dem V. Traktat, der damit anfängt, daß nur das Denken (*νόησις*), weil selbst unsichtbar, das Unsichtbare sehe; deswegen soll man zuerst den Herrn und Vater und Einzigen und denjenigen, von dem der Einzige stammt, um Gnade bitten, damit man einen solchen Gott schaue (2). Er offenbart sich in der ganzen Welt, man kann ihn mit den Händen greifen. Betrachte die Himmelskörper und die Gestirne! Wer hat einem jeden von ihnen seine Art und Bahn bestimmt? Es gibt einen Schöpfer und Herrn von diesem allen. Betrachte die Erde mit Meer und Flüssen, bedenke, wer die Menschen so kunstvoll im Mutterleib gebildet hat. Ebensowenig wie eine Statue ohne einen Künstler kann dieses Kunstwerk ohne einen Schöpfer zustande gekommen sein. Es gibt nichts in der ganzen Welt, das nicht er ist;

¹ Zielinski a. a. O. AfRw. VIII S. 330 bzw. 353.

er ist das Seiende und das Nicht-Seiende. Dieser Gott ist größer als jeder Name, der Unsichtbare, der Offenbarste, der im Verstand Geschaute (τῷ νοῦ θεωρητός), der den Augen Sichtbare, der Unkörperliche, der Vielkörperliche. Es gibt nichts, was er nicht ist. „Wohin soll ich blicken, um dich zu preisen, aufwärts, abwärts, einwärts, auswärts? Alles ist in dir, alles von dir, du gibst alles und nimmst nichts, denn du hast alles, und es gibt nichts, das du nicht hast.“ Darauf folgt ein schwungvoller Hymnus (11), aus dem einige Worte oben (S. 558f.) angeführt wurden.

Dieser Traktat wurde recht ausführlich referiert, um einen vollen Eindruck von der ganzen Richtung zu geben. Die alten Stücke aus dem Zeughaus der Stoa werden hervorgeholt, es weht aber ein anderer Wind durch die Worte, viel mystischer als selbst bei Poseidonios und viel persönlicher als selbst bei einem Epiktet. Andere Traktate vervollständigen das Bild, ändern es aber nicht. Sehr bemerkenswert ist der XI. Traktat, der mit einer philosophischen Kosmogonie beginnt: θεός, αἰών, κόσμος, χρόνος, γένεσις (o. S. 559). In ihm findet sich das Wort (5), daß alles voll von Gott sei; er setzt die Schönheit des Kosmos auseinander und polemisiert gegen die Annahme einer pluralistischen Schöpfung. Das Werk Gottes ist eines, damit alles geschehe, das Werdende, das Gewordene, das Künftige. Dies ist das Leben, das Schöne, das Gute, der Gott (13). Er, der Schöpfer, ist immer in seinem Werk; er ist, was er schafft.¹ Weiter entwickelt wird diese Kosmologie in XII 8: alles ist eins und besonders die intelligiblen Körper; wir leben durch die Kraft, das Wirken und den Aion. Nus, welcher Herrscher von Allem und die Seele Gottes ist, vermag alles zu machen, was er will. Nus waltet über der Heimarmene, dem Gesetz und allem anderen. Hier sind die Grenzen des Stoizismus überschritten, es wird in die transzendente Richtung der Hermetik übergeleitet. Auch sie bewahrt die Spuren der pantheistischen Mystik. Im Schlußhymnus von XIII 17 f. wird zweimal die Mahnung wiederholt, den Herrn der Schöpfung, das All und das Eine zu loben.

Dieselbe Tendenz tritt uns voll entfaltet am Schluß des XI. Traktats (19 ff.) entgegen, der mit einem Preis der unbegrenzten Möglichkeiten des menschlichen Geistes anhebt, welcher sich über die Länder und durch den Himmel bis zu seiner äußersten Grenze zu schwingen vermag. Darin gleicht er Gott. Der Gedanke geht in ein Allgefühl über, das stark mystisch ist. „Erhebe dich in unermeßlicher Größe, verlasse jeden Körper, erhebe dich über jede Zeit und werde Aion, und du wirst Gott erkennen (νοήσεις). Glaube nicht, daß dir etwas unmöglich sei, halte dich für unsterblich und imstande, alles zu erkennen, jede Kunstfertigkeit, jedes Wissen, jedes Lebewesens Wesen! Werde höher als jede Höhe, niedriger als jede Tiefe! Sammle in dir die Wahrnehmungen alles Geschaffenen, des Feuers, des Wassers, des Trocknen, des Feuchten, dann wirst du auf einmal überall sein, in der Erde, im Meer, im Himmel, noch nicht geboren, im Mutterleib, jung, alt, gestorben, nach dem Tod. Wenn du auf einmal alles dies erkennst, Zeiten, Orte, Dinge, Qualitäten, Quantitäten, kannst du Gott erkennen.“ Sperrt man aber seine Seele in den Körper ein, so wird man nichts erkennen. Ἡ γὰρ τελεία κακία

¹ XI 14, αὐτουργὸς γὰρ ὧν αἰεὶ ἔστι ἐν τῷ ἔργῳ, αὐτὸς ὧν ὁ ποιεῖ.

τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον. Diese Allgegenwart des menschlichen Ichs ist nicht mehr ein Preis des menschlichen Intellekts, sondern voller Mystizismus, und dieser kehrt bezeichnenderweise wieder in dem mit Poimandres verbundenen XIII. Traktat über die Wiedergeburt. Von Gott befestigt (ἀκλινής) schaut Tat nicht mit den Augen, sondern mit dem intelligiblen Wirken durch die Kräfte; er ist im Himmel, in der Erde, in der Luft, in den Tieren, den Pflanzen, im Mutterleib, vor dem Mutterleib, nach dem Mutterleib, überall (11). Es ist das mystische, durch die Kontemplation gewonnene Gefühl der Einheit mit Allen und Allem, nicht der Geistesflug, der Himmel und Erde erkennt.¹ So verweben sich die beiden Richtungen, der pantheistische Mystizismus schlägt ins Ekstatische, Transzendente um.

Derselbe Übergang zeigt sich in der Beurteilung der Welt. Es wurde oben (S. 558) von einem Gedankengang gesprochen, der mit den Worten IV 2 so ausgedrückt wird: „Der Mensch schaute die Werke Gottes, verwunderte sich und erkannte den Schöpfer.“ Die Welt ist ein Abbild Gottes, ein zweiter Gott, und der Mensch ein Abbild der Welt, lehrt der VIII. Traktat, ähnlich wie nach X 14 die Welt der Sohn Gottes und der Mensch der Nachkomme der Welt ist; alles hängt von dem Anfang, dem Einen und Einzigen, Gott, dem Vater, dem Guten ab. Derselbe Traktat nennt die Welt einen materiellen Gott (ὁλικὸς θεός), schön, aber nicht gut (10). Das Problem des Bösen meldet sich. Man muß sich erinnern, daß, wenn der Grieche die Schönheit der Welt, des κόσμος, preist, er an das Universum, die Sternenvelt, denkt, wir dagegen mehr an die irdische Welt, in welcher der Mensch lebt. In dieser ist das Böse unleugbar, in der himmlischen Welt dagegen sah der Grieche seit Platon die göttliche Ordnung. Die sublunare und die supralunare Welt werden aber nun hier zu einer Einheit zusammengefaßt, die dem Gott gegenüber steht. Es lag nahe, daß die Bosheit jener auf diese abfärbte; wie dies kam, wird bei der Besprechung des astrologischen Einflusses (u. S. 573) näher erörtert werden. Daß dies zu einem Streitpunkt zwischen den hermetischen Richtungen wurde, zeigt IX 4. Nachdem der Verfasser von der Verachtung, die denjenigen, die die Gnosis haben, zuteil wird, gesprochen hat, fügt er hinzu: „Der Ort der Schlechtigkeit (κακίας) ist die Erde, nicht der Himmel, wie mitunter einige blasphemische Leute sagen.“² Mit dem Vorwiegen des ekstatischen Erlebnisses siegte die hier bekämpfte Anschauung, sie war schon in der pantheistischen Strömung durch den Gegensatz zwischen Gott und der Welt vorbereitet.

Wiederum zeigt sich als grundlegend nicht die Lehre oder der logische Zusammenhang der Vorstellungen, sondern das mystische Verlangen nach einem Gott, der erhaben genug ist, um das Streben des Menschen nach dem Höchsten, Überschwänglichen zu befriedigen, seine Ruhe in dem Göttlichen zu sichern; der Mystiker verlangt in einem die Erhabenheit, die Distanz

¹ Über den Gemeinplatz vom Aufstieg der Seele, um Welt und Himmel zu überblicken und die Kleinheit der menschlichen Dinge inne zu werden, siehe Festugière, *Les thèmes du Songe du Scipion*, *Eranos* XLIV, 1946, S. 370 ff.; ders., *Révélation* II S. 444 ff. Ein charakteristi-

scher Preis des menschlichen Intellekts noch bei Nemesius p. 532 C Migne, abgedruckt bei Scott-Ferguson, *Hermetica* IV S. 457.

² Glosse nach Bousset, *Gött. gel. Anz.* 1914 S. 708; sie gibt wenigstens eine verbreitete Anschauung wieder.

Gottes und die *unio mystica* mit ihm, das Aufgehen in ihn. Diese Religiosität kleidete sich in die Formen, die zu Gebote standen.¹ Die griechische Religion hatte nicht einmal annähernd einen solchen Gott darzubieten, man mußte sich an die Philosophie wenden, deren Gott der Erhabenheit nicht ermangelte. Man eignete sich das Vorhandene an, vorerst die Gottesvorstellung der Stoa, die sich seit Poseidonios der Mystik aufgeschlossen hatte. Ihr Gott, der in allem gegenwärtig ist, entsprach zwar dem Verlangen nach Vereinigung mit Gott und bereitete dem mystischen Allgefühl einen Platz; der Mystiker verlangt aber nicht nur das Einssein mit Gott, sondern auch die Distanz, denn sonst verlöre die *unio* ihre Kraft, die in dem beseligenden Gefühl der Aufhebung der Distanz und der Vollziehung der *unio* besteht. So konnte die stoische Lehre von der allgegenwärtigen Gottheit zwar als eine Vorstufe zustatten kommen, das Grundgefühl des hermetischen Mystizismus trieb aber unweigerlich dazu, die Distanz, die Erhabenheit Gottes zu betonen, und endete daher in einen Transzendenzismus, der erst das mystische Sehnen voll befriedigte und dem mystischen Gotteserlebnis voll entsprach. Die Lehren, mit welchen dieses Grunderlebnis umkleidet wird, sind aus griechischem Gedankengut zusammengeflochten, der Geist ist aber in dem Sinne, wie wir das Griechentum verstehen, ungrisch.

Ebenso charakteristisch und lehrreich ist die Auseinandersetzung der Hermetik mit der anderen vorherrschenden Hauptströmung der Zeit, der Astrologie. Auf die Astrologie wird nicht selten als eine wohlbekannte Voraussetzung hingewiesen, z. B. auf die Bewegungen der Himmelskörper und auf die Sternenwelt.² Daß die Hermetik sich die Lehre aneignete, daß die Seele bei ihrer Himmelsreise ihre Laster bei den Planeten ablegt, wurde schon (S. 568) erwähnt. Auch die *Kore Kosmou* wirtschaftet mit der Astrologie,³ *Poimandres* kennt das große Weltjahr (o. S. 562). Der XVI. Traktat unterscheidet sich von den übrigen durch die große Ausführlichkeit, mit der er die Sonnentheologie vorträgt (u. S. 574).

Am wichtigsten ist die Auseinandersetzung mit der Lehre von der Heimarmene,⁴ welche für die Hermetiker notwendig war. In der ausführlichen Darstellung der Lehre im *Asclepius*⁵ ist Heimarmene *necessitas omnium quae geruntur semper sibi catenatis nexibus vincta. haec itaque est aut effectrix rerum aut deus summus aut ab ipso deo, qui secundus effectus est deus, aut omnium caelestium terrenarumque rerum firmata divinis legibus disciplina*. Hier erscheint der geläufige Begriff der Heimarmene scharf definiert und wird in Heimarmene, *ordo*, *necessitas* zerlegt. Er ist noch nicht in die hermetische Gedankenwelt eingearbeitet, mit deren mystischem Streben, sich mit Gott zu vereinen, er notwendig in Konflikt geraten mußte. Denn einer ernstesten Religion ist es weder möglich zu meinen, daß der höchste Gott der Heimarmene unterstellt sei, noch – und zwar am wenigsten dem Mystizismus – diesen Gott mit der Heimarmene zu identifizieren. Wenn die

¹ Vgl. in dem Gespräch des Hermes mit Tat bei Stob. I p. 273 Wachsmuth, ὁ δὲ εὐσεβὴν ἄκρως φιλοσοφῆσαι· χωρὶς γὰρ φιλοσοφίας ἄκρως εὐσεβῆσαι ἀδύνατον, d. h. die Philosophie ist religiöse Spekulation geworden.

² II 7; V 3 f., bzw. III 2.

³ Stob. I p. 385 ff. Wachsmuth.

⁴ Vgl. Boussset, Gött. gel. Anz. 1914 S. 701 ff. wo noch andere Zeugnisse angeführt werden; J. Kroll a. a. O. S. 224 ff.

⁵ Ps.-Apul., Ascl. 39 f.

Hermetik sich zu ihrer transzendenten Gotteserkenntnis durchgerungen hatte, mußte sie die Gewalt der Heimarmene über den Nus verneinen und auf die körperliche Welt beschränken. Nachdem Poimandres konstatiert hat, daß das Walten der sieben Planeten Heimarmene genannt wird (1, 9), sagt er von dem Menschen, der des Nus teilhaft ist, daß er zwar unsterblich sei und Gewalt über alles habe, jedoch das Los der Sterblichen teile, weil er der Heimarmene unterworfen sei; obgleich er über die Planetensphären (τῆς ἀρμονίας) erhoben sei, werde er ihr Sklave (ἐναρμόνιος δοῦλος, I 15). Der XVI. Traktat, der die Dämonenlehre mit der Sonnentheologie verquickt (u. S. 574), lehrt, daß der „logische“ Teil der Seele, d. h. der Teil, der sonst Nus genannt wird, nicht der Herrschaft der Dämonen unterworfen, sondern dazu fähig sei, den Gott aufzunehmen (16). Dasselbe kehrt XII 9 wieder, wo es heißt, daß nichts dem Nus unmöglich ist, weder die menschliche Seele über die Heimarmene noch sie, wenn sie vernachlässigt, was geschieht, unter diese zu stellen. Hier (7) wird nun ein Einwand besprochen, der offenbar gegen die Ansicht, daß der Hermetiker nicht der Heimarmene unterworfen sei, gerichtet worden war, nämlich daß auch er ein Verbrechen begehen und dafür gestraft werden könne. Der Einwand wird in gekünstelter Weise dadurch abgewiesen, daß der ἐλλόγιμος nicht wie andere solches erleide: οὐ μοιχεύσας πείσεται, ἀλλ' ὡς μοιχεύσας, οὐδὲ φονεύσας, ἀλλ' ὡς φονεύσας.

Daß die Heimarmene böse und die Planetenmächte böse sind, erhellt aus dem oben (S. 568) behandelten Abschnitt über die Himmelsreise der Seele, bei der sie diese mit ihren Lastern bekleiden.¹ Die geläufige, ohne weiteres aufgestellte Behauptung, daß diese Anschauung orientalisch sei, ursprünglich babylonisch,² läßt sich bezweifeln. Die Gestirne waren für die Babylonier Tyrannen, sie waren launenhaft, aber nicht durchgängig böse, sie konnten sowohl ein glückliches wie ein böses Geschick senden.³ Die Ansicht von der ausschließlichen Bösartigkeit der Gestirnmächte konnte erst aus der Lehre von der Heimarmene entstehen, die auf dem Menschen mit eisernem Druck lastete; denn sie war das kausal bedingte Geschick, das dem Menschen jede Freiheit nahm und nicht einmal der Gunst oder Ungunst der Planeten einen Platz offen ließ. Die unentfliehbare Heimarmene, das kausalbedingte Schicksal, ist ein Ergebnis des unerbittlich logischen griechischen Denkens; ohne die griechische Durcharbeitung des astrologischen Systems wäre sie schlechterdings nicht möglich gewesen. Daraus entstand das Problem des Verhältnisses der Götter zur Heimarmene, das in den orientalischen Religionen fehlt; in ihnen war das Schicksal der Wille der Götter. Das griechische religiöse Denken ist von jenem Gegensatz beherrscht: die Philosophie und die Hermetik lehren, daß nicht die Seele, wohl aber der Körper der Gewalt der Heimarmene unterworfen sei; der Mensch ist ἐναρμόνιος δοῦλος⁴ (vgl. o. S. 484); die Mysterienweihe sowie die christliche Taufe

¹ Vgl. aber Nock, Gnomon XV, 1939, S. 366.

² Siehe besonders Bousset, Gött. gel. Anz. 1905 S. 704 ff.; E. de Faye, Gnostiques et Gnosticisme², 1925, S. 459.

³ Vgl. IX 5, ἡ γὰρ κοσμικὴ φορὰ τρίβουσιν

τὰς γενέσεις ποιᾶς ποιεῖ, τὰς μὲν ῥυπαίνουσιν τῇ κακίᾳ, τὰς δὲ καθαίρουσιν τῷ ἀγαθῷ.

⁴ Die Wahl (ἄρσεις) zwischen dem Unsterblichen und Sterblichen, IV 6, sollte nicht in die Diskussion über die Heimarmene hineingezogen werden, wie Bräu-

befreit den Menschen von den Fesseln der Heimarmene. Gerade dies ist das Hauptthema der Metamorphosen des Apulejus.

Die Hermetiker konnten es nicht vermeiden, auch die vorherrschenden religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit aufzunehmen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen, nicht nur die Astrologie und die Sonnentheologie, sondern auch die Dämonologie und die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Nebenbei sei bemerkt, daß die pythagoreische Zahlenspekulation ein paarmal erscheint.¹ Die Dämonologie tritt mit der Astrologie vereint in dem schon (S. 572f.) zitierten XVI. Traktat (10 ff.) auf, der sich von allen anderen durch die breite Darstellung der Sonnentheologie unterscheidet. Helios ist umgeben von Scharen von Dämonen, welche mit den Menschen zusammenwohnen und den Göttern nicht fern sind; sie haben die Aufsicht über die Menschen und führen die Befehle der Götter durch Sturmwinde, Blitze, Erdbeben, Hungersnot und Krieg aus, die Unfrommheit rächend. Sie sind einem jeden der Gestirne zugeteilt und sowohl gut wie böse wie gemischt (13). Sie sind die Ursachen alles Geschehens auf der Erde, sie ziehen unsere Seele an sich, indem sie in unseren Körpern sitzen (14). Denn bei der Geburt übernehmen diejenigen Dämonen den Menschen, die in jenem Augenblick Dienst tun und jedem der Gestirne unterstellt sind. Sie beherrschen die zwei Teile der Seele, nicht aber den „logischen“ Teil (vgl. o. S. 573 f.), der Gott aufzunehmen fähig ist (16). In ihm leuchtet ein Strahl der Sonne. Hier ist die geläufige Dämonologie der Spätantike in den Rahmen der Astrologie eingefügt. Dieselbe Anschauung kehrt IV 8 wieder, wo von den Scharen der Dämonen und den Bahnen der Gestirne gesprochen wird, welche die Seele auf ihrer Himmelsreise zu passieren hat. Kein Teil der Welt ist frei von Dämonen, da diese von Gott getrennt sind; sie säen im Menschen die Saat von Verbrechen und Unfrommheit aus und alles andere, was Werk der Dämonen ist (IX 3; vgl. 5). Der Verfasser des XVI. Traktates kannte auch gute Dämonen; es überwiegt aber die böse Seite. In X 21 begegnet eine bekannte Anschauung. Wenn der Nus ein Dämon wird (es kann sich dies nur auf den Tod beziehen), erhält er einen feurigen Körper und geht in eine der Seelen ein; die bösen peinigt er durch ihre Sünden, die frommen geleitet er zum Licht der Gnosis.

Die Dämonenlehre macht den Eindruck eines Fremdkörpers in der Hermetik, doch war sie so verbreitet, daß man sie nicht vermeiden konnte. Sie erscheint nur als Anhängsel zu der Vorstellung von der Himmelsreise der Seele und von der Bestrafung der Bösen. Auch von dieser ist etwas zu sagen. In dem zuletzt angeführten Zitat begegnet eine auch sonst bekannte Vorstellung, nämlich daß die Sünden selbst die Strafe der Sünde seien. Etwas früher (X 20) hört man die unfrome Seele rufen, daß sie gestraft, von ihren Übeln verbrannt und verzehrt würde. Auf diese Schilderung haben die Vorstellungen von den Strafen im zweiten Leben eingewirkt. In dem-

ninger tut a. a. O. S. 22 f. Die freie Wahl ist dem Hermetiker notwendig, um die Ungläubigen nicht von Schuld freizusprechen; vgl. 8, ὁ μὲν θεὸς ἀνάλιτος, ἡμεῖς δὲ αἴτιοι τῶν κακῶν. An das Problem des freien Willens bzw. der Prädestination

denkt der Hermetiker nicht.

¹ IV 10 ἡ γὰρ μονὰς οὐσα πάντων ἀρχὴ καὶ ῥίζα; XIII 12, ἡ γὰρ δεκάς ἐστι ψυχογόνος, usw., wo sie recht eindringlich herangezogen wird.

selben Traktat (X 16) hören wir, daß, wenn der Nus von seinen Hüllen befreit wird, er einen feurigen Körper erhält und die Seele dem Gericht und der verdienten Strafe überläßt. Im Anfang (X 7f.) wird die Seelenwanderung herangezogen. Alle Seelen entstammen der einen Seele des Alls. Diejenigen der kriechenden Tiere verwandeln sich in Wassertiere, diese in solche, die auf dem Land leben, diese in geflügelte, diese in Menschen. Den Menschen aber eignet der Anfang der Unsterblichkeit; sie werden zu Dämonen verwandelt und nehmen an den Chören der Sterne teil.¹ Wenn jedoch eine menschliche Seele böse bleibt, erhält sie keinen Anteil an der Unsterblichkeit oder dem Guten, sondern kehrt in ein kriechendes Tier zurück. Das ist die Verdammnis einer bösen Seele. Gegen die hier vorgetragene Ansicht, daß die Seelenwanderung zur Strafe dienen könne, wird in demselben Traktat (X 20) heftig polemisiert; es heißt, der größte Irrtum wäre zu glauben, daß eine Seele, welche die Körperlichkeit verlasse, in ein Tier verwandelt werde. Außer dem X. Traktat² kommen die hier besprochenen Vorstellungen nur in dem eigentümlichen Schluß des II. (17) vor, wo der Kinderlose nach dem Tode dazu verurteilt wird, in den Körper eines verabscheuten Eunuchen einzugehen. Mit dieser Ausnahme, deren Sonderstellung (vgl. u. S. 582) ohne weiteres einleuchtet, sind die Vorstellungen von den Strafen in einem anderen Leben und der Seelenwanderung auf einen einzigen Traktat beschränkt. Sie passen in Wirklichkeit noch weniger als die Dämonologie in die Gedankenwelt der Hermetik hinein, doch veranlaßte ihre allgemeine Verbreitung einen Hermetiker, sie aufzunehmen.³

Zwar kann man die Abhängigkeit der Sätze der Hermetik von der griechischen Philosophie bis in Einzelheiten verfolgen, wie Zielinski und besonders J. Kroll es getan haben, zwar hat die Hermetik sich die verbreiteten religiösen Vorstellungen der Spätantike angeeignet; den einzigen über alles erhabenen Gott, den Urheber der Welt, den die Griechen philosophisch, andere Völker religiös gefunden hatten, die Astrologie und mehr vereinzelt die Dämonologie sowie die Vorstellungen von Strafen nach dem Tod und die Seelenwanderung, zwar ging ihre Gottesvorstellung von der im Grund stoischen Lehre des in der Welt allgegenwärtigen Gottes, der jedoch nicht streng immanent, sondern von der Welt einigermaßen getrennt ist, zu der platonisierenden über, die Gott mit dem Guten identifiziert und außerhalb der materiellen Welt sucht; trotz aller Abhängigkeit aber fühlt man, daß man sich in einer anderen Welt als der griechischen befindet. Das Kleid ist griechisch, der Geist ein fremder.

Daß dem so ist, stand den Forschern immer fest, seitdem sie die Hermetik als ein wichtiges Glied in der spätantiken Religionsentwicklung des Synkretismus erkannten. In seinem bahnbrechenden Werk, *Poimandres*, richtete

¹ Zu dieser astrologischen Vorstellung vgl. o. S. 474.

² Der X. Traktat ist ein eigentümliches Gemisch, das durch die eben besprochenen Vorstellungen zusammengehalten wird; für die Analyse vgl. Bousset, *Gött. gel. Anz.* 1914 S. 750 A. 2.

³ Die Fragmente bei Stobaios stehen wie gewöhnlich für sich. In der *Kore Kosmou*,

Stob. I p. 407 Wachsmuth, wird gesagt, daß dämonische Seelen an verschiedenen Orten in der Luft wohnen, zu oberst die königlichen; darauf folgt die merkwürdige Verteidigung der Göttlichkeit der Könige. Die *Ensomatos* wird dann in dem Gespräch zwischen Isis und Horos, p. 458, breit ausgeführt.

Reitzenstein seine Blicke auf Ägypten, worin ihm mit Recht niemand gefolgt ist. J. Kroll erkannte orientalische Einflüsse an, ohne tiefer auf sie einzugehen. Schließlich ist die Hauptlinie von Boussets Arbeit, die als Besprechung von J. Krolls Buch erschien, das Aufzeigen der orientalischen Einflüsse. Sie ist der wichtigste und durchdachtste Beitrag zu dem Problem und muß daher geprüft werden.

Bousset geht von der Lehre einiger Traktate (I, XII, XV) über die Heimarmene als böse und feindlich aus. Die Gestirne, besonders die Planeten, gelten als böse, von ihnen wird die Seele bei ihrem Niedersteigen mit ihren Lasten bekleidet. Mit dem astrologischen Fatalismus wird die Dämonologie verbunden. Es herrscht ein scharfer Dualismus, dem nur das Transzendente das Gute ist, während der Weltschöpfer, der Demiurg, als minderwertig erscheint;¹ die Weltbetrachtung ist pessimistisch. Nur wenige Auserwählte besitzen jenes Höchste und Beste, das sie über die niedere Welt erhebt. Diesen scharfen Dualismus, den transmundanen Gott spricht Bousset als orientalisch an, bringt aber weniger für die orientalische Herkunft Belege bei, als daß er die Herleitung aus der griechischen Gedankenwelt zu entkräften sucht. Er scheint jedoch zu eng, hauptsächlich mit dem Stoizismus zu operieren.

Beginnen auch wir mit der Bösartigkeit der Heimarmene und der Planeten. Bousset hebt richtig hervor, daß im Stoizismus die Planeten zu der supralunaren, göttlichen Welt gehören. Freilich ist in der Hermetik die supralunare Welt von einer göttlichen zu einer bösen verwandelt, zu der sublunaren geschlagen; an ihre Stelle tritt die rein geistige, die transzendente. Ist dies aber eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*? Nehmen wir den Transzendenzismus hinzu, den Unterschied, den Platon in seiner Lehre von der ewigen Welt der Ideen und der vergänglichen der körperlichen Erscheinungen gemacht hatte, so gehören die Himmelskörper zu der Körperwelt. Das Herabdrücken der Gestirne in die böse Körperwelt scheint mehr nach dem unerbittlich logischen griechischen Denken als nach orientalischer Gestirnsreligion zu schmecken. Platon selbst hat den Widerspruch nicht gesehen, als er die Göttlichkeit der Himmelskörper aus der Gesetzmäßigkeit ihrer Bewegungen erweisen wollte, die Neuplatoniker aber haben die Konsequenz gezogen, als sie nicht die sichtbaren Himmelskörper, sondern ihre Kräfte als Götter bezeichneten, nicht die sichtbare Sonne, sondern die intellektuelle Sonne. Die Gesetzmäßigkeit, welche in einer Zeit, die gegen die Willkür der alten Götter ankämpfte, als göttliches Charakteristikum angesehen wurde, wurde in einer anderen Zeit, der die Gesetzmäßigkeit bloß mechanische Ordnung geworden war, zum drückenden Zwang, gegen den der Freiheitsdrang sich empörte und den man zu brechen suchte.

Die Frage spitzt sich auf das Problem des Ursprungs des Transzendenzismus zu. Bousset gebraucht den Ausdruck, „der transmundane Gott“ und zitiert für ihn *περὶ κόσμου*, 6, für seinen orientalischen Ursprung Cumonts Aufsatz über Jupiter summus exsuperantissimus.² Dieser Gott ist aber nicht transzendent im wirklichen Sinne, nicht metaphysisch.³ Er ist ein Himmels-

¹ Dies wird aber in dem Poimandres kaum angedeutet.

² AfRw. IX, 1906, S. 323 ff.

³ Bes. deutlich bei Cicero, Somn. Scip. 4.

gott, nicht aber als der Gott des Guten der bösen Welt entgegengesetzt. Dieser Gegensatz ist jedoch gerade der springende Punkt in den hermetischen Lehren. Der hermetische Gott ist die reine Kraft, der Kraftbegriff; auch der Gläubige wird zur Kraft (I 26). So wird es ausgesprochen, und so tritt Gott in der religiösen Erfahrung hervor.

Der Dualismus der Hermetik ist derjenige zwischen der transzendenten Welt des Guten und der bösartigen Erscheinungswelt; daraus folgt die Abkehr von der Welt, das Streben, sich von der bösen Welt zu befreien, die Askese. Der zoroastrische Dualismus dagegen ist der Welt zugekehrt, aktiv, er macht es zur Pflicht, das Böse in der Welt zu bekämpfen, das Gute zu fördern. Darin liegt ein fundamentaler Unterschied,¹ und man möchte wissen, wie der weltflüchtige Dualismus der Hermetik aus dem weltzugekehrten des Zoroastrismus hergeleitet werden kann. Hier handelt es sich wirklich um eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* im vollen Sinn. Welcher Einfluß ist mächtig genug gewesen, eine so gründliche Umwandlung hervorzuzufen?

Es ist Platon, der die Welt der Ideen als das Ewige, die Erscheinungswelt als minderwertig hingestellt hat. Sobald dies konsequent durchdacht wurde, waren die hier besprochenen Vorstellungen eine notwendige Folge. Man soll nicht erwarten, für alle Zusammenhänge Belege in der doxographischen Überlieferung zu finden. Die Akademie nahm vieles von ihrem Gründer nicht auf, während andere es taten; es gibt auch unterirdische Strömungen.

¹ Bousset, Kyrios Christos, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments XXI, 1913, S. 223; vgl. Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 118 f., hat aber diesen Unterschied richtig bemerkt und hervorgehoben: „Andererseits fehlt dem orientalischen, von der persischen Religion her bestimmten Dualismus der tiefere Gegensatz zwischen der Welt des Geistes und der Welt der Materie, zwischen dem, was sichtbar, und dem, was unsichtbar ist. Innerhalb dieser sichtbaren Welt vollzieht sich der Kampf des guten Gottes (Ahura-Mazda) und des bösen Gottes (Angra-Mainya). Auf beiden Seiten des guten Gottes stehen das Licht und der Tag, alle segensbringenden Naturmächte, die guten Menschen, die nützlichen Tiere, die heilsamen Pflanzen, auf beiden Seiten des bösen Gottes Finsternis und Nacht, die verderblichen Kräfte der Natur, die bösen Menschen, die schädlichen Tiere, die giftigen Pflanzen. In diese naiven und volkstümlichen Gegensätze wird nun der griechische Grundgedanke des Widerspruchs von Geist und Materie, Sichtbarem und Unsichtbarem, hineingeworfen. Und so erst kommt der schroffe Dualismus und der radikale Pessimismus der gnostischen Weltanschauung zustande.“ Dies ist wirklich eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Daß der Orient dabei beteiligt war, zeigt der Gebrauch der Wörter Licht – Finsternis, um die beiden Gegensätze zu bezeichnen; daß die Vorstellung den Um-

weg über Persien gemacht hat, ist nicht zu erweisen. Wenn man sich der Stoßkraft des griechischen Geistes bewußt ist, muß die Frage aufgeworfen werden, ob nicht der griechische Dualismus umformend auf den iranisch-orientalischen eingewirkt hat. Da persische Schreiber in der Arsakidenzeit Urkunden in Griechisch aufsetzten und sogar Sapor I. seiner neuentdeckten großen Siegesinschrift einen griechischen Text beigab, da indische Quellen von einem philosophischen Gespräch am Hofe des Milinda (Menandros von Baktrien) mit unverkennbarem griechischem Einschlag berichten (Festugière, Rev. hist. rel. CXXV, 1942/43, S. 40 ff.), da das griechische astrologische System sich weit nach dem Süden und Osten Asiens verbreitet und schließlich die griechische Kunst einen Ableger in Nordwestindien hat und ihre Fernwirkungen bis nach Ostturkestan und China reichen, wäre es sonderbar, wenn nicht auch griechische philosophische und religiöse Ideen auf den Osten eingewirkt hätten und die Beeinflussung nicht nur von Osten gegen Westen, sondern auch von Westen gegen Osten gegangen wäre, ein Problem, das viel zu wenig beachtet ist. Meistenteils halte ich Wechselbeziehungen für sicher. Vgl. C. M. Edsman, *The Body and the Eternal Life*, Horae Söderblomianae I: 2, 1946, S. 95ff., und für eine spätere Zeit W. Bailey, *Zoroastrian Problems in Ninth-Century Books*, 1943, S. 79ff.

In *περὶ κόσμου* und im *Somnium Scipionis* ist Gott oberhalb der Welt, doch nicht von ihr getrennt. Das neue Weltbild half aber dazu, ihn außerhalb der Welt zu versetzen, und nicht nur als transmundan, sondern als transzendent aufzufassen. In der Hermetik erscheint er als die reine Kraft; dazu hat ihn der um sich greifende Kraftbegriff geformt. Dies ist vorbereitet in *περὶ κόσμου*, wo Gott nicht durch Mittler, sondern durch seine Kraft wirkt.

Bousset meint,¹ daß, wenn bei Platon im *Timaios* die Schöpfung der Leiblichkeit der Menschen auf unter dem Demiurg stehende Götter zurückgeführt zu werden scheine, dies etwas ganz anderes sei, als wenn in der Hermetik der Kosmos als ein Werk des Demiurgen erscheine. Kosmos ist die Welt als Ordnung. Die Welt kann aber auch als stofflich aufgefaßt werden, was eine Folgerung aus dem orphischen Gegensatz Seele-Körper ist. Die Welt einschließlich der Gestirne ist körperlich, stofflich, also minderwertig, böseartig. Dieser Gedankenlinie folgt die Hermetik.

Haben die Leute, welche die Hermetik schufen, viele philosophische Schriften gelesen? Haben sie aus der Popularphilosophie einige große Ideen aufgelesen? Nur im ersteren Falle darf man mit literarischen Zusammenhängen arbeiten, im anderen müssen diese hinter einige Grundgedanken zurücktreten. Halbgebildete oder volkstümliche Leute werden einiges erwischt und gedacht haben, was in den zünftigen Schriften nicht erscheint. Auch die neuplatonische Philosophie hatte einen volkstümlichen Nährboden (o. S. 416). Die Dämonologie und die astrologischen Vorstellungen waren in der Spätzeit allgemein verbreitet, die orientalischen Anschauungen, die ihnen beigemischt waren, sind an sich für den orientalischen Ursprung der Hermetik, in der sie übrigens eine nebensächliche Rolle spielen, nicht beweisend.

In seiner letzten Arbeit ist Reitzenstein dazu übergegangen, den Ursprung der Hermetik und verwandter Richtungen in der iranischen Religion zu suchen.² Es handelt sich dabei vor allem um den oben (S. 561) referierten Anthroposmythus des Poimandres, den er in Einzelheiten auf den iranischen Mythos vom Urmenschen Gayomard (das Wort bedeutet „sterbliches Leben“) zurückführt. Dieser Mythos wurde in einem alten Werk erzählt, dem *Damdad-Nask*, aus dem zwar nur sehr knappe und für diese Frage unergiebige Auszüge vorliegen, doch werden auf diese Schrift sowohl der Bericht im *Bundahisn*, einem erst nach der arabischen Eroberung verfaßten Werk, wie parallele Quellen zurückgeführt. Wenn man nun jenen Bericht, der von Schaefer in Übersetzung mitgeteilt wird,³ mit seinen Erörterungen unbefangen liest und mit dem Text des Poimandres vergleicht, werden die

¹ Gött. gel. Anz. 1914 S. 711.

² Reitzenstein und Schaefer, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, 1926, S. 11 ff.; vgl. die wichtige Besprechung von Nock, JHS, XLIX, 1929, S. 111 ff., und zu dem Anthroposmythos seine vorsichtigen Worte, Early Gentile Christ. S. 100. Maryla Falk, L'equazione ellenistica Logos-Anthropos, Stud. e mat. XIII, 1937, S. 166 ff., führt sowohl den Anthropos wie den Logos auf

indische religiöse Spekulationen zurück; eine Andeutung in dieser Richtung macht schon Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 209 f.

³ In dem Kapitel, Der Urmensch in der avestischen und mittelpersischen Überlieferung, a. a. O. S. 205 ff.; vgl. auch A. Christensen, Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, Archives d'études orientales XIV, 1918, S. 8 ff.

Ähnlichkeiten auf ein bescheidenes Maß reduziert und die Verschiedenheiten springen in die Augen. Ohrmazd schuf das Urrind und Gayomard, licht wie die Sonne, von dem die Menschen abstammen und nach dessen Vorbild sie geboren sind. Der Widersacher erschien, das Rind wurde krank und verschied; ebenso schlecht ging es Gayomard: er wurde in Schlaf versenkt und fand bei seinem Erwachen die Erde voll schädlicher Tiere, der böse Geist ließ seine Devs auf ihn los, es wurden ihm aber noch dreißig Jahre gewährt. Bei seinem Hinscheiden ging sein Same in die Erde, aus seinem Körper traten siebenerelei Metalle hervor. Nach vierzig Jahren wuchsen in der Gestalt einer Rhabarberstaude Mahryagh und Mahryanagh daraus empor, zwischen welche die Glorie trat; welches von beiden Mann oder Weib war, wurde nicht deutlich. Danach wandelten sich beide in Menschengestalten um, und die Glorie trat in sie ein; nach diesem Vorbild wuchs ein Baum empor, dessen Früchte die zehnerlei Menschengattungen waren. Ohrmazd sprach zu den beiden: „Menschen seid ihr, die Eltern der Lebewesen seid ihr, ich habe euch Vollkommenheit des Sinnes als das Vortrefflichste verliehen. Tut Werke der Gerechtigkeit und Vollkommenheit des Sinnes, denkt Wohlgedachtes, sprecht Wohlgesprochenes, tut Wohlgetanes, verehrt nicht die Devs!“ An anderer Stelle heißt es im Bundahisn noch, daß bei der Auferstehung zuerst die Gebeine Gayomards, dann die des Mahryagh und der Mahryanagh, dann die der übrigen Lebewesen erweckt würden.

Wenn wir nun den Text des Poimandres, I 12 ff., daneben halten, so fehlt in dem Gayomardmythus der Sündenfall, der der Kern des Anthroposmythus ist. Die sieben mannweiblichen mit der Natur der Planeten übereinstimmenden Wesen, welche die Physis dem Anthropos gebiert, sind von dem primitiven Mythus des Gewächses, das sich in ein Menschenpaar verwandelt, himmelweit verschieden.¹ Das leibliche Auferstehen des Gayomard widerspricht der ganzen, auf den Nus eingestellten Gedankenwelt des Poimandres.

Der Anthroposmythus² nimmt in Reitzensteins neuerlicher Behandlung der Hermetik eine zentrale, alles überschattende Stellung ein. Er hat auch andere Zeugnisse, besonders die Naassenerpredigt,³ herangezogen, die eine eigentümliche Theologie enthält, aber nach Reitzenstein jüdisch und christlich umgearbeitet worden ist. Ihr Verfasser bekundet nicht geringe Gelehrsamkeit in der Anführung zahlreicher Mythen vom Urmenschen. Seine Auslegung dieser Mythen hat hier wenig Interesse, nur das, was er von dem Anthropos sagt, den die Chaldäer Adam nennen, geht uns an. Er wurde

¹ Daß Reitzenstein a. a. O. S. 18 Bousset zurückweist, weil er, der gesehen hatte, daß die sieben Metalle, die aus dem Körper des Gayomard flossen, die der sieben Planetensind, daraus nicht, wie er selbst durch den Vergleich mit den sieben Sphärenherrschern (I 16), den Schluß auf die iranische Quelle des Poimandres zog, ist unbedacht. Die Beziehung der Metalle auf die verschiedenen Planeten gehört zum allgegenwärtigen, noch nicht vergessenen Gut der Astrologie.

² S. Mowinckel, Urmensch u. „Königs-

ideologie“, *Studia theologica* II, 1949, S. 71 ff., klärt die Anfänge und die Grundzüge des verwickelten Mythus vom dem Urmenschen auf.

³ Hippolyt, *ref. haer.* V 7, 3 ff.; mit Ausscheidung der christlichen und jüdischen Elemente abgedruckt bei Reitzenstein, *Poimandres* S. 83 ff., und wieder unter Belassung der jüdischen, leider mit etwas veränderter Paragraphenzählung, nach der ich zitiere, bei Reitzenstein und Schaefer a. a. O. S. 161 ff. Nock bezweifelt eine Umarbeitung.

von der Erde hervorgebracht und lag unbeweglich da wie eine Statue, ein Bild des gepriesenen Adam dort oben, bis die Seele ihm von oben gegeben wurde, damit er, das Gebilde (πλάσμα) des großen und schönsten und vollkommensten Menschen, versklavt durch die Seele leide und gestraft werde (2). Es gibt also zwei Anthropoi, der eine ist das irdene Geschöpf (πλάσμα τὸ πῦλινον), in das die Seele hineingebracht wurde, damit sie dem Demiurgen dieser Welt diene (12), er ist von dem anderen, dem Archanthropos dort oben, abgefallen und in das Gebilde der Vergessenheit, der Materie, herniedergeführt worden (14). Der Archanthropos ist mannweiblich (17), unsichtbar, nicht zu benennen, unaussprechlich (29). Die Pneumatiker kommen von oben hernieder, von Adam ausströmend (27). Von der oberen Welt sagt der Verfasser, nachdem er über die eleusinischen Mysterien gesprochen hat: „Dies ist das Tor des Himmels und dies das Haus Gottes, wo der gute Gott allein wohnt, in das niemand, der nicht gereinigt ist, eingehen wird“ (28). Der Archanthropos ist nicht ausgeprägt, der andere Anthropos ist in allen Wesen der sinnlichen Welt ausgeprägt.¹ Die Erlösungslehre wird nur angedeutet. Der Archanthropos steigt von oben hernieder, alle darunter liegenden Elemente (ἀρχαί) durchschreitend; wie, wissen wir nicht (20). Der von oben ausgeprägte, vollkommene Mensch, der von dem unausgeprägten stammt, kann nicht gerettet werden, wenn er nicht durch das Tor des Himmels eingehend wieder geboren wird. Der wiedergeborene pneumatische Mensch ist dem Archanthropos in allem wesensgleich (21).

Die Naassenerpredigt ist ein wichtiges Stück, denn sie zeigt, daß der Anthroposmythus sich nach Kleinasien verbreitet hatte. Sie stimmt, obgleich die Ausformung eine andere ist, mit dem Poimandres in dem Hauptzweck überein, die vom Sinnlichen und Geistigen, von Guten und Bösen gemischte Natur des Menschen zu erklären; sie kennt die obere Welt, wo der gute Gott wohnt und in welche die Gereinigten eingehen werden und von welcher die Pneumatiker kommen. Das kommt der Lehre des Poimandres sehr nahe.

Die Naassener, die sich diese mit heidnischen und jüdischen Elementen durchsetzte Predigt angeeignet hatten, waren eine gnostische Sekte; die stark hervortretenden Beziehungen zur Großen Mutter und zu Attis zeigen, daß sie in Kleinasien entstanden ist.² Den Hymnus, der der Predigt als Text diente, setzt Wilamowitz etwa in die Zeit Hadrians;³ die Vermutung Reitzensteins, daß die ursprüngliche heidnische Predigt derselben Zeit angehöre,⁴ ist möglich, aber unsicher.

Der Anthroposmythus⁵ hatte eine dauernde Wirkung. Er findet sich bei

¹ ἀχαρχατήριστος; 21, ὁ ἀπὸ τοῦ ἀχαρχατήριστου ἀνωθεν κεχαρχατηρισμένος τέλειος ἄνθρωπος, bzw. ὁ ἐν πᾶσι τοῖς γεννητοῖς . . . κεχαρχατηρισμένος.

² Dafür zeugt auch das Vortragen des Schlußhymnus im Theater, vgl. o. S. 351.

³ Wilamowitz, Hermes XXXVII, 1902, S. 328 ff.

⁴ Reitzenstein und Schaeder a.a.O. S. 106.

⁵ Ausführlich W. Bousset, Haupt-

probleme der Gnosis, 1907, S. 160 ff.; sicher ist, daß Bousset zu viel in den alten Mythos von dem Urmenschen hineingeheimnist; Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II, 1921, S. 345 ff. Die letzte ausführliche Untersuchung der Anthroposlehre, Percy a. oben (S. 567 A. 2) a. O. S. 145 ff. behandelt besonders den Mandäismus und Manichäismus, über den Gnostizismus und die Naassener S. 271 ff. Der iranische Ur-

dem Alchymisten Zosimos¹ und in einer arabischen, dem Hermes zugeschriebenen Schrift des 8. Jahrhunderts.² Viel älter und wichtiger jedoch sind die vielen Hindeutungen Philons,³ der oft vom Anthropos spricht, am deutlichsten an einer Stelle, wo es heißt:⁴ „Es ist ein sehr großer Unterschied zwischen dem jetzt geschaffenen Menschen und dem früher nach dem Bild Gottes entstandenen. Denn der jetzt geschaffene ist sinnlich, hat an Qualitäten teil, besteht aus Körper und Seele, ist Mann oder Weib, seiner Natur nach sterblich. Der nach dem Bilde Gottes entstandene Mensch ist gewissermaßen eine Idee (ἰδέα τις) oder eine Art (γένος) oder ein Siegel, intelligibel (νοητός), unkörperlich, weder männlich noch weiblich, seiner Natur nach unvergänglich.“ Der sinnliche Mensch ist aus dem irdischen Element und dem göttlichen Pneuma zusammengesetzt. Der Mensch Gottes ist der Logos des Ewigen,⁵ eine Identifizierung, die öfters wiederkehrt. Andererseits sind ἄνθρωποι θεοῦ diejenigen Menschen, welche sich über alles Sinnliche erhebend in die intelligible Welt übersiedeln und dort im Staat der unvergänglichen und unkörperlichen Ideen eingeschrieben wohnen; ἄνθρωπος κατ' ἐξοχὴν ist der Mensch, der von dieser Erdenwelt zu Gott hofft.⁶

Daß eine große Übereinstimmung zwischen Philon und Poimandres herrscht, liegt auf der Hand, bei Philon fehlt aber das Mythische. Nur der Nus, der vernünftige Teil der Seele, wird von ihm als Anthropos bezeichnet; wer diesen hat, wird wie der Hermetiker der übersinnlichen Welt teilhaft und ist der wahre Mensch.⁷ Mit dem Mythischen fehlt bei Philon der Sündenfall; er ist noch nicht so weit gekommen, daß er, um die aus Übersinnlichem und Sinnlichem gemischte Natur des Menschen zu erklären, ein Aition erfindet, er stellt aber beides scharf gegen einander. Was in dem eben angeführten Zitat am Menschen Gottes beschrieben wird, ist noch nicht die kontemplative Ekstase der Hermetiker, doch kommt ihr diese philosophisch-religiöse Kontemplation nahe. Was weiter bei Philon noch fehlt, und zwar eine Hauptsache, ist der ausgesprochene Dualismus, der absolute Gegensatz zwischen Gott, Nus, der allein gut ist, und der bösen Welt. Durch die Einführung des Anthropos in diese Gedankenwelt entstand die Grundlage des Anthroposmythus des Poimandres.

sprung wird zurückgewiesen und der gnostische Erlöser als *interpretatio graeca* des urchristlichen Erlösungsglaubens erklärt (S. 292). C. H. Kraeling, *Anthropos and Son of Man*, Diss. Columbia Univ. New York 1927, Übersicht in vielem in Anschluß an Reitzenstein. – Es scheint, daß die Forschung zu wenig beachtet hat, daß der springende Punkt ist, wie das Böse zum Menschen und in den Menschen hineingekommen ist, eine notwendige Parallele und Entwicklung der alten Frage, wie das Böse in die Welt gekommen ist; sie erscheint in der Genesis, im Bundahisn, im Poimandres und in eigenartiger Fassung in der Naassenerpredigt. Weil der Mensch vom Bösen erlöst zu werden trachtet, wird sein Prototyp, der Anthropos, auch zu einem Erlöser. Vgl. Plotin, VI 7, 6, ὁ πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπος.

¹ Reitzenstein, *Poimandres*, S. 102 ff.

² Reitzenstein und Schaefer a.a.O. S. 112 ff.

³ Die Stellen gesammelt von J. Kroll a. a. O. S. 66 A. 1; mehr im Vorübergehen behandelt von Reitzenstein, *Poimandres* S. 110, und bei Reitzenstein und Schaefer a. a. O. S. 24 f. Über das Verhältnis zu der Pneumalehre des Philon und des Paulus W. Bousset, *Kyrios Christos* S. 134 ff.

⁴ Philo, *opif. mundi* 134 f.

⁵ Philo, *conf. lingu.*, 41. πατέρα οὐ θνητὸν ἀλλ' ἀθάνατον, ἄνθρωπον θεοῦ διὰ τοῦ αἰδίου λόγου ὦν ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἀφθαρτός.

⁶ Philo, *gigan.*, 61, bzw. *praem. et poen.* 14.

⁷ Philo, *fuga et inv.* 71, τοῦ μὲν γὰρ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος, δις δὲ νοῦς ἐστὶ καθαρώτατος, εἷς δὲ μόνος θεὸς δημιουργός.

Philon bezeichnet den Anthropos als ἰδέα τις, Poimandres als ὁ οὐσιώδης ἄνθρωπος (I 15), man konnte auch τὸ ἀρχέτυπον εἶδος sagen. Als eine platonische Idee kann der Anthropos aber nicht entstanden sein, Philon schränkt seine Behauptung schüchtern ein, ἰδέα τις. Das ist eine Einkleidung in die Ideenwelt der griechischen Philosophie. Woher der Anthropos stammt, muß unentschieden gelassen werden; der Beweis dafür, daß er iranisch sei, ist nicht erbracht. Höchstwahrscheinlich liegt eine orientalische Vorstellung zugrunde. Damit hängt die Ansicht zusammen, daß Anthropos eine Erlösergestalt sei. Davon gibt es keine Spur im Poimandres, vielmehr wird das Heil vom Hermetiker auf andere Weise gewonnen: ὁ ἐννοῦς ἄνθρωπος ἀναγνωρίσάτω ἑαυτόν; dazu verhilft nicht der Anthropos. Es wird nicht einmal gesagt, daß der Anthropos nach dem Sündenfall in sein Heim zurückkehrte; er ist im Poimandres nur eingeführt, um die aus Gutem und Bösem zusammengesetzte Natur des Menschen zu erklären, wie das auch der entsprechende altorphanische Mythos will; dagegen erscheint vereinzelt, XIII 4, ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ἄνθρωπος εἰς als γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας.¹ Das Niedersteigen des Archanthropos in der Naassenerpredigt scheint kaum mit der Erlösung verbunden zu sein: wenigstens wird das nicht klar ausgesagt. Da die wissenschaftliche Forschung sich vorzugsweise mit dem Poimandres beschäftigt hat, so daß die anderen Traktate, besonders die nicht mit ihm verwandten, in den Hintergrund getreten sind, ist schließlich daran zu erinnern, daß der Anthroposmythos gar keine zentrale Stellung in der Hermetik als einem Ganzen einnimmt; er kommt nur im Poimandres vor, ähnlich wie die Sonnentheologie nur im XV. Traktat. Der Kern der Hermetik, der die recht verschiedenartigen Traktate verbindet, ist ein anderer, der, den wir oben darzulegen versucht haben.

Bei näherem Zusehen gleiten uns die angeblichen Beweise für die orientalische Herkunft der einzelnen hermetischen Sätze aus den Händen. Nur eins steht fest, der jüdische Einfluß.² Davon zeugt das Zitat aus der Genesis, I 28, in I 18, das III 3 kurz wiederholt wird. Auch im Hymnus XIII 17 spürt man Reminiszenzen an das Alte Testament. Der Preis der παιδοποιία, II 17, und das Wettern gegen die Kinderlosigkeit entsprechen kaum griechischer Anschauung, wohl aber jüdischer.³ Hinzuzunehmen ist die Anthroposlehre des Philon, die eine Vorstufe der hermetischen darstellt. Es ist möglich, wenn auch nicht strikt erweislich, daß wenigstens die dualistische Richtung der Hermetik den stark hellenisierten Juden verdankt wird, deren Bedeutung für den Synkretismus Reitzenstein richtig hervorgehoben hat.⁴ Weit deutlicher als in den Lehren, die in ein griechisches Gewand dicht

¹ Vielleicht Einschiebsel, Keil bei Reitzenstein, Poimandres S. 370.

² C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935, Part II, *Hellenistic Judaism and the Hermetica* S. 99 ff., sucht in einem fortlaufenden Kommentar zu Poimandres und dem III. und VII. Traktat die Anleihen und Anklänge an das Alte Testament sowie die jüdische Literatur der Zeit zu erweisen. In den übrigen Traktaten sind die Spuren nur gering. Dodd geht

sicher zu weit u. a. in der Parallelisierung der Schöpfungsberichte der Genesis und der hermetischen Schriften; sein Werk ist nützlich, weil es auf seinem Gebiet ganze Arbeit – und noch etwas mehr – geleistet hat.

³ Festugière, *Le corps excré par le Soleil*, C. H. II 17, HThR. XXXI, 1938, S. 13 ff.

⁴ Reitzenstein und Schaeder a. a. O. S. 31.

eingehüllt sind, bekundet sich der Orientalismus der Hermetik in dem Geist und der allgemeinen Haltung, im Prophetentum, dem Missionseifer, dem Zelotismus, der Forderung nach Bekehrung und dem Versprechen der Erlösung. Wir wissen durch Celsus,¹ daß zu seiner Zeit Phönizien und Palästina von Propheten erfüllt waren, die sich für Gott oder den göttlichen Geist ausgaben und denjenigen, die ihnen folgten, Heil versprachen. Die Bekehrung ist zwar von der Philosophie vorgebildet, der griechischen Religion aber fremd; die religiöse Bekehrung erscheint erst mit den missionierenden Religionen, während die griechische Religion nicht missionierend ist, ebenso wenig wie sie den Zelotismus kannte. Der Geist ist neu, ungriechisch geworden. Er spricht zu uns aus den Begriffen γνῶσις, Gottesschau, und λόγος, Machtwort, deren orientalischer Ursprung oben (S. 561 A. 4) nachgewiesen wurde. Einen festen Anhalt bieten die lexikalischen Untersuchungen Nordens.² Der Ausdruck γιγνώσκειν θεοῦ kommt nur bei Philostrat vor, der den Apollonios von Tyana als Ziel der pythagoreischen Philosophie das θεοῦ γιγνώσκειν hinstellen läßt, ferner in den hermetischen Schriften. Γνῶσις θεοῦ und die entsprechenden verbalen Ausdrücke finden sich dagegen häufig in der orientalischen Religionsliteratur, soweit sie in griechischer Sprache geschrieben ist, dem Alten und Neuen Testament, der Sapientia Salomonis, sodann in den hermetischen Schriften. Γνῶσις θεοῦ war ein Zentralbegriff der orientalischen Religion. Während der Griechen durch begriffliches Denken das Höchste zu erreichen strebte, gewann der Orientale die Gotteserkenntnis auf übernatürlichem Wege durch Offenbarung. Ähnlich steht es mit dem Wort μετάνοια, Bekehrung. Obgleich die griechische Philosophie seit langem die Notwendigkeit einer Sinnesänderung gepredigt hatte, fehlt das Wort μετάνοια. Erst im Neuen Testament begegnen es und das zugehörige Verb; in den Evangelien bedeutet es „Buße“. In der Predigt im Poimandres (I 2) lesen wir: μετανοήσατε οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ, ἀπάλλαγτε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας καταλείψαντες τὴν φθοράν.

Einige Worte über die Frage, ob die Hermetiker Gemeinden gebildet haben, sind hinzuzufügen. Reitzenstein behauptete es und meinte, daß die Umbildung der hermetischen Schriften durch den Gebrauch in der Gemeinde veranlaßt worden sei.³ Bousset stimmte der einschränkenden Bemerkung J. Krolls zu, daß die mitgeteilten Gebete mit solchen aus irgendeinem Gemeindegottesdienst zusammenhingen;⁴ sie sind, wie unten (S. 585) bemerkt, weiter gewandert. Selbstverständlich sammelte der Hermetiker eine Schar Gläubiger um sich, von welcher Predigt und Gebete geübt wurden; das ist aber nicht dasselbe wie eine bestehende Gemeinde mit Kult. Bousset spricht von Sakramenten, doch zweifelt er selbst, ob aus der Erzählung im IV. Traktat, daß Gott einen großen Krater hernieder sandte, in den derjenige, der zu ihm aufsteigen wollte, sich tauchen sollte, auf einen Taufakt zu schließen sei.⁵ Sicherlich nicht. Es ist auch wenig wahrscheinlich, daß

¹ Orig., c. Cels. VII, 8.

² E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913, S. 82 ff. bzw. S. 134 ff.

³ Reitzenstein, *Poimandres*, besonders S. 248 bzw. S. 211 ff.

⁴ J. Kroll a. a. O. S. 331 A. 1; Bousset,

Gött. gel. Anz. 1914 S. 737.

⁵ Bousset a. a. O. S. 743; diese Meinung wird energisch vertreten von Bräuninger, siehe aber die o. S. 558 A. 2 zitierte Besprechung von Dibelius S. 162 f.

ein kultisches Mysterium einer gnostischen Sekte bei den Hermetikern in ein geistiges oder literarisches verwandelt wurde.¹ Die Wiedergeburt, die durch die kontemplative Ekstase erreicht wird, mag in übertragenem Sinn ein Sakrament genannt werden; ein kultisches Sakrament der Gemeinde kann sie nicht sein. Es ist nicht glaublich, daß die Hermetiker, welche Mystiker waren, eine wirkliche, d. h. organisierte Gemeinde mit Kult gebildet haben.² Dagegen hat Festugière nachgewiesen,³ daß die hermetischen Schriften im Schulbetrieb entstanden sind; sie sind Aufzeichnungen oder Ausarbeitungen von Gesprächen und Vorträgen, durch die ein Lehrer einem sehr engen Kreis von Schülern, zwei oder drei, einen Unterricht in den Geheimnissen der Lehre gab, der immer auf die Gnosis hinauslief. Dadurch gewinnt man ein besseres Verständnis für die Kreise, in welchen die Hermetik sich bewegte. Die Frage hat sich aber etwas verschoben, seitdem wir in Ägypten Mysteriengemeinden kennen, die den höchsten Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt, verehrten, die vielleicht der Nährboden der Hermetik gewesen sind. Einige Worte, die in einem feierlichen kosmischen Gruß des großen Pariser Zauberpapyrus⁴ unversehentlich stehen geblieben sind: „seid begrüßt, ihr, denen der Gruß im Lobpreis dargebracht wird, Brüdern und Schwestern, frommen Männern und Frauen“, und der unten (S. 667) erwähnte Mysterieneid, zeigen, daß es solche gegeben hat.

Die Frage nach der Zeit der hermetischen Schriften ist ein für die spätantike Religionsgeschichte sehr wichtiges, wenn auch leider kaum lösbares Problem, da man über Vermutungen nicht hinauskommen kann. Abgesehen

¹ Festugière, *Le Baptême dans le Cratère*, HThR. XXXI, 1938, S. 1 ff., sucht die Erklärung in einem Mysterium, das in den koptisch-gnostischen Schriften Pistis Sophia und dem Buch Jeu beschrieben wird, unter Verwerfung seines ersten Gedankens an die Metapher *ὄνω βαπτίζεσθαι*. Diese Erklärung verdient aber den Vorzug vor dem gekünstelten koptischen Mysterium. Ausdrücke wie *ὕψω, ὁλήμασι βαπτίζεσθαι* zeigen, daß der metaphorische Gebrauch des Wortes viel weiter ging und daß wir uns von der Übersetzung 'taufen', die sich fast zwangsläufig einstellt, freimachen müssen und die immer lebendige profane Bedeutung des Wortes nicht vergessen dürfen. Das Resultat des *βαπτίζεσθαι* ist nicht nur 'gereinigt', sondern auch 'genäßt' werden, d. h. metaphorisch 'durchtränkt von etwas', 'mit etwas angetan' werden. Diese Bedeutung genügt hier. Warum der Krater eingeführt ist, wird verständlich durch die *πηγαῖοι κρατῆρες* der chaldäischen Orakel (o. S. 460) und den orphischen *ζωογόνος κρατῆρ*; Proklos in Tim. 169 Diehl = Orph. fragm. 104, *τὸν δὲ κρατῆρα τὸν ζωογόνον τῇ Νυκτὶ τῇ πᾶσιν ἐκ τῶν ἀφανῶν παραγούσῃ ζωὴν μετὰ τοῦ Φάνητος, ὡς καὶ ὁ κρατῆρ πᾶσαν λοχεύει τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ ψυχῇν*. Vgl. ebd. III p. 316 A, 'Ορφεὺς οἶδε μὲν καὶ τὸν τοῦ Διονύσου κρατῆρα. Der Krater nimmt über-

haupt eine hervorragende Stellung in der Orphik ein. Dem Orpheus bzw. dem Zopyros wurde ein *Κρατῆρ* betitelt Gedicht zugeschrieben, das schon Clemens Alexandrinus kennt, Strom. I 21 p. 131 P. = Orph. fragm. S. 308, ein zweites, 'Ο μικρότερος κρατῆρ, wird auch genannt, ebd. S. 309. Wenn Pfister, *Die Autorität der göttlichen Offenbarung, Glaube und Wissen bei Platon*, Würzburger Jahrbücher I, 1947, S. 181, Plat., Tim., p. 41 D, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν κρατῆρα ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραυνὸς ἐμύσγε, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μύσγων mit Recht auf eine orphische Theogonie zurückführt, ist das Bild alt bei den Orphikern. Andersartig sind die von Festugière a. a. O. S. 1 A. 1 angeführten Stellen und Plutarch, de sera num. vind. p. 566 B f. Nock verweist auf Arnob., adv. Nat. II, 25, *anima* — — — *affluens ex crateribus ovis*, und Reitzenstein, *Die Göttin Psyche*, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg, 1917: 10, S. 19.

² Siehe die eingehende Erörterung von Festugière, *Révélation*, I, S. 81 f., der hermetische Gemeinden bestimmt verneint.

³ Festugière, *Le 'logos' hermétique d'enseignement*, Rev. ét. gr., LV, 1942, S. 77 ff.

⁴ Pap. gr. mag. IV, Z. 1115 ff.; Z. 1135 ff.; s. u. S. 667 mit A. 3.

von der Sonnentheologie des XVI. Traktats, die der späteren Kaiserzeit angehören muß, gibt es nur einen äußeren Anhaltspunkt,¹ und zwar für den Poimandres. Reitzenstein hat auf die Ähnlichkeit zwischen dem Eingang des Poimandres und der Offenbarung des Hirten im Hirten des Hermas aufmerksam gemacht² und daraus den Schluß gezogen, daß Hermas den Poimandres nachgebildet habe und daß die Urform dieser Schrift vor den Beginn des 2. Jahrhunderts v. Chr. falle. „Urform“³ sagt er, und in seiner Behandlung der Zeitfrage unterstreicht Bousset diese Einschränkung⁴ mit den Worten, daß der Hirt des Hermas eine hermetische Literatur voraussetze, nicht aber gerade vom Poimandres abhängig sein müsse. Er fügt hinzu, daß der von Iamblichos als hermetische Autorität zitierte Bitys⁵ vielleicht mit dem auf das 1. Jahrhundert n. Chr. datierten Bithus von Dyrrhachium⁶ identisch sei. Zweifellos ist vorauszusetzen, daß es eine verlorene hermetische Literatur gegeben hat. Wenn eine Poimandresschrift dem Hirten des Hermas als Vorbild diente, muß sie anders ausgesehen haben als die uns vorliegende.

Reitzenstein hat seine Ansicht über die Datierungsfrage nochmals kurz zusammengefaßt:⁷ Das Corpus wurde für Kaiser Diokletian hergestellt, was unsicher und unwichtig ist. Das Schlußgebet des Poimandres kehrt in einer christlichen Gebetsammlung des 3. Jahrhunderts wieder,⁸ deren Text schlechter ist; Poimandres muß also älter sein. Poimandres hat aus Philon, mit dem er sich nahe berührt, Entlehnungen vorgenommen. Mithin steht für Poimandres eine weite Zeitspanne zur Verfügung, etwa zweihundert Jahre, von der Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. gerechnet. Bousset wirft die Frage auf, welche von den beiden hermetischen Richtungen, die monistisch-optimistische oder die dualistisch-pessimistische, die ältere sei, und findet es wahrscheinlicher, daß die gnostischen Partien der gemischten Traktate später eingearbeitet worden seien, als daß die erste Gruppe durch nachträgliche Überarbeitung griechischem Charakter angenähert wurde; Philon repräsentiert eine Zwischenstufe. Dies ist sehr ansprechend, wenn man sich auch nicht der Möglichkeit von Parallelströmungen verschließen kann. Es muß aber auch noch eine Scheidung gemacht werden zwischen mythologisierenden Schriften und solchen, die nichts Mythologisches enthalten. Die ersteren, zu welchen Poimandres und die Kore Kosmou gehören, sind entschieden jünger als die letzteren. Poimandres stellt eine Vorstufe der entwickelten Gnosis dar und wird demnach frühestens dem 2. Jahrhundert n. Chr. angehören. Auch die Auseinandersetzung mit der

¹ Daß Hermippos, *dialogus de astrologia* Corp. Herm. I, IV, X, XIII und besonders XVI ausgeschrieben hat, gibt keinen Anhalt, da diese Schrift sehr spät ist; siehe Scott, *Hermetica* II S. 432 ff.

² Reitzenstein, Poimandres, das Kapitel Alter des Poimandres, besonders S. 11 ff. Widerspruch wurde gleich erhoben von Dibelius, Poimandres, Zeitschrift für Kirchengeschichte XXVI, 1905, S. 167 ff., dem viele beistimmen, z. B. Lagrange a. a. O., Prümm a. a. O. S. 555.

³ Er meint aber damit eine ältere und

ausführlichere Form des Poimandres, siehe a. a. O. S. 32.

⁴ Bousset, Gött. gel. Anz. 1914 S. 751 ff.

⁵ Iambl., *de myst.* VIII 5 und X 7.

⁶ Plin., *N. H.* XXVIII 82.

⁷ Reitzenstein und Schaefer a. a. O. S. 9 ff.

⁸ Pap. Berol. 9794, Berliner Klassikertexte VI, 1910, S. 112 Z. 43 ff., abgedruckt a. a. O. S. 160 f. und in der Budeausgabe I S. 18 bis. Reitzenstein und Wendland, Zwei angeblich christliche liturgische Gebete, *Nachrichten Ges. d. Wiss., Göttingen* 1910 S. 324 ff.

Dämonenlehre und besonders die Sonnentheologie gehören einer späteren Stufe an. Damit überschauen wir auch die innere Entwicklung der Hermetik. Sie begann damit, die mystischen Erlebnisse und die Gottesanschauung in die Tracht der mittleren Stoa zu kleiden, leitete zu der dualistisch-transzendenten Anschauung über, die ihr mehr konform war, und endete damit, diese zu mythologisieren. Die orientalische Grundlage trat immer stärker hervor. Eine ähnliche Entwicklung werden wir im Gnostizismus finden.

Die Hermetik ist ein sehr merkwürdiger Versuch, eine neue Religion zu schaffen, die sich von den alten Vorstellungen losmachte. Nock charakterisiert sie folgendermaßen:¹ Sie sucht den wahren Gottesdienst in Geist und Vernunft, die wahre Weisheit in der Frömmigkeit, spricht das Wissen als Erleuchtung an, meint, daß alles dem Auserwählten zum Guten diene, ist bemüht, die Seele vom Körper zu befreien, glaubt, daß Visionen den Menschen verwandelten und daß die Auserwählten von der Ordnung der Welt, der Heimarmene, befreit seien. Sie gibt sich als Lehre des ägyptischen Gottes Thoth, doch ist an ihr in Wirklichkeit wenig ägyptisch; es gibt Berührungen mit griechischer Philosophie, besonders Platon und der Stoa, aber auch mit gnostischen, jüdischen und christlichen Gedanken. Sie kann kaum in eigentlichem Sinn des Wortes Mysterium genannt werden, wohl aber eine Mysterienreligion in Worten, die nicht ausgeplaudert werden durften und die sich an die Auserwählten wandten. So tat es gelegentlich auch die Philosophie, die die Ungebildeten verachtete und Schulen bildete.

Die Hermetik ist der heidnische Zweig der Gnosis. Sie fand sehr geringe Stütze am antiken Heidentum, weil sie von ihm zu gründlich verschieden war; die hermetischen Schriften werden in der heidnischen Literatur denn auch sehr selten erwähnt. Dagegen hatte sie weit mehr Berührung mit dem Christentum; christliche Verfasser, besonders Lactanz, benutzten sie ausgiebig,² und die Gnosis hat das Christentum bis auf den Grund aufgewühlt. Danach soll ihre Wirkung beurteilt werden.

2. Der Gnostizismus³ gehört in die Kirchen- und Dogmengeschichte, muß aber hier kurz berührt werden,⁴ da er sich heidnische Elemente ange-

¹ Nock, *Early Gentile Christ*. S. 149 f. und 66 f.

² Siehe Festugiére, *Rev. ét. gr.* LV, 1942, S. 104 f.

³ Ich ziehe dieses Wort als Bezeichnung der christlichen gnostischen Sekten dem vielfach üblichen Gnosis vor, da Gnosis eine weitere Bedeutung hat.

⁴ Hier können nur einige der bedeutendsten neueren Arbeiten angeführt werden. W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XV:4*, 1897, ist sehr einseitig, weil er ausschließlich die Lehre von dem Aufstieg der Seele durch die von den Gestirnmächten beherrschten Sphären behandelt, die er als die Zentrallehre des Gnostizismus hinstellt, und den Ursprung dieser Lehre in der babylonischen Religion

sucht. Da seine Darstellung sich mit den kultischen und praktischen Seiten des Gnostizismus nahe berührt, ist sie ein notwendiges Komplement zu W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments X*, 1907, der ganz vorwiegend die Lehren behandelt. Bousset hat eine kürzere Übersicht seiner Ansichten gegeben, *Kyrios Christos*, ebd. XXI, 1913, S. 222 ff., wo die Besprechung der Beziehungen der Gnosis zum Paulinismus besonders zu beachten ist, und in *PW. s. v. Gnosis*. Von einem ganz anderen Standpunkt aus wird das Problem angegriffen von E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 1913, 2. erweiterte Aufl. 1925. H. Leisegang, *Die Gnosis*, 1924, betont stark den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Gnosis; sie ist der Kitt,

eignet hat und weil es eine heidnische Gnosis gegeben hat. Sichere Stütze für diese Ansicht ist die Hermetik, ein heidnischer Gnostizismus als Vorstufe des christlichen ist erst durch Rückschlüsse zu gewinnen.¹ Das Wort γνῶσις hat aber in der Hermetik eine etwas andere Bedeutung als im Gnostizismus.

der das Mosaik der aus verschiedenen orientalischen Religionen geholten Elemente zusammenbindet; das Buch ist zur Einführung dadurch geeignet, weil es umfangreiche Übersetzungen der Quellen bringt. Siehe auch das Kapitel VIII, Synkretismus und Gnostizismus bei Wendland, *Hell.-röm. Kultur* S. 163 ff., besonders die vorzügliche einleitende allgemeine Übersicht; in der Einzeldarstellung ist die Auswahl etwas willkürlich getroffen. Übersicht über die älteren Arbeiten in der Einleitung zu Boussets Arbeit, komplettiert durch das *Aperçu bibliographique* bei de Faye a. a. O. Für den ganzen Problemkomplex sei nachdrücklich hingewiesen auf die klärenden Auseinandersetzungen von Nock in seiner Besprechung von H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I, Die mythologische Gnosis*, 1934, in *Gnomon* XII, 1936, S. 605 ff. S. Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Thèse Paris, 1947. Casey, *The Study of Gnosticism*, *Journal of Theological Studies*, XXXVI, 1935, S. 45 ff., gibt eine aufschlußreiche Übersicht über die Bedeutung der Wörter γνῶσις und γνῶστικός und die Streitfrage bzgl. der Elemente, aus welchen der Gnostizismus gebildet wurde. Neuerdings ist eine ganze Bibliothek gnostischer Schriften in koptischer Sprache entdeckt worden. Siehe bis auf weiteres H. C. Puech et J. Doresse, *Nouveaux écrits gnostiques découverts en Égypte*, C. r. acad. inscr. 1948 S. 87 ff., und J. Doresse, *Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Haute-Égypte*, *La bibliothèque de Chénoboskion*, *Vigiliae Christianae* III, 1949, S. 129 ff. Es ist bemerkenswert und zugleich bezeichnend, daß die S. 557 A. 1 erwähnten hermetischen Texte einen Teil dieser Sammlung bilden.

¹ Eine grundlegende Frage, auch für die Ursprungsgeschichte des Christentums, ist die des Alters des Mandäismus, der von vielen deutschen Forschern als eine vorchristliche, an Johannes den Täufer anschließende Religion angesehen wird. Auch wenn dem Mandäismus ein solches Alter zugestanden wird, kann er nicht in Bausch und Bogen für vorchristlich angesehen werden; er hat sich im Lauf der Zeit sicher gewandelt. Jene Ansicht ist aber durch den Nachweis Lietzmanns, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage*, Sitz.-Ber. Akad. Berlin, 1930, S. 596 ff., daß die Erwähnungen Johannes des Täufers in den mandäi-

schen Schriften erst in der arabischen Zeit vorkommen und daß die mandäische Tauf liturgie dem Taufritual der ost-syrischen Nestorianer nachgebildet ist, stark erschüttert worden. Andere Anzeichen einer späten Entstehung waren schon von C. F. Burkitt, *Journal of Theological Studies* XXIX, 1928, S. 228 ff., 235 ff., und Church and Gnosis, 1932, S. 100 ff., und von E. Peterson, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* XXVII, 1928, S. 55 ff., angeführt worden. Wohl abgewogene, kritische Übersicht von H. C. Puech in der *Histoire générale des religions* III, 1945, S. 67 ff. Für den Manichäismus siehe die Übersicht von H. H. Schaeder im *Handwörterbuch, Die Religion in Geschichte und Gegenwart*². Das Urteil dieses vorzüglichen Kenners, S. 1964, lautet: „Während der Einfluß der hellenistischen Wissenschaft und eines marcionitisch verstandenen paulinischen Christentums für den Aufbau seiner Lehre grundlegend ist, läßt sich ein indischer Einfluß auf seine Lehre gar nicht und ein zoroastri-scher wohl in manchen und teilweise wichtigen Einzelheiten, nicht aber in der Gesamtstruktur seines Systems nachweisen. Dabei ist die Frage noch offen, wie weit Mani iranische Anschauungen aus der zeitgenössischen persischen Theologie übernahm und wie weit sie ihm durch ältere gnostische Systeme vermittelt wurden. Iranische Elemente im Manichäismus sind anscheinend die durchgängige Vorstellung des Geistigen und Göttlichen als einer Lichtsubstanz, die Gegenüberstellung von zwei Elementarreihen, einer lichten und einer finsternen –, während der Kanon der Lichtelemente selber wieder hellenistisch ist –, ferner insbesondere der Mythos vom Aufstieg der individuellen Seele nach dem Tode. Manis System kann jedoch nicht als eine Art Renaissance der älteren babylonischen oder iranischen Religion betrachtet werden, wenn er auch selber beide zu erneuern und zu vollenden beanspruchte. Er steht in dem Traditionszusammenhang der Gnosis, speziell einer aramäisch-hellenistischen Gnosis, und lebt von den darin enthaltenen hellenistischen und christlichen Elementen (Licht und Finsternis).“ Mandäische Elemente in den sog. Thomaspsalmen (etwa Mitte des 4. Jahrh. n. Chr.) T. Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-book*, Uppsala 1949, S. 155 ff.

In jener ist Gnosis die durch die kontemplative Ekstase erreichte Vereinigung mit dem Unaussprechlichen, über allem Erhabenem, mit Gott; im älteren Gnostizismus dagegen ist Gnosis eine Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Welt, später wird sie zu einer Kenntnis der Mysterien, d. h. der Riten und Formeln, durch welche der Aufstieg der Seele gesichert wird. Dem entspricht, daß in den Berichten über den Gnostizismus, so weit sie vorliegen, die Ekstase, welche der Kern der Hermetik ist, nicht erwähnt wird; die einzige Ausnahme ist die visionäre Jungfrau Philumene, welche Apelles, der Schüler des Markion, in seinem Alter so hoch schätzte.¹

Glücklicherweise brauchen wir hier nicht das große und sehr umstrittene Problem des Gnostizismus bzw. der sogenannten hellenistischen Erlösungsreligion ganz aufrollen; uns ist es nur um die darin enthaltenen heidnischen Elemente zu tun. Die Meinungen und Methoden der Forschung gehen stark auseinander, wie besonders aus einem Vergleich der beiden bedeutendsten Werke, von Bousset und von de Faye, hervorgeht. Bousset stellt aus den Schriften der Ketzergegner hauptsächlich die vielen Notizen zusammen, welche Verwandtschaft mit dem Heidentum zeigen; sicher ist, daß die Ketzergegner eine gehässige Auswahl getroffen haben, um die Unvereinbarkeit des Gnostizismus mit dem Christentum in möglichst krasses Licht zu rücken, und daß sie an dem, worin die Gnostiker mit der Kirche übereinstimmten, geflissentlich vorübergegangen sind. Wenn man Boussets Buch liest, fragt man sich manchmal erstaunt, wie die Sekten, die er beschreibt, als christlich zählen konnten; so sehr tritt das Christliche in den Hintergrund und so äußerlich scheint es angehängt zu sein. Sein Endergebnis ist, daß der christliche Gnostizismus aus einer heidnischen, in Syrien entstandenen Gnosis hervorgegangen ist.² De Faye schließt sich dem bekanntlich der religionsgeschichtlichen Forschung wenig geneigten Harnack an, der mehrfach die Gnostiker behandelt hat, vor allem in seiner Dogmengeschichte und in seinen Schriften über Markion. De Faye geht von den erhaltenen Fragmenten der Gnostiker aus, wodurch der Gnostizismus ein anderes Aussehen erhält und das Christliche hervortritt. Während Bousset die gnostischen Sekten en bloc behandelt, legt de Faye sicher mit Recht großes Gewicht auf die zeitlichen Unterschiede zwischen dem Gnostizismus in der ersten Hälfte, am Ende des 2. und im 3. Jahrhundert; der erstere war philosophisch-exegetisch, der letztere bevorzugte das Sakramentale, wie es besonders in den koptischen gnostischen Schriften, Pistis Sophia und dem Buch der Jeu, neben phantastischen Spekulationen hervortritt. Er statuiert so eine Entwicklung³ ähnlich derjenigen, die später der Neu-

¹ de Faye a. a. O. 187. Leisegang a. a. O. S. 282 f. meint, die letzte Quelle des Valentinus sei eine mystische Vision, die Beweise dafür sind aber unzureichend.

² A. Dieterich, Abraxas, 1891, S. 132 ff., wollte die Gnosis z. gr. T. aus dem Orphizismus herleiten; dies scheint jetzt vergessen zu sein, sollte aber als eine der vielen Möglichkeiten nicht unbeachtet bleiben; vgl. den Krater in der Hermetik, o. S. 583 f. mit A. 1. Wenn man einwendet,

daß wir nichts Verlässliches über die Entwicklung des Orphizismus in der späten Zeit wissen, darf man auch fragen, was Verlässliches wir über die angeblichen orientalischen Vorstufen des Gnostizismus wissen.

³ Methodisch schließt sich an de Faye an W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon, *Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis*, Beiheft VII zur Zeitschrift

platonismus durchlief, vom mehr Spekulativ-Metaphysischen zum Ritualistischen, Magischen und Mythologischen, eine Vergröberung, die genau der Veränderung des Zeitgeistes entspricht.¹ De Fayes Methode ist die umsichtiger und wirklichkeitstreuere,² darum verdient seine Ansicht von dem Ursprung des Gnostizismus die größte Beachtung, die im Gegensatz zu der Einquellenhypothese Boussets annimmt, daß ein Gnostizismus ziemlich gleichzeitig bei verschiedenen Männern aufkam, die von gewissen Tendenzen der Zeit bewegt waren.

In seinen Anfängen ist der Gnostizismus ein Versuch, das Christentum

für die neutestamentliche Wissenschaft, 1928. In der von ihm vorgetragenen Entwicklung des Valentinianismus sei das ursprüngliche System des Valentinus mit mehr orientalisch-mythologischen Zügen durchsetzt – dies ist, was de Faye seine poetische Sprache nennt –, eine Richtung unter seinen Schülern, Herakleon und Ptolemaios, hätte diese Züge eingeschränkt.

¹ F. C. Burkitt, *Church and Gnosis*, 1932, sucht in interessanter Weise nachzuweisen, daß der Gnostizismus, der als eine wesentlich christliche Bewegung angesprochen wird, ein Versuch ist, um, nachdem die die ersten Jahrhunderte beherrschenden eschatologischen Hoffnungen sich als trügerisch erwiesen hatten, den christlichen Glauben der zeitgemäßen Philosophie (σῶμα – σῆμα) und Naturwissenschaft, d. h. der Astrologie, anzupassen; außerdem war er eine Auseinandersetzung mit dem Alten Testament, das damals die autoritative Schrift der Christen war. „The various forms of Gnosticism are attempts to reformulate and express the ordinary Christianity in terms and categories which suited the science and philosophy of the day“ (S. 58). Der Gnostizismus füllt die Lücke aus zwischen dem Frühchristentum und der Ausbildung der christlichen Lehre.

² Ich verkenne nicht das Gewicht der Einwände gegen die Methode de Fayes, die u. a. Alfarc in seiner Besprechung, *Rev. hist. rel.* XCIII, 1926, S. 108 ff., gemacht hat. Gewiß ist die Kenntnis, die aus den wenigen erhaltenen Fragmenten gewonnen wird, sehr unvollständig, ebenso gewiß ist aber, daß, wenn man sie aus den späteren Quellen ergänzt, die Gefahr groß ist, daß man den älteren Gnostikern etwas, was ihnen noch fremd war, zuschreibt. – Der Ursprung des Gnostizismus wird von den kirchlichen Schriftstellern auf Simon Magus, den Vater aller Ketzerei, der aus der Apostelgeschichte, 8, bekannt ist, zurückgeführt. R. P. Casey, *Simon Magus in The Beginnings of Christianity*, edited by F. J. Foakes Jackson and K. Lake V, 1933, S. 151 ff. Hippolytos hat einen sehr ausführlichen

Auszug aus der ihm zugeschriebenen *μεγάλη ἀπόφασις* erhalten (übersetzt von Leisegang a. a. O. S. 67 ff.). Es ist nicht glaublich, daß eine so entwickelte Lehre, die außerdem von beträchtlichen medizinischen Kenntnissen zeugt, wirklich einem Samaritaner des ersten Jahrh. n. Chr. gehört. Viel wahrscheinlicher ist, daß die Schrift dem Simon untergeschoben ist, wie ähnliches so häufig vorkommt. Lietzmann setzt sie ins Ende des zweiten Jahrh. s. v. Simon Magus in PW. Dadurch bricht die Grundlage für Leisengangs Ansicht von der Entwicklung des Gnostizismus zusammen. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums III*, 1923, S. 267 ff., behandelt Simon Magus und seine Lehre ausführlich. Der Grundgedanke wird von ihm so dargestellt: „Die Fortbildung der Gotteskraft (d. h. der wunderwirkenden Zauberkraft, die das Judentum kannte) zu einer selbständigen Macht, analog dem Gottesgeist und den verwandten Gestalten, ist sein Eigentum, und ebenso die Sublimierung des Schöpferwortes zum Schöpfungsgedanken, der Ennoia“ (S. 289). Obwohl er die *μεγάλη ἀπόφασις* spät ansetzt, sieht er in Simon den Urheber der Gnosis. „So ist die Gnosis recht eigentlich eine in den mannigfachen Variationen und Abstufungen sich vollziehende Verbindung des unter paulinischem Einfluß stehenden Christentums mit der Lehre Simons, unter stärkster Beimischung sowohl dem Hellenismus entlehnter Spekulation wie eines wüsten synkretistischen Mystizismus“ (S. 298). Es läßt sich bezweifeln, ob dem Simon solche in Wirklichkeit philosophische Grundgedanken zuzumuten sind. L. Varcl, *Simon Magus, Mém. de la Société des lettres et des sciences de Bohême*, 1946: II (tschechisch mit englischem Resumée) meint, daß Simon Magus nicht nur ein Zauberer war, sondern danach strebte, seine gnostische Lehre der Mentalität der hellenistischen Welt anzupassen, und verlegt den Ursprung der Apophasis, die viel von ihm aufnahm, aber doch weit mehr hellenistisch ist, nach Alexandrien im 2. Jahrh. n. Chr.

mit gewissen spekulativ-metaphysischen Ideen auszugleichen. Da diese transzendentalistisch sind, wird man einwenden, daß der voll ausgeprägte Transzendentalismus nicht so früh auftrete. Hier darf man sich aber auf die Verwandtschaft mit der sicher älteren hermetischen Gnosis berufen, welche durch die religiöse Erfahrung direkt zu dem von der platonischen Ideenlehre nahe gelegten Transzendentalismus führte. Was für die Hermetiker religiöse Erfahrung war, wurde von den Gnostikern durch religiöse Spekulation und Metaphysik ausgebaut. Dabei wurden sie, wie Leisegang betont, von gewissen philosophischen Gedankengängen geleitet. Die Alten waren sich dessen bewußt. Porphyrios sagt,¹ die Gnostiker seien aus der alten Philosophie hervorgegangen, meint aber, daß sie ihre Gedanken trügerischerweise in ein orientalisches-synkretistisches Gewand gekleidet hätten. Entgegen modernen Versuchen, das Verhältnis umzukehren, verdient diese Aussage wirklich größte Beachtung.² Noch mehr wird der philosophische Gehalt des Gnostizismus dadurch bewiesen, daß Plotinos sich die Mühe macht, ihn ausführlich zu widerlegen.³

Der Gnostizismus war in eine Unmenge von Sekten gespalten, so daß es sehr schwierig ist, eine Grundanschauung herauszufinden; jeder derartige Versuch muß jedenfalls mit Ausnahmen rechnen. In den allgemeinsten, schematischen Zügen war sie folgende: Der höchste Gott ist über alles erhaben, unfassbar, unaussprechlich. Von ihm geht eine Reihe von Abstufungen, Wesenheiten, aus, welche die übersinnliche Welt erfüllen. Eine von diesen, oft die unterste, sinkt in die sinnliche Welt herab, wird dort zersplittert und gefangen. Gott oder eine der Wesenheiten sendet ein übersinnliches Wesen nieder, um jene zersplitterten Teile des Übersinnlichen zu befreien und zu ihrem Ursprung zurückzuführen. Hier ist der Platz für den Erlöser, Christus. Daran knüpft sich eine Anthropologie, die lehrt, daß ein Funke des Übersinnlichen dem Menschen eingehaucht sei oder daß er ein Urbild in der übersinnlichen Welt habe.

Die ältesten Gnostiker⁴ sind Basileides, der unter Hadrian und Antoninus Pius wirkte, und die ungefähr gleichzeitig lebenden Valentinus und Markion,

¹ Porphyr., *vita Plotini* 16; vgl. das u. S. 595 zitierte Wort des Hippolytos.

² Mit Recht hervorgehoben von Leisegang a. a. O. S. 3 f.; vgl. den o. S. 586 A. 4 zitierten Aufsatz von Casey.

³ Plotin., *Enn.* II 9; übersetzt von R. Harder, *Die Antike* V, 1929, S. 53 ff. Dieses wichtige Stück wird in der Forschung allzu wenig beachtet; die Diskussion ging hauptsächlich darum, ob die Gnostiker, gegen die Plotinos sich wendet, christlich oder heidnisch waren, oder welcher der bekannten Sekten sie zuzurechnen seien. Carl Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, N. F. V:4, 1901, sieht christliche Gnostiker in ihnen und sucht ihr System mit irgendeinem der bekannten zu identifizieren. Bedenken bei Bousset, Haupt-

probleme der Gnosis S. 186 ff. Diese Fragen sind weniger wesentlich. Daß diese Gnostiker gesunken waren, geht daraus hervor, daß sie Beschwörungen verfaßten, die sie sowohl an die Allseele wie an die höheren Wesenheiten richteten. Plotinos brandmarkt sowohl diese Zauberformeln wie das Auftreten des Gnostiker als Krankenheiler und Dämonenaustreiber.

⁴ Die wichtigsten Quellen für den Gnostizismus sind, abgesehen von Clemens Alexandrinus und Origenes, welche Zitate anführen, die in lateinischer Übersetzung bewahrte Schrift gegen die Gnostiker des Irenaeus, Bischofs in Lugudunum am Ende des zweiten Jahrhunderts, und Hippolytos, Bischof in Rom um 235, *κατὰ πάσων αἱρέσεων ἐλεγχος*, von dem Buch I früher bekannt war, ein Rest von IV und V-X erst 1851 ans Licht gezogen wurde. Ein früheres Werk desselben, *Σύνταγμα κατὰ*

sofern der letztere mit Recht als Gnostiker bezeichnet wird; Harnack hat es bestritten. Der Kernpunkt seiner Lehre war der Gegensatz zwischen dem ‚gerechten‘, aber bösen Schöpfergott des Alten Testaments und dem guten Gott des Neuen Testaments, eine Anschauung, die bei jüngeren gnostischen Sekten wunderliche Blüten, besonders in der Genesisinterpretation, getrieben hat. Über Basileides ist nicht viel bekannt. Seine Anschauung wird durch die von Clemens Alexandrinus überlieferte Ansicht¹ charakterisiert, daß die auserwählte Seele durch ein noetisches Ergreifen (καταλήψει νοητικῇ) Gott erfasse, was sie über den Kosmos erhebe, sie werde ὑπερκόσμιος. Von den späteren Quellen² wird ihm so einstimmig, daß sie wahrscheinlich ihm angehört, die Ansicht beigelegt, daß ein Abrasax genannter Gott an der Spitze der übersinnlichen Welt stehe, unter dem eine Hierarchie von Wesen mit abstrakten Namen sich ausdehne; die niedersten seien die Engel, welche 365 Himmel gebildet hätten,³ von denen wieder der unsrige der niederste sei.

Der einflußreichste Gnostiker war der Ägypter Valentinus,⁴ der zuerst in Alexandrien und dann in Rom etwa 136–165 wirkte. Die wenigen Fragmente geben keinen Aufschluß über sein Weltbild, aber sowohl er wie seine Schüler Herakleon und Ptolemaios sprechen in den auf uns gekommenen Fragmenten von dem Vater als dem höchsten Gott, den sie von dem Demiurgen scheiden. Die sichtbare Welt war ihm ein Abbild der unsichtbaren. Epiphanius zitiert eine Schrift⁵ in der es heißt, daß, als im Anfang der Autopator selbst in sich das All umschloß, das in ihm bewußtlos ruhte, er, der dernie alternde, mannweibliche Äon genannt wird, der das All umfängt, selbst aber nicht darin beschlossen ist, die in ihm enthaltene Ennoia, die einige Charis, andere Sige nennen, die ewigen Fesseln sprengen wollte. Sie gebär ihm den πατήρ τῆς ἀληθείας und die Ἀλήθεια. Darauf folgen so viele Paare von Äonen, daß sie zusammen dreißig, die Zahl der Tage des Monats, ausmachen. Gott ist der transzendente Gott, er enthält in sich die Ennoia. Nicht so bestimmt drückt sich Irenaeus aus,⁶ der den unsichtbaren und unaßbaren Äon Bythos, ‚die Tiefe‘, nennt; mit ihm war zugleich im Anfang, sagt er, die Ennoia vorhanden. Es liegt nahe, diese beiden als ein Paar aufzufassen wie die von ihnen herstammenden Äonen. Die jüngste von diesen, Sophia, geriet in leidenschaftliche Erregung und wäre wohl in die allgemeine Substanz aufgelöst worden, wenn sie nicht von dem ὅρος bekehrt und festgemacht worden wäre. Ὅρος ist offenbar der Trennungsstrich zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt. Die Enthymesis, mit dem hebräischen Namen Achamoth sonst auch Sophia oder der heilige Geist genannt,

αἰρέσεων λβ', wird von Photios, bibl. cod. 124, beschrieben und wurde von den späteren Ketzern Epiphanius, Philastrios und Pseudo-Tertullianus, adv. omnes haereses, ausgiebig benutzt.

¹ Clem. Alex., Strom. II, 3, 10; p. 433 f. P.

² Ps.-Tert. I; Philastr. 32; Epiphanius 24, 1–4 und passim.

³ Es ist die Zahl der Tage des Jahres; der Zahlenwert des Namens Ἀβράσαξ ist 365; vgl. A. Dieterich, Abraxas, 1891, S. 46. Auch sonst, in den Tetraden, Og-

doaden, Dekaden, die eingesetzt und zu dreißig, d. h. der Zahl der Tage des Monats, zusammengefaßt werden, zeigt sich eine Neigung für Zahlenspekulation auf astrologischem Grund.

⁴ Fragmente des Valentinus und der Bericht des Epiphanius übersetzt von K. Latte, Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit, Religionsgeschichtliches Lesebuch³, herausg. von A. Bertholet, Heft 5, 1927, S. 60 ff.

⁵ Epiph. 31, 5 f.

⁶ Iren. I 1, 1; bzw. 2, 2.

die nach dem Bericht des Irenaeus aus dem Pleroma in die sinnliche Welt hinausgeworfen wurde, ist eine verdeutlichende Dublette der Sophia. Achamoth, die auch Ogdoas genannt wurde, war Mutter des Demiurgen, der auch Hebdomas hieß. Die sieben Himmel sind vernunftbegabte Engel. Hier setzt die Astrologie ein. In einem anderen Bericht, der von der anatolischen Richtung der valentinischen Lehre handelt,¹ erscheint die Macht der Gestirne als unausweichlich, die Archonten und Dämonen als furchtbare Tyrannen. Die Kirchenväter betonten die Widersprüche der Lehren der in viele Sekten gespaltenen Valentinianer, die in diesem gedrängten Referat, das nur den Zweck hat, ihr Weltbild zu erläutern, übergangen werden konnten. Die in koptischer Sprache erhaltene Pistis Sophia trägt einen vergrößerten Valentinianismus vor.

Auf astrologischem Grund ruht die Lehre von der Himmelsreise der Seele, die bei vielen gnostischen Sekten vorkommt und sogar eine Hauptrolle spielt.² Die Ophiten lehrten nach Origenes,³ daß die Seele den „Zaun der Bosheit, die in Ewigkeit gebundenen Tore der Archonten“ zu durchlaufen habe. An jedem der sieben Tore wehrt ein Archont der Seele den Eintritt, wenn sie nicht das Lösungswort kennt, d. h. eine lange Formel hersagen kann. Die Namen der Archonten sind hebräisch: Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adonaios, Astaphaios, Aiolaos, Horaos. Wenn die Seele die sieben Tore durchschritten hat, gelangt sie zur Ruhe in der Ogdoas. Celsus kennt dieselbe Lehre, versieht aber die Archonten mit Tiergestalten. Origenes, der ihn zitiert, nennt andere Namen, hebräische Engelnamen, Michael usw. Die mit den Ophiten verwandten Peraten behaupteten, daß die Gestirne die Götter der Verderbnis seien, welche dem Werdenden den Zwang des sich wandelnden Werdens auferlegten.⁴ Der Gnostiker Justinus ersetzte die sieben Archonten durch die zwölf bösen Engel der Edem, die mit den Tierkreiszeichen identifiziert werden,⁵ eine Vertauschung, die auch in der Hermetik begegnet (oben S. 568 A. 1). Die Sekten, die Epiphaneios unter der Bezeichnung γνωστικοί zusammenfaßt,⁶ teilten die Lehre von den sieben Archonten, an denen die Seele vorüberpassieren muß – ihre Namen sind hebräisch, aber wieder andere –, bevor sie in den achten Himmel gelangt, wo Barbelo herrscht. In den koptischen gnostischen Schriften sind die Mysterien, welche die Auffahrt der Seele sichern sollen, die Hauptsache. Das System ist so phantastisch weiter ausgesponnen, daß die alte Grundlage fast verwischt wird. Die Seele braucht zuerst Mysterien gegen die fünf großen Archonten des Weges der Mitte; diese sind wohl die fünf Planeten. Darauf kommt sie zu den Herrschern der zwölf Äonen, gegen welche sie zwölf neue Mysterien braucht; in diesen darf man die zwölf Tierkreiszeichen erkennen. Über ihnen gibt es noch weitere Äonen und Reiche. Obgleich die Namen der

¹ Excerpta Theodoti bei Clemens Alexandrinus 83, 84; Sonderausgabe: The Excerpta ex Theodoto, edited with translation, introduction, and notes by R. P. Casey, Studies and Documents edited by K. and S. Lake, I, 1934.

² Das Material bei Anz a. a. O.; siehe auch Bousset, Die Himmelsreise der

Seele, AfRw. IV, 1901, S. 136 ff.

³ Orig., c. Cels. VI 30, bei R. Bader, Der ἀληθὺς λόγος des Kelsos, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft XXXIII, 1940, S. 156; VII 40 bei Bader S. 186.

⁴ Hippol. V 2, 16.

⁵ Ebd. V 4, 26.

⁶ Epiph. 26, 10.

sieben Archonten nicht mit derjenigen der Planetengötter übereinstimmen, ist diese gnostische Lehre doch aus derjenigen hergeleitet, die wir in der Hermetik (o. S. 568) und im Mithrazismus finden, daß nämlich die Seele auf ihrer Himmelsreise die sieben Planetensphären durchlaufen muß. Die mithrazistische Lehre bietet eine genaue Parallele. Mag es auch etwas einseitig sein, wenn Anz die Himmelsreise der Seele die Zentrallehre des Gnostizismus nennt, so hat diese astrologisch bestimmte Lehre besonders in gewissen Sekten doch eine große Bedeutung gehabt. Auch sonst zeigt es sich, wie tief der Gnostizismus von dem astrologischen Weltbild beeinflusst worden ist.

Der zweite wichtige Punkt, in dem der Gnostizismus beim Heidentum Anleihen gemacht hat, ist die Einführung von weiblichen Prinzipien oder Wesenheiten. Trotz des Dualismus zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt ist der Gnostizismus in seiner Spitze, dem ersten Prinzip, monistisch; die Ennoia ist nach der von Epiphanyos zitierten valentinianischen Schrift in dem Autopator enthalten, ihm nicht nebengeordnet. Beide bilden aber ein Paar, und diesem folgen noch vierzehn Paare. Von der niedersten weiblichen Wesenheit, Sophia, geht die Schöpfung der sinnlichen Welt aus, wie oben gesagt wurde. Für den valentinianischen Gnostizismus bezeichnend ist die Gruppierung der Äonen zu Paaren, die aus einem männlichen und einem weiblichen Äon bestehen, und wenn auch gesagt wird, die Natur der Paarung sei ein Denkkakt des Urvaters, so sticht darin doch unverkennbar der Einfluß der Mythologie hervor, die neben männliche Gottheiten weibliche stellte. Wenigstens in den Berichten der Kirchenväter kehrt der Ausdruck wieder, daß das eine Paar der Äonen das andere erzeuge und gebäre.

In dem System, das Irenaeus, I 30, referiert, tritt Sophia wieder auf und wird Prunikos oder ‚die Linke‘ genannt; sie ist die Mutter von sieben Söhnen, welche hebräische Namen tragen, aber den sieben Planeten entsprechen, Prunikos selbst nimmt den achten Platz ein, d. h. sie ist die Ogdoad. Der eigentümliche Name Prunikos erscheint auch bei Celsus und sonst.¹ In der von Irenaeus, I 29, 1–4, geschilderten gnostischen Sekte heißt die gefallene Göttin wieder der Heilige Geist, Sophia, Prunikos. Hoch über ihr steht eine andere, Göttin, Barbelo genannt, welche die Verwirklichung der Gedanken des Urvaters, seine Kraft, sein Abbild ist, so daß sie eine ähnliche Stellung einnimmt wie sonst der Logos. In derselben Stellung kehrt sie bei den von Epiphanyos geschilderten Nikolaiten (25, 26) und Archontiten (40) wieder; sie heißt hier die lichte Mutter, und es wird gesagt, daß, wer die Himmel der Archonten durchschritten habe, zu der oberen Mutter und dem Vater des Alls gelange. Die koptischen Schriften unterscheiden wie die Valentinianer des Irenaeus die hohe Göttin, die auch sie Barbelo nennen und welche neben dem unsichtbaren Gott im zwölften (dreizehnten) Äon thront, von der gefallenen Göttin, ihrer Tochter Sophia.

Nach der Legende zog Simon Magus umher mit einer Frau namens Helena, die er aus einem Bordell in Tyrus befreit hatte. Sie, die auch Ennoia

¹ προϋνεικος bedeutet ‚Träger‘, eine passende Bezeichnung für die Göttin, die etwas von der übersinnlichen Welt

in die materielle hinabträgt. Nilsson, Sophia-Prunikos, Eranos XLV, 1947, S. 169 ff.

genannt wird, ist der erste Gedanke des Gottesgeistes, die Allmutter, durch welche der Gottesgeist zuerst beschloß, Engel und Erzengel zu schaffen. Als sie den Willen des Vaters erkannte, stieg sie in die unteren Regionen hinab und schuf die Engel und Gewalten, von denen diese Welt erschaffen ist. Sie wurde aber dort festgehalten und wurde in vielen Weibern inkarniert, u. a. in der Helena der griechischen Mythologie. Simon, der sie befreite, wird Sohn Gottes oder Vater oder der Heilige Geist genannt.¹ Hier ist das weibliche Prinzip völlig mythologisiert, und ihr Fall ist so tief wie nur möglich ausgemalt.

Die kurzen Notizen, die hier zusammengestellt worden sind, reichen bei weitem nicht aus, um die Rolle, welche die weiblichen Gottheiten in den verschiedenen gnostischen Systemen spielen, zu erläutern, sie werden aber genügen, um ihre Verbreitung und große Bedeutung zu beleuchten. Der Gnostizismus hat für das Heidentum nur eine nebensächliche Bedeutung, und zwar insofern seine heidnischen Elemente die Stärke gewisser Ideen des Heidentums erhellen. Bousset hat das Kapitel, in dem er über die weiblichen Gottheiten der Gnostiker handelt, überschrieben: „Die ‚Sieben‘ und die Μητρη“, de Faye das seine „Les adeptes de la Mère“; die wirkliche Mütterlichkeit ist aber im Gnostizismus seiner allgemeinen Gedankenwelt gemäß verwischt. Die weibliche Gottheit steht teils als Urprinzip neben dem höchsten Gott, teils ist sie die gefallene Gottheit, welche zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt vermittelt, diese hervorbringend, um von den Syzygien der Valentinianer zu schweigen.

Bousset findet das Vorbild der gnostischen Göttin in der großen vorderasiatischen Göttin,² die unter verschiedenen Namen verehrt wurde, Istar, Atargatis, dea Syria, die Große Mutter u. a., indem er sich darauf beruft, daß jene Mutter der sieben Archonten sei, die mit den babylonischen Planetengöttern identisch seien. Wenn man schon nach mythologischen Vorbildern sucht, sollte dann nicht auch Isis, die zur Astrologie Beziehungen hat und sich in den hermetischen Fragmenten bei Stobaios durch ihre Belehrung des Horos über mystische Weisheit als die wirkliche Sophia zeigt, einen Anspruch darauf haben, als Vorbild in Betracht zu kommen?³ Die Frage ist aber müßig, denn was hinter dem Hervortreten der weiblichen Göttinnen im Gnostizismus steht, ist der allgemeine Drang aller heidnischen Religionen, neben die männlichen Götter weibliche zu stellen; vielleicht wurde er durch das Vorrerrschen der Abstrakta, die meistens weiblichen Geschlechts sind, unterstützt.⁴ Dieser Drang hat ja schließlich die Kirche veranlaßt, den Kult der heiligen Jungfrau aufzunehmen.

Bei einigen Sekten gibt es noch weitere vereinzelte Spuren des Heidentums, von denen ein paar aufgezeigt werden mögen. Die Schlangenverehrung die den Ophiten den Namen gegeben hat, wird ihre Wurzeln in einem heid-

¹ Iren. I, 23, 1 ff.; Justin, apol. I 26.

² Bousset, Hauptprobleme S. 26.

³ H. Jeanmaire, La Sibylle et le retour de l'âge de l'or, Thèse Paris 1939, S. 9 ff., sucht gerade dies zu beweisen mit Berufung auf gnostische Elemente in der Isistheologie.

⁴ R. P. Casey, Valentinian Myths. HThR. XXIII, 1930, S. 275 ff., tritt in beachtenswerter Weise dafür ein, daß die weiblichen Wesenheiten ein nicht gelungener Versuch sind, philosophische Vorstellungen zu Mythen zu machen.

nischen Schlangenkult haben; ein solcher tritt am stärksten im Kult des Sabazios hervor, in dessen Mysterien der Hauptritus das Durchziehen der Schlange durch den Busen war; Sabazios wurde früh mit dem Judengott identifiziert (s. u. S. 636 ff.). Die große und eigentümliche Rolle der Schlange als des Wohltäters der Menschen und Feindes des bösen Schöpfergottes bei den schlangenverehrenden Gnostikern könnte ein Versuch unter dem Einfluß von gnostischen Ideen sein, die Schlangenverehrung zu legitimieren, was nicht ohne wunderliche Deutungen der Genesis abging. Leider ist das Heimatland dieser Gnostiker unbekannt; die Naassener, die ihren Namen von dem aramäischen Wort für Schlange, *nahas*, haben, waren jedenfalls kleinasiatisch.¹ Von einer valentinianischen Sekte berichtet Irenaeus, I 21, 3, daß sie die ἀπολύτρωσις so feierten, daß sie ein Brautgemach bereiteten und an dem zu Weihenden unter gewissen Formeln eine Mystagogie vollzogen, eine Handlung, die sie eine geistige Hochzeit nannten; das erinnert gewiß an bekannte heidnische Riten. Die bei Markos so stark hervortretende Zahlenspielererei und Gematrie gehen letzten Endes auf den Pythagoreismus zurück. Daß die Gnostiker, dem allgemeinen Zug der Zeit folgend, sich der Magie hingegeben haben, steht außer Zweifel; nicht nur die Kirchenväter berichten das, auch Plotinos bestätigt es (o. S. 590 A. 3). Entsprechende Anklagen erhebt Irenaeus, I 25, 3, gegen die Karpokratianer, die Basilidianer und Menandros. Der letztere wird ein Schüler des Simon Magus genannt, und von seinen Anhängern heißt es, daß sie magische Künste und Beschwörungen, Philtren, d. h. Liebestränke, und Zaubermittel brauchten und die sogenannten traumsendenden Dämonen gegen die, welche sie in Schrecken versetzen wollten, aussandten.

Der Gnostizismus hatte nach Ansicht der Alten seinen Ursprung in der Philosophie (o. S. 590); in der Vorrede zu seiner Schrift über die Gnostiker fügt Hippolytos noch anderes hinzu. Er schreibt: „Ihre Ansichten haben ihren Ursprung in der Weisheit der Hellenen, in philosophischen Dogmen und aufgegriffenen Mysterien und herumziehenden Astrologen.“ Er sieht ab vom Christentum, das neben jenen doch einen Hauptbestandteil bildete, sonst aber besteht sein Urteil zu Recht. Was gewisse philosophische Ideen bedeuteten, wurde schon gesagt; unter Mysterien darf man nicht so sehr Mysterienkulte und -riten verstehen, obgleich auch diese nicht ganz fehlen, sondern vielmehr Buchmysterien und mystische Lehren, für welche die Hermetik das wichtigste Beispiel liefert. Auch die Magie war ein Mysterium.

Der Gnostizismus bezeichnet den Gipfel des Synkretismus. Er versuchte gewisse im Heidentum gangbare Ideen in die heiligen Schriften der Christen hineinzuiinterpretieren und dadurch Christentum und Heidentum zu verschmelzen. Die Kirche wehrte sich nur mit Mühe dagegen, in diesen Strudel hinabgezogen zu werden, es gelang ihr jedoch. Denn die gnostischen Sekten waren zersplittert und unorganisiert; jeder gnostische Lehrer baute seine Lehre so aus, wie es ihm beliebte. Die von ihnen gepflegte Theosophie war den breiten Schichten zu hoch und zu spekulativ, sie endete im Phantastischen. Welch große Macht jedoch die gnostischen Ideen besaßen, bezeug-

¹ R. P. Casey, Naassenes and Ophites, Journal of Theological Studies XXVII, 1926, S. 374 ff.

nicht nur ihr gewaltiger Anhang, sondern mehr noch die christliche Gnosis der großen Alexandriner, Clemens und Origenes. Sie sind später, wenigstens zum Teil, der Mißbilligung der Kirche anheimgefallen. Der Gnostizismus lebte vereinzelt bis ins 4. Jahrhundert fort. Dann wurde er von einer verwandten, rein heidnischen Strömung abgelöst, welche das Heidentum zu dem Entscheidungskampf mit dem Christentum rüstete und von uns bereits behandelt wurde. Denn die späteren Neuplatoniker sind Theosophen, Mystiker und Magier.

Das Grundproblem der Gnosis war das alte: wie ist das Böse in die Welt gekommen? Wie ist die aus Guten und Bösen zusammengesetzte Natur des Menschen zustande gekommen? Wie kann der Mensch vom Bösen befreit werden? Die Orphik hatte auf ihre Weise, in mythologischem Kleid, eine Lösung geboten. Doch war in der Zeit, in der die Gnosis entstand, die mythologische Form nicht mehr befriedigend; diese versuchte demgemäß eine neue Lösung zu geben, die dem neuen Weltbild entsprach, das durch die Hineinziehung des Transzendenzismus erweitert wurde. Freilich wurde diese Lösung durch die Aufnahme von astrologischen Vorstellungen und neuen Mythologemen immer mehr getrübt. Sie führte zu einer grundsätzlichen Verachtung des sinnlichen Bestandteils der Welt. Diese Lösung schloß einen Widerspruch in sich: da das Gute und Geistige einerseits, das Böse und Materielle andererseits in scharfem Gegensatz zueinander gesetzt waren, mußte man eine Berührung zwischen beiden herstellen. Das geschah auf verschiedene Weise, im allgemeinen aber so, daß ein Teil der transzendenten Welt, irgendeine transzendente Wesenheit, sich hinabsenkte und von der materiellen Welt zersplittert und gefangen wurde. Dieser im Materiellen gefangene und zersplitterte Teil des Guten oder, wie es oft heißt, des Lichts, wurde durch die Hinabsendung einer anderen transzendenten Wesenheit, eines Erlösers, von der immateriellen transzendenten Welt befreit. Der Erlöser, der unter verschiedenen Namen auftritt, ist in der Tat ein *δευτερος θεός*, der in der spätantiken Religion überhaupt als Vermittler eine so große Rolle spielt. Hier war der Punkt, wo das Christentum ansetzen konnte und von welchem ausgehend es den Gnostizismus ausbildete.

B. Die Religionen und Mysterien der fremden Götter¹

Die religionswissenschaftliche Forschung der letzten Jahrzehnte sieht den hauptsächlichlichen Beitrag zu der großen religiösen Umwandlung der Kaiserzeit in den aus dem Osten einströmenden Religionen und besonders

¹ Allgemeine Darstellungen: N. Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, 1923; ders., *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici*, 1930, bequeme Auswahl aus den antiken Quellen; R. Petazzoni, *I misteri*, 1923; Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*³, 1931; Übersicht der neueren Literatur bei Pfister, *Rel. d. Gr. u.*

Röm. S. 270 ff., *Altgriechische und hellenistische Mysterien. Über angebliche Mysterien in den orientalischen Ursprungsreligionen*, E. Briem, *Zur Frage nach dem Ursprung der hellenistischen Mysterien*, *Lunds universitets Årsskrift* XXIV:5, 1928, der zu einem ziemlich negativen Resultat kommt. Siehe auch die wichtigen Abschnitte: 5. *Burial and the Eastern*

in ihren Mysterien. Wir werden finden, daß wir recht wenig von diesen Mysterien wissen. Aus dieser Schwierigkeit hilft man sich dadurch, daß man diese Religionen Mysterienreligionen nennt, und zwar mit Recht, obgleich es sich herausstellen wird, daß das Wort in einem etwas anderen Sinn zu nehmen ist, als ihm gewöhnlich beigelegt wird. In den Büchern, deren Titel eine Darstellung der Mysterien verspricht, nehmen demgemäß die Kulte im allgemeinen den größten Platz ein.

Ehe wir an die Behandlung des schwierigen und wichtigen Problems der Mysterienreligionen herantreten, darf an das, was über das Entstehen von Mysterien und den losen Gebrauch des Wortes Mysterien nebst seinen Ableitungen schon gesagt wurde, erinnert werden. Es ist viel wahrscheinlicher, daß Griechen nach dem Vorbild ihrer Mysterien aus den Fremdkulten Mysterien geschaffen, als daß sie diese Mysterien aus dem Heimatland der fremden Götter bezogen haben (o. S. 291). Als Mysterien bezeichnete man alles Geheimnisvolle, nicht allen Zugängliche oder Begreifliche, die Philosophie, die Zauberei, die Alchymie; schließlich wurde das Wort so herabgewürdigt, daß das Mysterium der Aphrodite einfach den Beischlaf bezeichnet.¹ Es gab Buchmysterien; das Wort *τελεταί*, Weihen, wurde ähnlich verwendet (o. S. 352). Mysterien im eigentlichen Sinne sind aber ein geheimer Kult, eventuell mit Lehren, die Uneingeweihten nicht mitgeteilt werden dürfen. Als Vorbild schweben den Alten und noch uns die eleusiniischen Mysterien vor, die erste Einweihung in die kleinen Mysterien, die zweite, die zur Epoptie führte, d. h. die Aufteilung der Mysten in Eingeweihte zweiten und ersten Grades, die von der Priesterschaft geleitete Feier, an der alle Mysterien teilnahmen. Es darf keineswegs vorausgesetzt werden, daß die Mysterien der Spätzeit einem ähnlichen Schema folgten.

1. Die Isisreligion. In Griechenland waren die ägyptischen Götter von allen fremden die bei weitem am meisten verehrten. Die Verbreitung ihrer Kulte wurde oben an Hand der Inschriften und anderer Nachrichten in den Hauptzügen dargestellt (S. 115 ff. bzw. 316 ff.). In hellenistischer Zeit war der halb griechische Sarapis der Wegebahner für den ägyptischen Kult, doch trat er bald in den Schatten vor Isis;² andere Götter aus ihrem Kreis

sources of the mystery religions, 6. The mystery religions and the afterlife, in dem Aufsatz von Nock, *Cremation and Burial in the Roman Empire* XXV, 1932, S. 341 ff. Die beachtenswerte Schrift von S. Eitrem, *Orakel und Mysterium am Ausgang der Antike, Albae Vigiliae*, N. F. V, 1947, zieht ausgiebig die Zauberpapyri heran. Es ist aber fraglich, wie weit man die Bezeichnung der Zauberpraktiken als Mysterien in dem hier angegebenen Sinn als zutreffend ansprechen darf. Über den Einfluß der Mysterien auf das Christentum ist viel gehandelt worden. Siehe u. a. die o. S. 6 A. 1 zitierten, jetzt etwas veralteten Bücher von Ahnrich und Wobbermin; C. Clemen, *Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, RGVV. XIII: 1, 1913; das viel-

gelesene Buch von A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 1914 (erschienen 1919); R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 3. mit Spezialuntersuchungen vermehrte Auflage 1927; J. Dey, *Palin-genesia*, behandelt die Mysterien mit Rücksicht auf den Wiedergeburtsgedanken. Siehe auch H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, 1945, S. 21 ff., mit weiteren Literaturnachweisen in betreff des Verhältnisses der Mysterien zum Christentum.

¹ Pag. gr. mag. XXXVI 306.

² Es gibt keine Monographie über Isis; zu verweisen ist auf den fünfzig Jahre alten, reichhaltigen und noch sehr nützlichen Artikel von Drexler in RL. und

werden selten erwähnt, Osiris auffallend selten.¹ Wir haben gesehen, daß der Kult sich z. T. den griechischen Gepflogenheiten anpassen mußte, daß man aber auch Wert darauf legte, ihn in den ägyptischen Formen zu verrichten und daher einen Sachverständigen, d. h. einen ägyptischen Priester, heranzog (Priene, o. S. 120). Ähnlich wird man, soweit die ärmlicheren Verhältnisse das erlaubten, es auch gehalten haben, wenn der Kult von einem Ägypter eingeführt und privat verrichtet wurde. Im Westen, wohin die ägyptischen Götter später kamen, wurden die ägyptischen Kultformen anscheinend besser beobachtet; man denke z. B. an den Isistempel in Pompeji und seine Gemälde. Die Inschriften lehren uns das Kultpersonal kennen. Außer Priestern und Priesterinnen erwähnen sie einen σινδονοφόρος,² d. h. einen in Linnengewand gekleideten Priester, μελανηφόροι,³ κλειδοῦχος, στολιστής oder στολίζων und ὑπόστολοι, welche die Toilette der Göttin besorgten, λυχνάπτρια, κανηφόροι, ἀγναφόρος, ἱεραφόρος, welche die heiligen Dinge trugen; der Bestand mag an verschiedenen Orten verschieden gewesen sein. Außerdem gab es θεραπευταί, Verehrer, die einen Verein bildeten, wie auch ein κοινὸν τῶν μελανηφόρων auf Delos und ein κοινὸν τῶν μελανηφόρων καὶ ὑποστόλων in Eretria vorkommen. Sonst werden Kultvereine nicht gerade häufig erwähnt.⁴ Diese Leute waren durchweg Griechen. Von Festen werden Isideia in Iulis auf Keos, in Kios⁵ und in Tomis⁶ erwähnt, ein leerer Name, der nichts besagt. Auffallenderweise (ob zufällig?) wird das große in Italien eifrig gefeierte Hauptfest, das Suchen und Finden des Osiris im Herbst,⁷ in Griechenland nicht erwähnt, wenn es sich nicht unter den gelegentlich erwähnten Χαρμόσυνα verbirgt.⁸ Von dem Frühlingsfest, das bei Eröffnung der Seefahrt gefeiert wurde und den Namen πλοιαφέσια, lat. *navigium Isidis*,⁹ trug, weil ein Schiff ins Meer gestoßen wurde, gibt es auch

den kürzeren von Roeder in PW. Einen Ersatz bietet die Sammlung der Zeugnisse bei den griechischen und römischen Schriftstellern von Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, *Fontes historiae religionis II*, 1922–25, mit reichhaltigem Register. J. G. Frazer, *The Golden Bough*³ IV:2, 1914.

¹ Auf Delos viermal, Roussel, *Cultes ég.*, Nr. 7, 33, 50, 104; vgl. die Isis Taposeirias o. S. 124; in Bötien ἡ ἀπ' Ὀσειριάδος Εἰσις, o. S. 323 A. 1, σύνδορος Ὀσειριχστών τῶν σὺν Πασίωνι, Kos, o. S. 123; Ὀσειριδι μύσται, Weihrelief aus Thessalonike o. S. 118 A. 12. Bilder u. a. des Osiris in Pergamon oben S. 325. Wittmann am unten (S. 599 A. 4) a. O. S. 57 f., schließt aus einer Statistik der Erwähnungen in den Inschriften, daß Sarapis, Isis und Anubis die weiteste Verbreitung hatten, Harpokrates verhältnismäßig spät bekannt geworden ist und die rein ägyptischen Götter Osiris und Horos zurücktreten.

² IG. XI:4, 1253, Delos aus dem Sarapeion C.

³ Sie sind aus Ägypten nicht belegt, ihre Funktion ist unsicher, den Namen haben

sie nach dem schwarzen Gewand der Isis, das auch sonst erwähnt wird, Hymni orph. 42 v. 9; Gedicht des Isidoros (s. u. S. 600 A. 2) SEG. VIII 550 v. 34. Siehe die ausführlichen Erörterungen Polands in PW. s. v.

⁴ Ἱσιασταί zweimal auf Rhodos, Ὀσειρισταί s. o. A. 1, Συνανουβισταί in Smyrna, Poland, Vereinswesen S. 220 f.

⁵ Le Bas, 1143.

⁶ Österr. Mitt. VI, 1882, S. 23 Nr. 46.

⁷ Wissowa, RKR. S. 353 f. Der Name ist aber griechisch, εὔρεσις, wie auch der Ruf εὐρήκαμεν, συγχάρομεν aus Ägypten stammt.

⁸ Hesych. s. v. ἐορταί Ἀθήνησι; Kios, Le Bas, 1143; es war ägyptisch, und hieß auf ägyptisch σάπει, Plut., de Is. p. 362 D; aus dieser Stelle gewinnt man zunächst den Eindruck, daß es ein Fest des Sarapis war.

⁹ Eine sehr interessante Untersuchung über diesen Brauch im Rom der Spätzeit bringt A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth century*, *Dissertationes pannonicae*, II: 7, 1937. Begründete Zweifel an der von Alföldi behaupteten Verle-

inschriftliche Zeugnisse; es wird in Byzanz erwähnt,¹ während in Eretria die *ναυαρχήσαντες* und *ναυαρχήσασαι* erscheinen.² Apulejus³ gibt eine lange Beschreibung der großen Prozession, die bei diesem Fest vom Tempel in Korinth nach dem Hafenort Kenchreai zog.⁴ Zuerst kam zur Belustigung des Publikums, für die Kaiserzeit charakteristisch, ein Karnevalsauzug von verkleideten Leuten,⁵ und auch Tieren. Die eigentliche Prozession begann mit Frauen, die Blumen streuten, andere trugen hinter dem Rücken Spiegel und machten Gebärden, als ob sie die Haare (der Göttin) und ihren Schmuck ordneten; man könnte sie *ὀπóστολοι* nennen. Darauf folgten Männer und Frauen, die Lampen, Fackeln und Kerzen trugen, Musikanten, ein jugendlicher Chor, der einen von einem Poeten gedichteten Hymnus vortrug, und Flötenspieler des Sarapis. Dann kamen die in den heiligen Gottesdienst eingeweihten Männer und Frauen jedes Standes und Alters, in linnenen Gewändern mit Sistra in den Händen, die Männer mit rasiertem Kopf, zum Schluß die hohen Priester mit den Insignien der Göttin. Der erste trug eine große Lampe, der zweite Altäre, der dritte eine Palme und den Kaduzee des Mercurius, der vierte eine linke Hand, das Symbol der Gerechtigkeit, und ein goldenes Gefäß in der Form einer weiblichen Brust, aus dem er Milch spendete, der fünfte eine goldene, von Lorbeerzweigen bedeckte Wanne, der sechste schließlich eine Amphora. Darauf folgten die Götter, Anubis und das Bild einer Kuh, von einem Priester auf den Schultern getragen. Ein anderer trug eine Cista, in der die geheimen Dinge der großen Religion verborgen waren, wieder ein anderer das Bild (Symbol) der Göttin, ein Gefäß, außen mit ägyptischen Bildern verziert; es hatte einen langen Ausguß und über dem Griff eine Schlange; vielleicht enthielt es das heilige Nilwasser. Das bekannte Relief im Vatikan⁶ (Taf. 10, 1) zeigt Verschiedenheiten, aber auch gewisse Ähnlichkeiten. Voran schreitet eine Priesterin, um deren linken Unterarm sich die Uräusschlange windet, in der rechten Hand trägt sie eine Situla, darauf folgen der Schreiber aus einer Buchrolle lesend, der Prophet einen Krug mit dem heiligen Nilwasser tragend und schließlich eine Frau mit Sistrum und Schöpfkelle. Näher kommt der Schilderung des Apulejus ein Relief, auf dem der schakalköpfige Anubis vorangeht⁷ (Taf. 11, 1). Clemens Alexandrinus beschreibt eine andere Prozession:⁸ da schreitet an der Spitze

gung des Festes auf Neujahr in der Besprechung von Brady, JRS. XXVIII, 1938, S. 88 ff. Die öfters und zuletzt von Alföldi vorgetragene Meinung, daß der Karneval, als *carrus navalis* gedeutet, von dem *navigium Isidis* her stammt, ist sehr unsicher; es liegt mehr als ein halbes Jahrtausend zwischen diesem und dem ersten mittelalterlichen Zeugnis von einem Schiffsauzug.

¹ Ath. Mitt. XXXVI, 1911, S. 287 Nr. 2; richtig ergänzt von Deubner, ebd. XXXVII, 1912, S. 180 ff.

² Siehe o. S. 121.

³ Apul., Metam. XI 8 ff.

⁴ Ausführlich behandelt von J. Berreth, Studien zum Isisbuch in Apulejus' Metamorphosen, Diss. Tübingen 1931 (1933);

W. Wittmann, Das Isisbuch des Apulejus, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte XII, 1938, auch Diss. Berlin, mit reichhaltigem Material für den Kult. Er führt S. 93 f. gute Gründe dafür an, daß Apulejus wirklich ein Fest in Korinth schildert. Vgl. Nock, Conversion S. 138 ff.

⁵ Vgl. auch die Schilderung des Herodian I 10, 5, vom Aufzug beim Fest der Magna Mater in Rom.

⁶ Abgebildet bei Cumont, Or. Rel. Taf. III 5; Wendland, Hell.-röm. Kultur Taf. VIII 4; Leopold Abb. 56.

⁷ M. Schede, Eine Isisprozession, Angelos II, 1926, S. 60 f.

⁸ Clem. Alex., Strom. VI 35 ff., p. 757 P.

ein Sänger, hinter ihm ein Astrologe, dann der Schreiber, der *στολιστής* mit der Elle, die ein Symbol der Gerechtigkeit ist, sowie mit einer Schale für das Trankopfer und schließlich der Prophet mit dem Wasserkrug.¹ Wenn die Prozession zum Meere kam, wurde das Schiff mit Gewürzen, Gebeten und Kostbarkeiten geladen ins Meer gestoßen. Es war mit ägyptischen Bildern bemalt, und das Segel hatte eingewebte Buchstabenzeichen, welche ein Gebet um glücklichen Anfang der Seefahrt enthielten. Das Ritual, das an den einzelnen Orten wohl etwas verschieden war, trägt nichts Wesentliches zu einem besseren Verständnis des religiösen Inhalts bei. War die Prozession nach dem Tempel zurückgekehrt, so wurden die Götterbilder wieder auf ihre Plätze gestellt, und der Schreiber las, von den Pastophoren umgeben, aus einem Buch auf Griechisch Wünsche des Wohlergehens für den Kaiser, den Senat, die Ritter, das römische Volk, die Seefahrer und die Schiffe vor, wozu die Menge Beifallsrufe erhob. Nachdem man schließlich die Füße der Göttin auf den Tempelstufen geküßt hatte, ging jeder nach Hause.

Wenn man wissen will, was Isis den Griechen war, muß man sich an die Isisaretalogien² halten. Sie waren so verbreitet und so übereinstimmend, daß

¹ Vgl. H. Greßmann, *Tod und Auferstehung des Osiris. Der alte Orient* 23: 3, 1923, S. 27 ff., wo noch mehr herangezogen wird.

² Sie sind gesammelt, jedoch nicht vollständig, von W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, 1930. Besprechungen von Weinreich, *Deutsche Literaturzeitung* LI, 1930, S. 2025 ff., und Kleinknecht, *Philol. Wochenschrift*, 1934, S. 1375 ff., der die Hellenisierung der Göttin und der Vorstellungen überhaupt betont. G. Manteuffel, *De opusculis graecis Aegypti e papyris, ostracis lapidibusque collectis, Travaux de la Société des sciences et de lettres de Varsovie*, classe, I, XII, 1930, S. 79 ff. Die älteste Inschrift aus Kyme (2. Jahrh. v. Chr.; Peek S. 122 u. 124; Salac, *BCH.* LI, 1927, S. 378 ff.; P. Roussel, *Un nouvel hymne à Isis, Rev. ét. gr.* LII, 1929, S. 137 ff.), die unvollständigere aus Ios (*IG.* XII, Suppl. S. 98, wo auch die Inschrift aus Kyme neu herausgegeben ist; Peek S. 123 und 125), das Fragment aus Thessalonike (*Σ. Πελαγίδης*, „*Ἀπὸ τὴν πολιτεία καὶ τὴν κοινωνία τῆς ἀρχαίας Θεσσαλονίκης*“, 1934, S. 5) und die von Diodor I 27, in Verkürzung zitierte Inschrift aus Nysa stimmen wörtlich überein, gehen also auf einen gemeinsamen Archetypus zurück. R. Harder, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, *Abh. Akad. Berlin* 1943: 14, S. 20 ff., druckt die Texte nebeneinander ab mit eingehender Behandlung der Überlieferung. Der Hymnus von Andros (*IG.* XII:5, 739; vgl. XII, Suppl. S. 130) ist eine hexametrische Bearbeitung derselben Vorlage; sie ist wie die vorher erwähnten im Ich-Stil ab-

gefaßt. Mit dieser Textgruppe verwandt ist die trimetrische Aretalogie der Isis aus Kyrene, auch im Ich-Stil (103 n. Chr.; Peek S. 129; *SEG.* IX 192). Von einem Isishymnos aus Gomphoi (Peek S. 135, *SEG.* II 359) sind nur die Anfangsworte der Zeilen erhalten. Von einem hexametrischen Gedicht aus Kios besitzen wir nur den Anfang; im ersten Vers wird Anubis angerufen, darauf Osiris, der mit Zeus identifiziert wird, Ammon, Sarapis und zuletzt Isis ausführlich erwähnt; der Rest ist verloren (Peek S. 139; *CIG.* II 3724). Am Eingang des von Ptolemaios X. Soter im 1. Jahrh. v. Chr. erbauten Isistempels in Medinet-Madi sind vier Gedichte auf Isis in Hexametern und Disticha aus derselben Zeit von Isidoros eingegraben (*SEG.* VIII 548–51, nach A. Vogliano, *Primo rapporto degli scavi condotti dalla missione archeologica d'Egitto della R. Università di Milano*, 1936, S. 27 ff.). Ein Papyrus aus dem Anfang des 2. Jahrh. n. Chr. enthält ein langes Gebet an Isis, das eine Aretalogie darstellt (*Oxyrh. Pap.* XI, 1915, 1380; Turchi, *Fontes* etc. S. 179 ff.; P. Collart, *L'invocation d'Isis d'après un papyrus d'Oxyrhynchus*, *Revue égyptologique* I, 1919, S. 91 ff., betont die Ähnlichkeit der Komposition mit den griechischen Hymnen; B. A. von Groningen, *De papyro Oxyrhynchita 1380*, *Diss. Groningen* 1921, tritt für den ägyptischen Ursprung ein; er gibt hauptsächlich einen Einzelkommentar. Weitere Literaturnachweise siehe *Rev. philol.* LII, 1928, S. 161). Zu vergleichen sind ferner die Aretalogie der Isis bei Apulejus, *Metam.* XI 5, das Gebet des Lucius, *ebd.* 2, die Isis-Isiris-Aretalogie in *„Kore Kosmou*

man von einem Glaubensbekenntnis sprechen möchte, wie es keine andere Religion aufweisen kann. Der Text, der in der Inschrift von Kyme, die in die Mitte der hellenistischen Zeit gehört, am vollständigsten erhalten ist, zeigt eine Selbstprädikation der Isis: Εἷς ἐγὼ εἰμι ἡ τῶραννος πάσης χώρας κτλ. Kurze, feierliche Sätze folgen aufeinander wie Posaunenstöße ohne jegliche Ordnung. Thema ist offenbar die Universalität der Göttin im Bereich der göttlichen Macht. Sie hat die ganze materielle und geistige menschliche Kultur und Gesittung geschaffen, Ackerbau, Schifffahrt, Ehe, Recht, Sprache, Schreibkunst, Kult der Götter; sie hat die Erde vom Himmel getrennt und den Himmelskörpern ihre Bahnen gewiesen, sie herrscht über das Wetter und das Meer, sie bezwingt die Heimarmene und diese gehorcht ihr. Eins fehlt in dieser Aufzählung, und zwar etwas sehr Wichtiges, die Welt der Toten. Der Hymnus von Andros ist eine hexametrische Bearbeitung derselben Vorlage. In ähnlichen Gedankengängen bewegt sich das trimetrische Gedicht aus Kyrene, von dem nur der Anfang bewahrt ist. Am Ende der hellenistischen Zeit wird die Universalität der Isis noch unterstrichen durch die Identifikation mit Göttinnen anderer Völker. Der erste Hymnus des Isidoros, der anfangs kurz die Wohltaten der Göttin und ihre Ordnung des Kosmos erwähnt, zählt folgende Reihe auf: Astarte, Nanaia, Leto, Meter, Hera, Aphrodite, Hestia, Rhea, Demeter. Noch weiter geht die Oxyrhynchus-Litanei, die wirkliche Gelehrsamkeit zeigt in der Aufzählung einer großen Zahl von ägyptischen und nicht-ägyptischen Göttinnen, bei denen jeweils der Kultort hinzugefügt wird. Hier findet sich auch eine Hindeutung auf den Osirismythos; es heißt, daß Isis ihn begraben und unsterblich gemacht habe. Die Selbstprädikation der Isis bei Apulejus (o. S. 549) stellt sie zuerst kurz als die Allgöttin hin und zählt sodann eine lange Reihe ihrer Namen bei verschiedenen Völkern auf; hier begegnet sie auch als Herrin der Toten. Im Gebet des Lucius¹ erscheinen nur griechische Göttinnen, Ceres, Venus, Phoebi soror, Proserpina. In der im übrigen sehr anders gearteten, späten Harpokratesaretalogie von Chalkis werden die Wohltaten der Isis auf diesen Gott übertragen, der mit Dionysos durch eine Reihe von dionysischen Epitheta identifiziert wird.

Im Präskript der kymäischen Inschrift wird mitgeteilt, daß diese von einer Stele, die in Memphis vor dem Hephaisteion (dem Tempel des Ptah, wo nach Diodor I 22 das Grab der Isis war) steht, abgeschrieben sei. Die Frage ist, ob die Nachricht größeres Vertrauen verdient als die vielen ähnlichen, die sattsam bekannt sind. Ihre Glaubwürdigkeit wird nicht gerade verstärkt durch die offensichtlich erdichtete Angabe des Diodor I 27, daß dieselbe Inschrift, aus der er einige Sätze zitiert, mit heiligen Lettern, d. h. Hieroglyphen, geschrieben, auf einer Stele neben den Gräbern der Isis und des Osiris zu Nysa in Arabien stand. Man ist jedoch geneigt, ihr Glauben zu schenken, ja Harder geht so weit anzunehmen, daß der Text aus dem

(Stob. I p. 406 Wachsmuth; s. jetzt Festugière, *L'aréologie isiaque* de la „Kore Kosmou“, *Rev. arch.*, XXIX-XXX, 1929 (Mélanges Picard), S. 376 ff.) und der Hymnus des Mesomedes (Peek S. 145; K. Horna, *Die Hymne des Mesomedes*,

Sitz.-Ber. Akad. Wien, 207: 1, 1930).

¹ Apul. *Metam.* XI 2. Das Gebet wird beim Aufgehen des Mondes gesprochen und ist an die *regina caeli* gerichtet; der Verfasser hatte die Mondgöttin Isis im Sinn.

Ägyptischen übersetzt sei,¹ was nicht überliefert ist, es sei denn, man will die zweifelhafte Angabe des Diodor auf die Stele von Memphis übertragen. Er beruft sich auf die summarischen Urteile einiger Ägyptologen;² es ist aber daran zu erinnern, daß Ägyptizismen sich nicht nur bei einer Übersetzung, sondern auch wenn jemand, der Ägyptisch sprach, Griechisch schrieb, einschleichen konnten. Harder sucht ferner seine Ansicht durch den Nachweis zu erhärten, daß nicht nur die Thesen unseres Textes in einheimischen ägyptischen Überlieferungen Entsprechungen hätten, sondern daß auch vieles griechischem Empfinden widerspräche, z. T. in Polemik gegen Rousset, der durch eine Analyse des Textes zu der Ansicht geführt worden war, dieser sei von einem Griechen verfaßt worden.³ Glücklicherweise bedeutet die Differenz, ob der Text von einem Griechen, der ägyptische Religion und Sitten gut kannte, einem Mann beispielsweise wie dem Verfasser der Hymnen von Medinet-Madi, Isidoros,⁴ oder von einem Ägypter vom Schlage Manethons verfaßt ist, wenig. Denn darüber herrscht Einigkeit, daß es sein Zweck war, Propaganda für Isis unter den Griechen zu machen;⁵ daher mußte der Verfasser ihn griechischen Vorstellungen anpassen. Diese Anpassung verrät sich viel mehr im ganzen Tenor des Textes als in Einzelheiten, die selbstverständlich zum großen Teil von ägyptischen Erscheinungen übernommen sind, sodann in der erstarkenden Universalität der Göttin, die dem damaligen engen Nationalismus der Ägypter widerspricht, ferner in der den Griechen damals geläufigen Auffassung von den Göttern als Kulturbringern, welche die Ägypter zwar in beträchtlichen Anläufen, nicht aber in jenem systematischen Ausbau kannten, die Hekataios und andere griechische Schriftsteller ihr verliehen, schließlich in der Charakterisierung der Göttin als Herrin der Heimarmene.⁶ Die offenkundigen Berührungspunkte mit De-

¹ Harder a. a. O. S. 24 ff.

² Man brauchte eine genaue Untersuchung von einem Forscher, der sowohl das Griechische wie das Ägyptische beherrscht.

³ Eine Behandlung dieser Frage würde sich viel zu sehr in Einzelheiten verwickeln. Ich bemerke nur folgendes: *μῆσις* (22) ist nicht dasselbe wie *μυστήρια*. *ἐγὼ τῶν ἄρχων ἀρχὰς κατέλυσα* (25) mußte ein Grieche von den griechischen Tyrannen verstehen; die Beziehung auf die ägyptischen Gaufürsten ist gezwungen. Es mag sein, daß die Ägypter etwas Schifffahrt trieben, zur großen Göttin der Meerfahrt haben jedoch erst griechische Seeleute Isis gemacht. Den griechischen Ursprung des Festes der *πλοιαρέσια* erweist Wittmann a. a. O. S. 93. Isis Pelagia oder Pharia, nach dem berühmten Leuchtturm in Alexandrien benannt, findet sich häufig auf alexandrinischen Münzen; J. Vogt, Die alexandrinischen Münzen, 1924, siehe das Register. Festugières, A propos des arétologies d'Isis, HThR. XLII, 1949, S. 209 ff., stellt durch eine eingehende Analyse fest, daß die Ideen und die Komposition, an die griechische Hymnenpoesie anschließend, griechisch sind; er meint,

daß ägyptische Priester die Aretalogie von einem Griechen haben redigieren lassen, um der Mission unter den Griechen zu dienen. Noch andere Argumente für den griechischen Ursprung werden beigebracht von Nock in seiner wichtigen Besprechung, Gnomon XXI, 1949, S. 221 ff.

⁴ Der Name ist im 1. Jahrh. v. Chr. keine sichere Gewähr für das Griechentum des Mannes; die von ihm gesetzte Weihung, SEG. VIII 538, *θεᾷ μεγίστῃ Ἰσερμούδι φιλοξένῳ Ἰσίδωρος γλύπτῃς κτλ.*, deutet aber an, daß er in Ägypten ein Fremdling war.

⁵ Memphis ist gerade der Ort, wo in der älteren hellenistischen Zeit eine solche synkretistische Propaganda zu erwarten ist; von dort kam Sarapis nach Alexandrien.

⁶ So auch bei Apul., Metam. XI 2. Sonst hat die Astrologie eine nebensächliche Stellung in der Isisreligion. Clemens Alexandrinus erwähnt einen Astrologen, der in der Prozeession mitzog (o. S. 599 ff.); Isis-Tyche o. S. 198. Hierher gehört auch die berühmte Inschrift des verschleierte Isisbildes in Sais: *ἐγὼ εἰμι πᾶν τὸ γεγονός καὶ ὃν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν*, Plut., de Is. p. 354 C; vgl o. S. 482.

meter dienten oft dazu, Isis den Griechen nahe zu bringen; schon Herodot, II 59, identifiziert Isis mit Demeter. Diese ist auch die einzige Göttin, mit der unser Text Isis identifiziert: *ἐγώ εἰμι ἡ θεσμοφόρος καλουμένη* (52).¹

Von ganz anderer Art ist die umfangreiche Schrift über Isis und Osiris, die Plutarch an seine Freundin Klea, Priesterin der Isis und Führerin der delphischen Thyiaden, richtete.² Isis war in Griechenland längst eingebürgert und viel verehrt; mehr als Propaganda zu machen galt es jetzt die eigentümlichen und abstoßenden Züge in ihrem Mythos und Kult wegzudeuten, um sie den Griechen verständlicher zu machen. Plutarch bemüht sich darum in der Weise seiner Zeit, seine Schrift ist ein Muster allegorischer und philosophischer Auslegungen, von denen nur einige Punkte herausgehoben werden können. Anfangs betont er die Notwendigkeit des wahren Wissens von den Göttern. „Nicht Linnengewand und Rasieren machen den Isisgläubigen, sondern wirklicher Isisdienstler ist derjenige, der das in betreff dieser Götter Gezeigte und Gemachte, wenn er es nach der Sitte übernommen hat, mit seinem Verstand (*λόγῳ*) untersucht und über die darin enthaltene Weisheit philosophiert“ (p. 352 C). Nachdem er einige Enthaltsamkeitsbräuche erörtert hat, erzählt er den Mythos vom Tod des Osiris und dem Nachforschen der Isis; der Sarg treibt nach Byblos in Phönizien, wohin sich Isis begibt, um ihn aufzusuchen.³ Dieser Mythos, der z. T. dem homerischen Hymnus auf Demeter nachgebildet ist, stellt eine Dublette dar, denn später wird der gewöhnliche Mythos erzählt, wie Typhon den Körper des Osiris findet und in vierzehn Teile zerstückelt. Plutarch läßt aber das Anstößigste wie die Köpfung der Isis und die Zerstückelung des Horos aus (p. 358 E). Um dem von ihm verabscheuten Euhemerismus, zu dem der Osirismythos wirklich einlud, zu entgehen, nimmt er seine Zuflucht zu der Lehre von den Daimones (s. o. S. 388 ff.). Die Leiden des Osiris und der Isis sind die großen Daimones, die wegen ihrer Tugend zu Göttern geworden sind wie später Herakles und Dionysos; daher werden sie sowohl als Götter wie als Daimones verehrt und haben die größte Macht sowohl oberhalb wie unterhalb der Erde (p. 361 E). Typhon, der zu den bösen Daimones gehört, konnte nicht ganz beseitigt werden, weshalb ihm Sühnegebräuche gewidmet werden (p. 362 E). Dann läßt Plutarch weise ägyptische Priester die Lehre vortragen, Osiris sei das feuchte Element und dessen Kraft, die Ursache aller Geburt, Typhon dagegen das trockene und feurige (p. 364 ff.), wofür vieles aus der ägyptischen Religion angeführt wird. Selbst meint er aber, daß Typhon alles Schädliche und Zerstörende in der Natur (p. 369 Af.), Osiris der Gegensatz dazu sei, und kommt damit auf den Dualismus zu sprechen (vgl. o. S. 385 f.).

¹ G. Vandebek, *De interpretatione graeca von de Isisfiguren*, *Studia Hellenistica* IV, Louvain, 1948 (holländisch, mit einem ungenügenden französischen Resümee), betont den griechischen Charakter der von den Griechen verehrten Isis sehr stark.

² Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, I, *Die Sage* (Kap. 12–21), Text, Übersetzung und Kommentar, *Monographien des Archiv orientální* (Orientalisches Institut in Prag) IX, 1940. P. D.

Scott-Moncrieff, *de Iside et Osiride*, *JHS*. XXIX, 1909, S. 79 ff., führt Vergleiche mit dem Ägyptischen an; L. Parmentier, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris*, *Mémoires, Acad. belge*, 2 sér. XI, 1913, S. 1 ff., ist eine philologische Arbeit, die besonders Sarapis behandelt.

³ Lukian, *de dea Syria* 7, erwähnt denselben Mythos, ausgestattet mit einem anderen griechischen Motiv, dem schwimmenden Haupt.

Osiris ist die Vernunft, alles Geordnete und Gesunde in der Welt ist ein Ausfluß von ihm, Typhon das Leidende (*παθητικόν*), Titanische und Unvernünftige, das Unruhige und Kranke (p. 371 A f.). Isis ist das Weibliche und alle Geburt Empfangende in der Natur, *μυριώνυμος* genannt, weil sie alle von der Vernunft gegebenen Gestalten annimmt, sie ersehnt und liebt das erste von allem, das dasselbe wie das Gute ist (p. 372 E f.). Plutarch verwahrt sich dagegen, daß die ägyptischen Götter auf Ägypten beschränkt werden und nicht allen angehören sollen, und daß sie in Winde und Ströme, Säen und Pflügen, die Geschicke des Erdbodens und den Wechsel der Jahreszeiten aufgelöst werden (p. 377 C f.). Wie die Sonne und der Mond, der Himmel, die Erde und das Meer allen gemeinsam sind, aber verschieden benannt werden, so sind die Ehren und Benennungen der einen Vernunft, die alles ordnet, und der einen Vorsehung, die für alles sorgt, und der dienenden Kräfte, die über alles gesetzt sind, nach Sitte und Brauch bei verschiedenen Völkern verschieden (p. 377 F f.). Die an die Jahreszeiten gebundenen Gebräuche gaben dazu Anlaß, die Gaben der Götter mit den Namen der Götter zu benennen, eine Verwechslung, gegen die heftig polemisiert wird (p. 379 A ff.). Den ägyptischen Tierkult verwirft Plutarch (p. 379 E ff.), findet aber dafür auch gewisse Erklärungen. Die Andeutungen der Priester, daß Osiris über die Toten herrsche, beunruhigt die Menge, weil sie meint, der wirkliche, heilige Osiris wohne dort, wo die Körper geborgen würden. Osiris ist aber in Wahrheit so fern wie möglich von der Erde, unbefleckt und rein von jedem Element, das untergeht und stirbt. Wenn die Seelen der Menschen, die im Leben nur schwer mit dem Gott in Verbindung treten können, ins Unsichtbare, dem Leiden Entzogene und Heilige übersiedeln, ist dieser Gott ihr Führer und König, so daß sie die unaussprechliche Schönheit schauen können. Isis, die ihn liebt und ihm folgt, erfüllt diese Welt mit allem Schönen und Guten, das an der Geburt teilhat (p. 382 E f.). Die Schrift schließt mit einigen Erörterungen über die Tracht und den Weihrauch. Das alles ist griechische Theologie, nicht ägyptischer oder griechischer Glaube; man muß freilich damit rechnen, daß ähnliche Lehren dem ägyptischen Kult untergelegt wurden, um ihn für diejenigen schmackhafter zu machen, die sich für seine Geheimnisse interessierten.

In der Kunst wurde Isis fast völlig hellenisiert, obgleich ägyptische Bilder nach Griechenland wie nach Italien importiert und dort nachgeahmt wurden.¹ Die griechischen Künstler konnten nicht davon lassen, die Göttin in den Formen der griechischen Kunst darzustellen. Isis ist eine schöne und hehre, wohlwollend blickende Frau, die nur an ihrer Tracht, dem befranzten, über der Brust geknoteten Mantel, und ihren Attributen, dem Sistrum und dem Kopfschmuck, kenntlich ist (Taf. 8, 2).² Sie wird sogar ganz nackt im Typus der Aphrodite dargestellt (Abb. 3),³ nur am Kopfschmuck kenntlich.

¹ Basaltstatue einer Sängerin im Serapeum C auf Delos gefunden, Roussel, *Cultes ég.* S. 65.

² Ein gutes Exemplar der typischen Darstellung abgebildet bei Wendland, *Hell.-röm. Kultur*, Taf. VIII 3; viele Beispiele bei S. Reinach, *Répertoire de la sta-*

tuire I S. 611 ff., II S. 420 ff., 809 f.; III S. 124 f.; Leopoldt hat eine gute Auswahl von Bildern, Abb. 23 ff.; siehe auch den Text S. VI f.

³ Bronzestatuette abgebildet in RL. II S. 495. wo noch mehr angeführt wird; Leopoldt Abb. 30.

Aus dem steifen ägyptischen Bild von Isis mit dem Horosknaben im Schoß machten griechische Künstler das innige und beliebte Bild von Isis mit dem kleinen Harpokrates (Taf. 9, 2), das als ein Vorbild der Madonna mit dem Jesuskind angesprochen werden ist.¹ Umgeformt in ein hellenistisches Kind mit dem Finger auf dem Mund,² wurde Harpokrates auch ohne die Mutter äußerst beliebt; hierin spricht sich die Kinderliebe der Zeit aus. Ganz von griechischem Geist erfüllt ist das schöne in Tunis gefundene Relief mit Isis, Harpokrates, Sarapis und Dionysos (Taf. 11, 2).³ Es gibt auch einige Bronze-
statuetten, welche die Isis als Tyche und Panthea darstellen (Taf. 11, 3).



Abb. 3. Isis im Typus der Aphrodite

Eine Statuette in Berlin trägt den Kopfschmuck der Isis, das Steuerruder und das Füllhorn der Tyche, eine Nebris über der Brust und Flügel auf dem Rücken.⁴

Von den vielen Tempeln der Göttin in griechischen Städten ist keiner erhalten, so daß wir nicht wissen, wieweit sie ägyptischen Mustern folgten. Ein Tempel in Pergamon, über den einige Nachrichten einer Inschrift ent-

¹ J. Snijder, *De forma matris cum infante sedentis*, Diss. Utrecht 1920, S. 63 f., verneint dies; vgl. S. 30. Der Typus erscheint in Griechenland schon in archaischer Zeit, siehe z. B. die attische Terrakottafigur, *Arch. Anz.* 1940 S. 15 mit Abb. 15 und 16.

² Viele Beispiele bei Reinach a. a. O. II S. 481 ff.; noch andere sind nach dem

Register aufzufinden.

³ Abgebildet bei Cumont, *Or. Rel.* Taf. III 3.

⁴ Abgebildet in *RL.* I S. 1534, und bei Wendland, *Hell.-röm. Kultur* S. 435; mehr bei Nilsson, *Timbres amphoriques de Rhodes*, *Bulletin Acad. Kopenhagen* 1909: 1 S. 172 f.

nommen werden können (o. S. 325); scheint dies getan zu haben. Unwillkürlich denkt man an den wohl erhaltenen Isistempel in Pompeji; es ist aber keineswegs sicher, daß dieser einen Normaltypus auch für die griechischen Tempel darstellt.

Über die Mysterien der Isis haben wir den langen Bericht des Apulejus.¹ Nachdem Lucius durch die Gnade der Göttin von seiner Eselsgestalt befreit worden war, wurde er ihr leidenschaftlicher Verehrer. Er mietete eine Wohnung im Tempelbezirk und widmete sich ganz ihrem Dienst. Sein sehnlichster Wunsch war, in ihre Mysterien eingeweiht zu werden, er mußte sich aber gedulden, bis die Göttin selbst das Zeichen gab. Endlich erhielten er und der Oberpriester Mithras in derselben Nacht durch Träume die Weisung, daß der Tag gekommen sei. Nach dem Morgengottesdienst holte der Oberpriester einige mit unverständlichen Zeichen, Tierfiguren und Schnörkeln geschriebene Bücher hervor und unterrichtete Lucius über das, was er für die Weihe beschaffen müsse. Dann führte er ihn, von der Schar der Gläubigen (oder den Tempeldienern, *religiosa cohors*) umgeben, zu einem Bad, und nachdem Lucius zuerst das gewöhnliche Bad genommen hatte, wusch der Priester ihn ab *praeatus deum veniam* – d. h. wohl, daß er ihm Absolution erteilte – und führte ihn zum Tempel zurück. Diese Reinigung ist sakral, hat aber keine unmittelbare Verbindung mit der Weihe, sondern ist eine Vorbereitung für das zehntägige Fasten, dem sich Lucius vor der Weihe unterziehen mußte. An dem für diese bestimmten Tage strömten die früher Eingeweihten² zusammen und brachten ihm Gaben. Schließlich führte ihn der Priester, nachdem er ihm ein grobes Linnengewand umgeworfen hatte, in das Adyton des Tempels.

Darauf folgt die mit Absicht rätselhaft andeutend gehaltene Beschreibung der Mysterienweihe:³ „Ich kam zu der Grenze des Todes, ich betrat die Schwelle der Proserpina und durch alle Elemente geführt, kehrte ich wieder zurück, mitten in der Nacht sah ich die Sonne mit weißem Licht strahlen; ich trat vor das Angesicht der unteren und oberen Götter und betete sie in nächster Nähe an.“ Am Morgen, nachdem die Weihe vollzogen war, trat Lucius hervor mit zwölf heiligen Stolen bekleidet. Er erhielt den Befehl, sich vor der versammelten Menge auf einer Holztribüne im Inneren des Tempels aufzustellen mit einem von Stickereien verzierten Byssusgewand und einer kostbaren Chlamys angetan; inzwischen hatte er also seine Kleidung gewechselt. Das Gewand war mit Tierfiguren, indischen Drachen und hyperboreischen Greifen geschmückt und wurde von den

¹ Apul., Metam. XI 19 ff. Die wichtigsten Behandlungen dieses vielerörterten Berichts sind K. H. E. de Jong, *De Apulejo Isiacorum mysteriorum teste*, Diss. Leiden 1900; ders., *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, 1909; die 2. umgearbeitete und vermehrte Auflage 1919 war mir nicht zugänglich; M. Dibelius, *Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiationsriten*, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1917/4; Reitzenstein, *Hell. My-*

sterienrel. S. 220 ff.; ders., *Afrw.* VII, 1904, S. 406 ff.; Wittmann a. a. O. 100 ff.; Berreth a. a. O. S. 107 ff.; Dey, *Palingenesia* S. 86 ff.

² Apul., Metam. XI 23, *turbae sacratorum* (mss. *sacrorum*) *ritu vetusto*; oder mit der Lesung der Mss.: „nach dem alten Gebrauch der Mysterien.“

³ Ebd. XI 23. *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et superos accessi coram et adoravi de proximo.*

Eingeweihten die olympische Stola genannt. In der rechten Hand trug er eine Fackel, auf dem Kopf einen Kranz von Palmblättern, die wie Strahlen hervorschossen. So ward er, als der Vorhang plötzlich weggezogen wurde, wie der Sonnengott geschmückt, der Menge gezeigt. Darauf wurde der *natalis* (Geburtstag) *sacrorum* mit einer Mahlzeit gefeiert; am dritten Tag folgte eine Nachfeier.

Man hat sich eifrig bemüht, die Wirklichkeit, d. h. die Riten, die hinter den Andeutungen des Apulejus stehen, zu enträtseln. Mit Aufbietung eines großen Materials aus modernen okkultistischen Erscheinungen und diesen ähnlichen Riten primitiver Völker machte de Jong den Versuch, zu zeigen, daß die Vorkommnisse bei der Isisweihe sich so erklären ließen und auf Suggestion und Halluzinationen beruhten. Diese These ist sehr beachtenswert für Einzelheiten, kann aber nicht das Ganze erklären, da es nicht möglich ist, daß eine so große Zahl derartiger Erscheinungen sich aneinander gereiht haben sollen. De Jong hat etwas sehr Wichtiges hervorgehoben; das Richtige jedoch ist, was Loisy sagt,¹ daß nämlich Lucius von heißem Glauben erfüllt und durch das Leben im Tempel, Fasten, fromme Gespräche und häufig wiederholte Gebete auf das, was er sah und hörte, vorbereitet war. Äußere Hilfsmittel sind sicher vorauszusetzen. Cumont meint, in der Dunkelheit sei eine Darstellung der Unterwelt gezeigt worden,² Loisy, es wäre die Unterwelt auf Bildern oder in Skulpturen dargestellt worden und eine helle Lampe habe die Sonne vorgetäuscht; Lichteffekte sind ja in den Mysterien gewöhnlich. De Jong macht mit Recht auf die Ähnlichkeit mit den Erscheinungen aufmerksam, die in den Zauberpapyri beschrieben werden.³ Die Götter wurden wohl durch Bilder dargestellt, man darf aber auch erinnern an die Göttererscheinungen in der Flamme der Lampe und im Weihrauch, von denen die Zauberpapyri und Iamblichos sprechen, sowie an die Künste, durch welche Maximus eine Hekatestatue belebte, und an die Einweihung des Julian.⁴ Solche Künste werden von den späteren Neuplatonikern nicht zum erstenmal verwendet worden sein; Priestertrug ist alt, und die ägyptischen Priester waren darin erfahren.

Von diesen unsicheren Vermutungen unabhängig ist das Hauptproblem, die Frage nach Inhalt und Sinn der Isisweihe. Dibelius hat durch Vergleich mit anderen Mysterienformeln den Nachweis erbracht,⁵ daß die Worte bei Apulejus ein *signum* sind, ein Symbol, durch welches der Myste seine Einweihung bekannte und an dem die Mysten einander erkannten. Da man die Isisweihe als eine Verleihung der Unsterblichkeit aufzufassen pflegt, ist es sehr verständlich, wenn man ihren Ursprung im altägyptischen Kult des Osiris sucht. Die bekannten Begräbnisriten waren aber nicht geheim und wurden an dem toten und mumifizierten Körper vorgenommen, um dem Toten das zweite Leben zu sichern. Daher berufen sich Pettazzoni und Loisy auf das in dem dreißigsten Regierungsjahr eines Königs gefeierte

¹ Loisy a. a. O. S. 154. Siehe auch die wohl abgewogene Darstellung von W. R. Halliday, *The Pagan Background of Early Christianity*, 1925, S. 256 ff.

² Cumont, *Or. Rel.* S. 249 A. 106.

³ Mehr bei Eitrem. Die vier Elemente

in der Mysterienweihe, *Symb. Osl.* IV, 1926, S. 39 ff.

⁴ Siehe o. S. 508 und 359 bzw. 435 und 443; mehr über solche technische Hilfsmittel bei Hopfner in *PW.* XVI S. 1333.

⁵ Dibelius a. a. O. S. 7 ff.

Sed-Fest.¹ Dieses Fest verlieh jedoch dem König eine Verlängerung der Lebenszeit, nicht Unsterblichkeit, auch war es in der späteren Zeit der ägyptischen Selbständigkeit eingegangen. Es existiert kein Beleg dafür, daß die fraglichen Riten einem lebenden Menschen appliziert wurden, um ihm die Sicherheit zu geben, daß er künftig das Schicksal des Osiris teilen sollte.² Man übersieht, daß die von Apulejus geschilderte Weihe eine Isisweihe ist; von einer Osirisweihe ist erst nach der Ankunft in Rom die Rede, und diese wird der Isisweihe entgegengesetzt.³ Die Isisweihe ist synkretistisch – darauf deutet schon der Name des Oberpriesters, Mithras, hin – und mußte es sein, um für die Griechen verständlich und ansprechend zu werden; selbstverständlich wurden ägyptische Bilder und Texte gebraucht, die nach der damaligen Auffassung das Geheimnisvolle und Würdige der Weihe erhöhten.

Accesi confinium mortis bedeutet nicht, daß Lucius nahe am Sterben war, sondern daß er bis an die Grenze des Totenreichs kam, er betrat die Schwelle der Proserpina (*calcato Proserpinae limine*), er schaute die Unterwelt. Von dort kehrte er zurück, *per omnia elementa vectus remeavi*. Reitzenstein, der eine lange Erörterung über die Elemente im iranischen Glauben bringt,⁴ vergißt gänzlich, daß auch die Griechen seit alters vier und seit Aristoteles mit Hinzunahme des Äthers fünf Elemente kannten;⁵ es ist nicht nötig, über den Fluß zu gehen, um Wasser zu holen. Wie auch die Reise durch die Elemente in den Riten vorgestellt wurde, der Zusammenhang mit dem verbreiteten Glauben an die Himmelfahrt der Seele bleibt doch offensichtlich (o. S. 568). *nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*; es ist eine alte griechische Vorstellung, daß die Sonne den Eingeweihten in der Unterwelt leuchtet.⁶

Die ausführliche Schilderung der Vorstellung des Lucius vor der Gemeinde am folgenden Morgen, die kein Mysterienakt war, hat zu weitgehenden Schlüssen Anlaß gegeben. Wittmann führt alle Einzelheiten auf ägyptische Bräuche zurück.⁷ Die zwölf Stolen, mit denen Lucius bekleidet und geheiligt wird, deutet er auf die Verwandlungen des Sonnengottes auf der Fahrt während der zwölf Nachtstunden; es liegt jedoch viel näher und stimmt mit dem Denken der Zeit überein, sie auf die zwölf Tierkreiszeichen zu beziehen, welche die Sonne durchwandert. Was Wittmann von dem Gewand, in dem Lucius der Menge vorgestellt wurde, sagt: „Das Blumen- gewand für Helios ist ungriechisch, es ist ein Zeichen der Fruchtbarkeit“, ist eine Entgleisung; der Text spricht nicht von Blumen, sondern von Tieren. Die Benennung des Gewandes als eine olympische Stola bezieht er auf das

¹ Pettazzoni a. a. O. S. 157 ff.; Loisy a. a. O. S. 138 ff.

² Briem a. a. O. S. 43 f., über die Heranziehung Wittmanns a. a. O. S. 112 ff., von ägyptischem Vergleichsmaterial zu den einzelnen Akten ist u. S. 608 zu sprechen.

³ Apul., Metam. XI 27.

⁴ Reitzenstein, Hell. Mysterienrel., S. 220 ff.; ihm stimmt Eitrem a. a. O. bei.

⁵ Eine Reise durch die Elemente, allerdings von ganz anderer Art, beschreibt Empedokles, fr. 115 Diels; siehe Bd. I S. 770.

⁶ Pindar, fr. 129 Bergk.; Aristoph., Ran. v. 454 f. Gegen die Beziehung auf die nächtliche Fahrt des ägyptischen Sonnengottes bemerkt Dey, Palingenesia S. 94, einleuchtend, daß er während jener sein helles Licht ablegt.

⁷ Wittmann a. a. O. S. 114 ff.

Gewand des höchsten Gottes.¹ Daß der Kranz mit hervorstehenden Palmblättern, den Lucius auf dem Kopf trägt, der Strahlenkranz des Sonnengottes ist, sollte doch klar sein, da Apulejus den Lucius *ad instar Solis exornatum* nennt. Zu dieser Zeit war der Sonnenkult schon verbreitet; er ist zwar nicht von Ägypten ausgegangen – Osiris ist erst spät und ziemlich gewaltsam mit der Sonne verbunden worden –, war aber so mächtig, daß auch die Isismysterien sich ihn aneigneten, wobei selbstverständlich der ägyptische Sonnenkult einen guten Anknüpfungspunkt bot. Der synkretistische Charakter der Weihe ist offenbar, in den ägyptischen Rahmen sind Elemente der geläufigen Vorstellungen der Zeit eingefügt worden.²

Im Bericht des Apulejus gibt es etwas entscheidend Wichtiges und Neues, wovon die älteren Zeugnisse schweigen; Isis ist zur Herrscherin der Totenwelt geworden.³ Im Gebet des Lucius (2) wird sie der Proserpina angeglichen; das Folgende jedoch zeigt, daß hier eigentlich die Zaubergöttin Hekate gemeint ist. In der Selbstprädikation der Isis (5) nennt sie sich *regina Manium*; sie sagt *inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso* und: „in meinem Schutz wirst du ehrenvoll leben, und wenn du den Zeitraum deines Lebensalters durchmessen hast und zu den Unterirdischen niedersteigst, wirst du auch dort als ein Bewohner der elysischen Gefilde in dem halbrunden unterirdischen Raum mich oft anbeten, die du leuchtend im Dunkel des Acheron und herrschend über das stygische Reich siehst.“ Sie kann auch seine Lebenszeit über das vom Geschick bestimmte Maß verlängern. In dem Gebet des Lucius wird ihre Allmacht gepriesen: *te superi colunt, observant inferi, tu rotas orbem, lumnas solem, regis mundum, calcas Tartarum. tibi respondent sidera, redeunt tempora, gaudent numina, serviunt elementa. tuo nuto spirant flamina, nutriunt nubila, germinant semina, crescunt germina, tuam maiestatem perhorrescunt aves caelo meantes, ferae montibus errantes, serpentes solo latentes, beluae ponto natantes*. Diese Macht der Isis über die Totenwelt und die Rückführung ihrer Mysterien auf den ägyptischen Totenkult haben die verbreitete Meinung begründet, daß der Sinn dieser Mysterien die Verleihung der Unsterblichkeit, ein ἀπαθανατισμός, gewesen sei. Man geht so weit, die Gaben, welche die Eingeweihten am Tag der Weihe dem Lucius brachten, Totengaben und das grobe Kleid, das ihm umgeworfen wurde, ein Totenkleid zu nennen. Isis verspricht aber dem Lucius keine Unsterblichkeit, sondern nur, daß er, nachdem er ins Totenreich gelangt sei, sie dort schauen und verehren werde; wenn er ihren Geboten folge, werde sie auch seine Lebenszeit über die von dem Geschick

¹ Man könnte vielleicht die eigentümliche, eng anschließende Tracht zum Vergleich heranziehen, die verschiedene kleinasiatische Götter und besonders Jupiter Heliopolitanus tragen; sein Bild ist mit Götterbildern, Rosetten und auch Fabeltieren geschmückt und zeigt oft ägyptische Einzelheiten; auf dem Kopf trägt der Gott einen hohen Kalathos; siehe Cook, Zeus I S. 567 ff. mit vielen Abbildungen; vgl. o. S. 261 A. 1; ausführlich handelt darüber H. Thiersch, Ependytes und Ephod, 1936.

² Daß die *cista mystica*, die in der Pro-

zession zu Korinth getragen wurde, aus den griechischen Mysterien übernommen ist, zeigen die Darstellungen auf einigen der Isis geweihten Altären, Leipoldt Abb. 57 f., Text S. IX.

³ Daß Archemachos von Euboia, ein Lokalschriftsteller der hellenistischen Zeit, Sarapis mit Pluton und Isis mit Kore identifizierte (bei Plutarch, de Is. p. 361 F), ist für den Kult unverbindlich; entscheidend sind die Aretalogien, welche diesen Teil der Macht der Isis nicht hätten übergehen können, wenn wirklich ein Glaube daran existierte.

bestimmte verlängern können. Diese Worte der Isis bei ihrer Offenbarung, als sie dem Lucius Erlösung von seiner Eselsgestalt verspricht, zielen nicht direkt auf die Weihe, es wird aber gut sein, sie im Gedächtnis zu behalten bei der Interpretation der entscheidenden und schwierigen Stelle in der Rede des Oberpriesters, als Lucius die Weihe erwartet.¹ „Denn der Zwinger der Unterirdischen und der Schutz des Heils ist in der Hand der Göttin, und die Weihe selbst² wird wie ein freiwilliger Tod und ein aus Gnade gewährtes Heil gefeiert; denn die Göttin pflegt diejenigen herzurufen, die, nachdem ihre Lebenszeit abgelaufen ist, schon unmittelbar an der Grenze ihres Lebensstages stehen – solche nämlich, denen die großen Geheimnisse der Religion sicher anvertraut werden können – und sie, durch ihre Fürsorge gewissermaßen wiedergeboren,³ auf eine neue Laufbahn des Heils zurückführen.“ Gewiß ist es verlockend, die Worte *voluntaria mors et precaria salus* von einem fingierten Tod und der darauf folgenden Verleihung der Unsterblichkeit zu verstehen; in ihrer Selbstprädikation spricht aber Isis nicht von Unsterblichkeit, sondern von einem glücklichen Los nach dem Tode; es ist nicht denkbar, daß sie hier, wo sie ausführlich die Gnadengaben, die sie ihren Getreuen verleiht, aufzählt, die größte, die Unsterblichkeit, wenn sie darunter war, übergangen und nur das glückliche zweite Leben hervorgehoben haben soll. Der in dem zitierten Passus folgende Satz, der mit *quippe cum* anfängt, gibt eine Erklärung des Vorhergehenden. Die Göttin pflegt diejenigen, die schon an der Schwelle des Todes stehen, zurückzurufen und sie gleichsam wiedergeboren auf eine neue Laufbahn des Heils zu führen. Das ist keine Verleihung der Unsterblichkeit, sondern der Mensch stirbt seinem alten Leben, seinen alten Bestrebungen ab und fängt eine neue Lebensbahn an. Die Absage an das alte Leben wird mit einem freiwilligen Tod verglichen, und das aus Gnade gewährte Heil ist die Aufnahme in den engeren Kreis der Isisverehrer; mit den daraus folgenden Verpflichtungen fängt wirklich ein neuer Lebenslauf an. Das wird dadurch bestätigt, daß, wie unten dargelegt werden soll, Zweck der Weihe gerade diese Aufnahme ist. Eine schöne Parallele dazu bietet ein Gebrauch der Mönchsweihe, der bis ins Mittelalter verfolgt werden kann; der Novize wird in ein Leinentuch eingehüllt als Symbol, daß er der Welt gestorben ist;⁴ er beginnt einen neuen Lebenslauf. Der Gedanke

¹ Apul., Metam. XI 21. *nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita, ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat elicere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula.*

² *traditio* kann *traditio sacrorum* sein (29, *traditio iterata*; weiter unten zielt *traditio sacrorum*, wie die folgenden Worte zeigen, auf die Tracht, die bei der Weihe dem Mysten überreicht wurde). Zu erwägen ist auch, ob es bedeutet „sich der Göttin überlassen“; vgl. 6, *mihi reliqua vitae tuae*

curricula adusque terminos ultimi spiritus vadata.

³ Über die recht weite Bedeutung des Wortes *renatus* siehe Dey, Palingenesia S. 98; auffällig Firm. Maternus, de err. prof. rel. 3, 4, *renati funeris*; vgl. 16, 3, „erneuert“, „wiederholt“. Die Bedeutung, in der das Wort hier gebraucht wird, kehrt wieder bei Firm. Maternus, Math. V 3, 27 (II p. 28, 22 Kroll-Skutsch-Ziegler), wo es von denjenigen, die sich aus Todesgefahr befreit sehen, gesagt wird: *ut tunc se putent iterum renatos.*

⁴ Angeführt von Berreth a. a. O. S. 112; vgl. den von Dieterich, Mithrasliturgie S. 168, angeführten Schluß der Profeß im Benediktinerorden.

geht bis in die Spätantike zurück.¹ Derselben Symbolik gab die Isisweihe Ausdruck.

Der Schluß von 26 an schildert die eigenen Erfahrungen des Apulejus in Rom,² wo er sich noch zwei Weihen unterziehen mußte, von deren Inhalt nichts gesagt wird. Er verehrte täglich Isis in ihrem Tempel auf dem Marsfeld und erhielt nach einem Jahr im Traum die Weisung, sich wieder weihen zu lassen. Er meinte vollständig eingeweiht worden zu sein, wurde aber belehrt, daß er noch nicht durch die Weihe des Osiris, die von der der Isis sehr verschieden war, erleuchtet worden sei.³ Er mußte sein Kleid verkaufen, um die nötigen Mittel zu beschaffen, wieder zehn Tage fasten und den Kopf glatt rasieren. Nachdem er die Weihe erhalten hatte, wurde sein Advokatenberuf ertragreicher. Kurz darauf wurde er genötigt, sich noch einer dritten Weihe zu unterziehen. Das schien ihm etwas viel; eine nächtliche Erscheinung belehrte ihn aber, er solle froh sein, dreimal das zu werden, was anderen kaum einmal zuteil werde; außerdem habe er die Tracht (*exuvias deae*), die er in der Provinz erhielt, dort im Tempel zurückgelassen und könne nicht in dieser an Festtagen und im Kult erscheinen. Er verlängerte jetzt das Fasten und verschaffte sich eine reichere Ausstattung, als seine Mittel eigentlich erlaubten. Der größte Gott von allen erschien ihm im Traum und sprach ihn an. Es ist wohl anzunehmen, daß diese Weihe eine solche der beiden Götter, Osiris und Isis, war, da er von den *imperii deum* spricht. Apulejus wurde durch einen schönen Aufschwung seines Advokatengewerbes belohnt und in das Kollegium der Pastophoren, die zur niederen Priesterschaft gehören,⁴ ja sogar unter die Dekurionen, aufgenommen und trug mit Stolz seinen rasierten Kopf. Damit schließt die Erzählung.

Dies ist die Krönung der Weihen, der Eingeweihte wird in die ägyptische Priesterschaft aufgenommen, wiewohl nicht gerade in die höchste. Dieselbe Scheidung findet sich in der Schilderung der Prozession zu Korinth (10). Unter den eigentlichen Isisdienern geht zuerst eine Schar jedes Standes und Alters von Leuten, die in die heiligen Riten eingeweiht worden waren, in weißen Kleidern und mit Sistra in den Händen, die Männer mit rasierten Köpfen; darauf folgen die vornehmen Vorsteher des Kults mit den heiligen Dingen und Götterbildern. Es gibt nichts, was darauf deutet, daß die drei Weihen solche verschiedenen Grades waren, durch die der Eingeweihte immer tiefer in die Geheimnisse der ägyptischen Religion eingeführt wurde. Vielmehr scheint, daß die Priesterschaft die in einem anderen Tempel mitgeteilten Weihen nicht anerkannte und Vorwände fand, neue Weihen vorzuschreiben; von einer die verschiedenen Kultorte der ägyptischen Götter

¹ Historia Lausiaca XVI 4, von Nathanael, τῷ κόσμῳ ὅλῳ ἀπέθανον; Philo, v. contempl., 13, τετελευτηκέναι νομίζοντας ἤδη τὸν θνητὸν βίον ἀπολείπουναι τὰς οὐσίας κτλ. von den Therapeuten; vgl. auch den Römerbrief 6, 3 ff. Von der christlichen Taufe heißt es in den Exc. Theod. bei Clem. Alex., 77, vgl. 80, ταύτη θάνατος καὶ τέλος λέγεται τοῦ παλαιοῦ βίου τὸ βάπτισμα ἀποτασσομένων ἡμῶν τοῖς πονηραῖς
39*

ἀρχαῖς ζωῇ δὲ κατὰ Χριστὸν κτλ.

² Dies verraten die Worte c. 27, *mitti sibi Madaurenses*.

³ 271, *dei nocturnis orgiis inlustratus*. Es gab Mysterien, in denen Osiris eine Hauptrolle innehatte; auf diese ist unten zurückzukommen.

⁴ Siehe Nock in HThR. XXIX, 1936, S. 83 f.

umfassenden Organisation ist nichts überliefert.¹ Beim Lesen des Schlußberichts des Apulejus kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die ägyptischen Priester aus ihren Weihen ein Geschäft machten wie in gröberer Weise die von Juvenal gerügten Priester der Göttermutter.² Ob bei der Isisweihe dem Mysten Belehrungen über die Natur der Götter und der Riten gegeben wurden, wissen wir nicht; wenn dem so war, mußten sie jedenfalls dem Gedankenkreis der Griechen angepaßt sein. Cumont wird mit seinem Urteil Recht haben, daß die Theologie der ägyptischen Mysterien der allgemeinen Entwicklung der Ideen folgte.³

Der Horizont dieses merkwürdigen Buches ist weit mehr diesseitig, als gemeint wird. Zu wenig beachtet man, daß Tyche, die blinde, böse Tyche, die Triebfeder der Handlung, des Unglücks des Lucius ist.⁴ Von ihr erlöst den Menschen Isis. Als Gegenlohn muß er sich ihr mit Leib und Seele ganz hingeben, ihr Joch auf sich nehmen, ihr seine Güter, Genüsse, seinen eigenen Willen opfern. Sie belohnt ihn reich, auch mit materiellem Gewinn (30). Diese Gesinnung ist orientalisches. Der Mensch steht nicht wie ehemals der Grieche seinem Gott frei gegenüber, sondern ist sein Sklave an Leib und Seele. Das ist das Wichtigste, was das Isisbuch des Apulejus uns lehrt. Dieser Auffassung vom Verhältnis des Menschen zu seinem Gott war die Zukunft beschieden.

Es gab Mysterien, deren Mittelpunkt Osiris war. In Thessalonike setzten die Mysten ihm ein Weihrelief (o. S. 118 A. 12). Das Suchen und Finden des Osiris wurde wie in Ägypten so auch in der antiken Welt öffentlich gefeiert, wie die vielen ins einzelne gehenden Erwähnungen zeigen (o. S. 598). Das εὐρήκαμεν, συγχάρομεν war schon im Anfang der Kaiserzeit sprichwörtlich.⁵ Die εὐρεσις ist sogar in den Menologia rustica verzeichnet. Beim losen Gebrauch des Wortes Mysterium scheint es möglich, daß schon diese Feier Mysterien genannt wurde.⁶ Auf Osirismysterien im eigentlichen Sinn bezieht sich eine Stelle des Firmicus Maternus, in der einige Forscher mit Unrecht Attismysterien finden wollen.⁷ Er berichtet, daß in einer gewissen Nacht ein Bild auf ein Bett gelegt und mit rhythmischen Klagen bejammert wurde; nachdem man sich an den simulierten Klagen gesättigt hatte, wurde ein Licht hereingetragen, der Priester salbte die Kehlen derjenigen, die klagten, und flüsterte ihnen danach zu: θαρρεῖτε μύσται, τοῦ θεοῦ σεωσμένου, ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. Firmicus fügt hinzu: „du begräbst ein Idol, du beweinst ein Idol, du trägst aus dem Grab ein Idol hervor und freust dich, Unglücklicher, wenn du dies tust. Du befreist deinen Gott, du fügst die liegenden Glieder des Steines zusammen,⁸ du verbesserst den gefühllosen Stein“. Ein in Stücke zerschlagenes, steinernes Bild des Gottes, das wieder

¹ Siehe G. La Piana, Foreign Groups in Rome, HThR. XX, 1927, S. 336 f.

² Juven., VI, v. 511 ff.

³ Cumont, Or. Rel. S. 83.

⁴ Richtig bemerkt von Dey, Palingenesia S. 95, „Sinn der Mysterien ist also Befreiung von der Macht des Schicksals.“

⁵ Seneca, Apocoloc. v. 13.

⁶ Min. Felix, 22, sagt: *considera denique sacra ipsa et ipsa mysteria* und fährt mit

einer Schilderung des Suchens und Findens des Osiris fort; er schließt, *haec tamen Aegyptia quondam sacra nunc Romana sunt.*

⁷ Firm. Maternus, de err. prof. rel. 22, 1f. Attis: Hepding, Attis, RGVV. I, 1903, S. 196 ff.; Graillot, Cybèle S. 183 u. a.; Osiris: Loisy a. a. O. S. 104 u. a.

⁸ Firm. Mat., de err. prof. rel. 22, 2, *tu iacentia lapidis membra componis, tu insensibile corrigis saxum.*

zusammengesetzt wird, ist offenbar Gegenstand des Ritus. Die Zerstückelung und Wiedierzusammensetzung paßt für Osiris, für Attis dagegen gar nicht. Obgleich ein steinernes Bild des Osiris weder im ägyptischen Mythos noch im Kult erwähnt wird, läßt sich wohl denken, daß der griechisch umgewandelte Kult ein solches benutzte. Die folgenden Worte verdienen besondere Aufmerksamkeit: „dein Gott möge dir danken, dich mit den gleichen Gaben beschenken, so mögest du sterben, wie er stirbt, so leben, wie er lebt.“ Es ist freilich ungewiß, ob diese Worte Reflexionen des Firmicus sind oder ob er sich auf den Glauben der Mysten bezieht. In diesem Fall sind sie das deutlichste Beispiel des Glaubens, der oft als ein Kernpunkt der Mysterien hingestellt wird, daß nämlich, wie der Gott sterbe, so auch der Myste; wie der Gott zum neuen Leben auferstehe, so stehe auch der Mensch zum neuen Leben auf. Osiris war eben der Gott, der am ehesten für solche Gedanken Platz bot, obgleich er nicht zu einem neuen Leben in der oberen, sondern in der Unterwelt auferstanden war. Zu Plutarchs Zeit knüpfte man aber keine Unsterblichkeitshoffnungen an Osiris, sondern fürchtete ihn vielmehr als den Totengott (o. S. 604). Der ägyptische Brauch, aus aufsprießendem Getreide, das in einer entsprechenden Form gesät wurde, ein Bild des Osiris herzustellen, scheint auch geübt worden zu sein. Firmicus erzählt an anderem Ort, daß man im Kult der Isis ein Stück aus einer Pinie aushöhlte, in diesem mit Getreidekörnern ein Bild des (Osiris) machte und dort begrub.¹

2. Die syrische Religion. Der große Beitrag der syrischen Religionen zum Synkretismus ist die Sonnenreligion, die bereits ausführlich erörtert und mehrfach erwähnt worden ist. Die übrigen syrischen Kulte hatten für die Griechen nur geringe Bedeutung, obgleich Vorschriften und Bußübungen syrischen Ursprungs gelegentlich erwähnt werden (o. S. 554). Am meisten verehrt war die Atargatis, die dea Syria, die schon in hellenistischer Zeit nach Griechenland kam; sie hat besonders in dem großen Handelsplatz Delos Spuren hinterlassen (S. 116 f. u. 119) und wurde an so entlegenen Orten wie Phistyon in Ätolien und Thuria in Messenien, wo ihr sogar Mysterien gefeiert wurden, lebhaft verehrt (o. S. 122). Die zweite Inschrift aus Thuria² bewilligt dem Geehrten ἐν ταῖς τῶν μυστηρίων ἡμέραις προεδρεῖαν καὶ προπομπήαν μετὰ τῶν ἡμετέρων ἱερομαχόνων; die Proedrie bezieht sich auf die Mysterien. Die Vermutung liegt nahe, daß bei ihnen etwas zu sehen war wie in Eleusis und im Demeterbezirk zu Pergamon, wo im Mysterienheiligtum Zuschauerstufen angebracht waren, zumal da auch sonst Theater in den Heiligtümern der syrischen Göttin vorkommen,³ z. B. in demjenigen auf Delos;⁴ man darf vermuten, daß auch dort Mysterien gefeiert wurden. Nach der Inschrift aus Thuria zu urteilen waren diese Mysterien, abgesehen von der Schaustellung, von der wir nichts wissen, dem gewöhnlichen Kulte

¹ Firm Mat. a. a. O. 27, 1, in *Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus, huius trunci media pars subtiliter excavatur; illic de seminibus factum idolum Osiridis sepe litur*. Ziegler hat die Konjekturen *seminibus* in den Text gesetzt, sicher mit Unrecht; dem Urheber haben die Worte in 22,

iacentia lapidis membra componis vorgeschwebt.

² Oben S. 112. Bulletin Société des Lettres, Lund, 1928–29, S. 124 Z. 19 f.

³ Valmin a. a. O. S. 133.

⁴ Roussel, Delos S. 259 ff.

ähnlich. Aus der Kaiserzeit sind die Zeugnisse recht spärlich.¹ Es liegt also für uns kein Anlaß vor, auf die syrischen Kulte einzugehen; um ihre Bedeutung recht zu würdigen, lese man das betreffende Kapitel in Cumonts Buch über die orientalischen Religionen, besonders den eindrucksvollen Schluß.

3. Die Große Mutter und Attis.² Die Große Mutter kam früh nach Griechenland, wurde aber griechisch umgebildet (s. Bd. I S. 687 ff.); in hellenistischer Zeit zog sie abermals ein und bewahrte die charakteristischen Züge ihres Kultes, die Feier des Attis und das Betteln; von Verschnittenen ist jedoch nicht die Rede (o. S. 114). Außer Attika war Böotien die einzige Provinz, wo ihr Kult verbreitet war (S. 323).³ Die Wildheit dieses Kultes scheint den Griechen nicht zugesagt zu haben, ähnlich wie auch die Gladiatorenspiele bei ihnen nie recht beliebt waren. Im Orient hatte sie ebenbürtige Rivalen in den dort alteingesessenen Kulturen; nur in Ägypten fand sie durch die Gunst des Hofes Aufnahme, wurde aber nicht populär (o. S. 115 f.). Ihr Siegeszug ging nach dem Westen, nach Rom, wo sie schon im Jahre 204 v. Chr. eingeführt, ihr Kult allerdings anfangs mit starken Einschränkungen versehen wurde.⁴ Seit diese im Anfang der Kaiserzeit entfielen, war das große Frühlingsfest eins der glänzendsten Feste der Hauptstadt, und Rom wurde zum Zentrum für die Verbreitung des Kultes im Westen des Reiches. Diesem Verhältnis entsprechend sind die epigraphischen Zeugnisse aus den griechischsprechenden Ländern, von Kleinasien selbstverständlich abgesehen, spärlich, so daß es, um ein Bild des Kults zu gewinnen, sich als notwendigerweise, die zahlreichen lateinischen Inschriften in großem Umfang heranzuziehen. In der griechischen Literatur nehmen dagegen die Große Mutter und Attis einen bedeutenden Platz ein. Die ekstatische und sinnliche Art des Kults bot den hellenistischen Dichtern ein willkommenes Thema, wovon mehrere Epigramme der Anthologie und das von Catull nachgebildete Attisgedicht⁵ zeugen. Timotheos, wohl der Eumolpide, der dem Ptolemaios Lagou behilflich war, verfaßte über den Kult eine Schrift, die Arnobius anführt.⁶ Die Kultsprache war auch im Westen die griechi-

¹ Belega in Athen o. S. 317 f.

² Siehe die betreffenden Kapitel in den o. S. 596 A. 1 angeführten Werken. Außerdem besitzen wir zwei gute Monographien zu diesem Kult: H. Heping, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, RGKV. I, 1903, mit vollständiger Sammlung der literarischen und der bis zum Erscheinungsjahr bekannten epigraphischen Zeugnisse; H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux*, Bibl. éc. franç. CVII, 1912; weniger bedeutend ist G. Showerman, *The Great Mother of the Gods*, Bulletin of the University of Wisconsin I: 2, 1900, auch Diss. Madison. V. Scheperlen, *Montanismus und phrygische Kulte*, Diss. Kopenhagen, 1920, S. 135 ff.; deutsche Übersetzung, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, 1929; J. G. Frazer, *The Golden Bough*³, IV: 1, 1914. Bildwerke, besonders Gewebe, P. Friedländer, *Docu-*

ments of dying Paganism, 1945, Seite 27 ff.

³ Vgl. das ausführliche Verzeichnis bei Graillot, *Cybèle* S. 505 ff., das auch die Kunstdenkmäler anführt, aber vieles nicht Zugehörige enthält; mehr bei O. Walter, *Κουρητική τριάς*, Österr. Jahresh. XXXI, 1939, S. 53 ff.

⁴ Siehe u. A. Wissowa, RKR. S. 317 ff.

⁵ Die gewöhnliche Annahme, daß es von Kallimachos verfaßt war, ist nicht sicher, siehe Weinreich, Catulls Attisgedicht, *Mélanges Cumont*, 1936, S. 463 ff.

⁶ Arnob., *adv. nat.* V 5, *apud Timotheum, non ignobilem theologorum unum, nec non apud alios aequedoctos super Magna deorum Matre superque sacris eius origo haec sita est, ex reconditis antiquitatum libris et ex intimis eruta, quemadmodum ipse scribit insinuatque, mysteriis*. Er folgt der Agdistismythos, s. u. S. 623.

sche.¹ Die lateinischen Schriftsteller, auch die Kirchenväter, sind z. gr. T. von griechischen Quellen abhängig; Firmicus Maternus z. B. zitiert das Symbolon in griechischer Sprache.² Aus dem Ende des Heidentums haben wir u. a. die große, in Pessinus geschriebene Rede des Kaisers Julian auf die Göttermutter (o. S. 438 f.); auch Proklos, der ihr eifriger Verehrer war, schrieb ein freilich verlorenes Buch über sie.³

Im 3. Jahrhundert v. Chr. hatte die Göttermutter Orgeonen im Peiraieus (o. S. 114), deren Inschriften einige Andeutungen bezüglich des Kults haben, die sich mit unserer, aus späterer Zeit stammenden Kunde schwer vereinigen lassen. In einer derselben wird eine Priesterin belobt, weil sie eine Kline für die beiden Feste des Attis bereitet hatte,⁴ in einer anderen u. a. vorgeschrieben, zwei Throne so schön wie möglich zu bereiten.⁵ Es ist möglich, daß die Kline und die Throne Zurüstungen für Theoxenien darstellten, da solche seit der Einführung des Kults in Rom abgehalten wurden;⁶ es ist aber auch die Vermutung erlaubt, daß die Kline für den toten Attis bereitet wurde, um den dann die Klage stattfand, und daß die Throne zu einer mystischen Zeremonie gehörten, denn eine solche, *θρονισμός μητρώος*, ist bekannt.⁷ Platon vermittelt uns die Nachricht, daß in den Mysterien der Korybanten ein *θρόνωσις* genannter Ritus stattfand, bei welchem der Einzuweihende, den man vielleicht auf den Thron setzte, umtanzt wurde.⁸ Da die sicherlich aus Kleinasien stammenden Korybanten sehr oft im Gefolge der Großen Mutter auftreten, hat er eher ihre Weihe als die der Kabiren im Sinn, mit denen die Korybanten gern zusammengeworfen wurden. Über die Bedeutung dieses Ritus kann nichts weiter gesagt werden, als daß er den aus späterer Zeit bekannten Riten des Kults sehr unähnlich sieht. Daß der Geist gemäßigt war, zeigt ein attisches Relief aus der Zeit um 300 v. Chr. (Taf. 10, 2);⁹ die Darstellung der Agdistis, die dem Attis eine Blume reicht, ist von der Wildheit des phrygischen Kults weit entfernt. Sehr interessant ist ferner ein hellenistisches Relief aus Lebadeia (Taf. 10, 3).¹⁰ Rechts unten stehen die Adoranten vor einem mit Kuchen u. a. beladenen Opfertisch in sehr kleiner Gestalt. Die Götterdarstellung zeigt von rechts nach links die beiden

¹ Serv. ad Verg. Georg. II v. 394; Hymnen Graillot, Cybèle S. 124 A. 2; ein Hymnologe CIL, VI 3244.

² Firm. Mat., de err. prof. rel. 18, 1.

³ Marinus, vita Procli, 33. *μητρώακή βίβλος* ... *τὴν θεολογίαν τὴν περὶ τὴν θεὸν ἐξέφερην ἅπασαν, καὶ τὰ ἄλλα τὰ μυθικῶς περὶ αὐτὴν καὶ τὸν Ἄττιν δρώμενα τε καὶ λεγόμενα φιλοσόφως ἀνέπτυξεν, ὥς μὲν ἐτι θράττεσθαι τὴν ἀκοὴν ἐκ τῶν ἀνεμφαινόντων θρήνων καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐκεῖ κρυφίως λεγομένων; vgl. auch Sallustius, de diis et mundo, 4.*

⁴ IG. II² 1315 Z. 8 ff., c. 210 v. Chr.

⁵ IG. II² 1328 Z. 10 f., σ[τ]ρ[ω]ννῆς θρόνους δύο [ὡς] καλλίστους; auch IG. II² 1329 Z. 15 spricht von den στρώσεσιν ταῖς ἱερῆαις; vgl. hierzu Hepding, Attis S. 136 f.

⁶ Liv. XXIX 14, 14.

⁷ Suidas erwähnt in der Aufzählung der Schriften des Orpheus *θρονισμούς μητρώους*,

Orph. fragm. S. 298, wo auch das sonstige Material angeführt wird. Dazu Pap. gr. mag. VII Z. 747, *δοῦλος ὑμέτερος καὶ θεθρονισμένος ὑμῖν* (den Göttern). Die Erkenntnis Lobecks, Aglaophamus, 1829, S. 368 f., daß dieser Ritus zu den phrygischen Mysterien gehörte, scheint vergessen zu sein. Vgl. o. S. 96 A. 7.

⁸ Plat., Euthyd. p. 277, D, *ποιεῖτον δὲ ταῦτόν ὑπὲρ οἱ ἐν τῇ τελευτῇ τῶν Κορυβάντων, ὅταν τὴν θρόνωσιν ποῖωνται περὶ τοῦτον ὃν ἂν μέλλωσι τελεῖν καὶ ἐκεῖ χορεῖα τίς ἐστί καὶ παιδία, εἰ ἄρα καὶ τετέλεσαι. καὶ νῦν τοῦτω οὐδὲν ἄλλο ἢ χορεύετον περὶ σὲ καὶ ὅλον ὄρχησθον παίζοντε ὡς μετὰ τοῦτο τελευντε.*

⁹ Leipoldt, Abb. 142; die Inschrift IG. II² 4671.

¹⁰ O. Walter, *Κορυνητικὴ τριάς*, Österr. Jahresh. XXXI, 1939, S. 53 ff.; Abb. 23 S. 59.

Dioskuren, die Kureten oder Korybanten, einen älteren Mann mit Füllhorn und zwei Schlangen sowie eine Frau mit zwei Fackeln – Walter nennt das Paar Trophonios und Herkyna; wenn man von der Lokalbeziehung absieht, kann man auch an Pluton und Persephone denken –, Pan, Dionysos, eine Frau mit einem großen Schlüssel, der das Abzeichen der Priesterin ist; sie führt eine tief verhüllte Gestalt¹ – ob männlich oder weiblich, ist nicht deutlich – der ganz links thronenden Großen Mutter vor. Der Sinn dieses Paares ist deutlich: ein Myste oder eine Mystin wird der Göttin vorgeführt, die Szene ist aber in das Göttliche oder Mythische erhoben, ähnlich wie bei der Einweihung des Herakles oder der Dioskuren in die eleusinischen Mysterien; einen entsprechenden Mythos aus dem Kult der Großen Mutter kennen wir nicht, so daß das Paar nicht benannt werden kann. Die Darstellung bezieht sich offenbar auf einen Mysterienkult der Großen Mutter orgiastischer Art, welcher an den schon von Pindar besungenen Kult (Bd. I S. 688) anschließt.

Es scheint demnach, daß die Mysterien der Großen Mutter im 4./3. Jahrhundert v. Chr. von denjenigen, die aus späterer Zeit bekannt sind, verschieden waren. Dies geht auch daraus hervor, daß in jener Zeit die verschnittenen Diener der Göttin und die rituelle Entmannung fehlen. Sie werden damals nie erwähnt;² man vermutet, daß sie erst später aus der semitischen Welt eingeführt worden sind,³ wo Verschnittene z. B. in dem von Lukian ausführlich beschriebenen Kult der Dea Syria in Hierapolis-Bambyke vorkamen. Dem entsprechend sind die Attismythen in zwei Gruppen geteilt, eine ältere, die nichts von der Entmannung weiß, und eine jüngere, in der diese das Zentralmotiv bildet.⁴ Nach der älteren Sage ist Attis ein schöner Jüngling, der auf der Jagd von einem Eber getötet wird;⁵ die Ähnlichkeit mit dem Adonismythos liegt auf der Hand. Diese Sage liegt auch Herodots Bericht vom Tode des Atys, des Sohnes des Königs Kroisos, zugrunde. Die andere Gruppe besteht aus voneinander stark abweichenden Varianten. Die dem Timotheos zugeschriebene (o. S. 614 A. 6) liegt reiner bei Pausanias, viel ausführlicher, aber mit einer anderen Version kontaminiert, bei Arnobius vor.⁶ Zeus erzeugte mit einem Felsen ein gewaltsames, zweigeschlechtiges Wesen, Agdistis,⁷ das die Götter aus Furcht vor seiner Stärke entmannten. Arnobius erzählt dies so, daß Dionysos eine Quelle mit Wein vermischte und die Geschlechtsteile des berauschten Zwitterwesens an einem Baum festband, so daß es, als es vom Rausch erwacht heftig aufsprang, sich selbst entmannte. Aus seinen Geschlechtsteilen wuchs ein Mandelbaum empor. Als die Tochter des Sangarios eine seiner Früchte in ihren Busen

¹ Im griechischen Kult kommt die Verhüllung nur bei der Mysterienweihe vor; Beispiele gesammelt von M. Bieber, Arch. Jb. XLIII, 1928, S. 317 A. 3; vgl. die Darstellungen der Vorweihe der eleusinischen Mysterien, Bd. I S. 620 A. 1.

² Hdt. IV 76 ist freilich als *argumentum ex silentio* weniger beweiskräftig.

³ Zweifel von Loisy a. a. O. S. 100 f.

⁴ Hepding, Attis S. 98 ff., der jene Gruppe lydisch, diese phrygisch nennt.

⁵ Der Elegiker Hermesianax bei Paus. VII 17, 9; Scholion Nicandr. Alexipharm. v. 8; Plut., Sert. 1. Die Aussage des Hermesianax, daß Attis der Zeugungskraft entbehrte, enthält doch eine Andeutung der gewöhnlichen Sage. Hdt. I 34 f.

⁶ Paus. VII 17, 10 ff.; Arnob., adv. nat. V 5 ff.

⁷ Agdistis ist der pessinuntische Name der Großen Mutter nach dem nahe gelegenen Berg Agdos, Paus. I 4, 5.

legte, wurde sie schwanger und gebar einen Knaben, der ausgesetzt, aber gerettet wurde, Attis. Er war sehr schön und wurde von Agdistis geliebt. Als er mit der Tochter des Königs von Pessinus vermählt werden sollte, erschien Agdistis. Attis wurde wahnsinnig, verschnitt sich und starb. Von Reue erfüllt bat Agdistis Zeus, ihn wieder zu beleben (dies aus Arnobius ergänzt); er gewährte ihr aber nur, daß der Körper des Attis nicht verfaulen solle. Die Sage, die bei Arnobius mit der soeben erzählten kontaminiert ist, steht der aus den Metamorphosen des Ovid bekannten nahe. Ihr Hauptinhalt ist, daß Attis von der Großen Mutter geliebt wird; als er ihr untreu wird, indem er entweder die Königstochter heiratet oder sich einer Nymphe hingibt, versetzt die Göttin ihn in Raserei; er entmannt sich unter einer Pinie und stirbt.¹ Andere Zeugnisse lehren nichts Neues; die Entmannung ist das Zentralmotiv, daneben wird die Pinie und das Hervorwachsen von Frühlingsblumen oder Bäumen aus dem Blut öfters erwähnt.² Diese Mythen sind wichtig, weil sie durchaus ätiologisch sind, den Kult und seine Einzelheiten erklären wollen; auf andere von größerer Bedeutung kommen wir unten zurück.

Das große Frühlingsfest, das um die Tag- und Nachtgleiche in Rom gefeiert wurde, wird oft erwähnt; sein Programm ist bekannt: 15. März *canna intrat*, Schilf wird von den *cannophori* zum Heiligtum gebracht; der Sinn dieses Brauchs ist unbekannt, ein Aition fehlt. 22. März, *arbor intrat*, eine Pinie wird gefällt und von den *dendrophori* zum Heiligtum getragen, mit Binden umwickelt, mit Veilchen bekränzt und dort aufgerichtet; der Baum ist das Symbol des Attis und zeigt, daß ein alter Baumkult zugrunde liegt; Blumen und Bäume nehmen einen großen Platz in den Mythen ein. Die folgenden Tage waren der Trauer um den verstorbenen Attis gewidmet.

- 24. März, *dies sanguinis*, die Gallen versetzen sich durch das Getöse von Handpauken und Cymbeln, lautes Geheul und wirbelnden Tanz, bei dem ihre langen Haare um ihre Häupter flogen, in ekstatische Raserei, sie ritzten ihre Arme mit Messern, so daß Blut floß, womit der Altar der Göttin besprengt wurde. Während dieser Ekstase entmannten sich die Novizen, die in den Kreis der Gallen aufgenommen wurden, mit einem scharfen Stein oder einer Tonscherbe. Der 25. März trägt den Namen *hilaria*, leider schweigen die Quellen über die Bräuche dieses Tages. Der 26. März, *requietio*, ist ein Ruhetag. Am 27. März, *lavatio*, wird das Symbol der Göttin unter Leitung der Quindecimvirn auf einem Wagen nach dem Flößchen Almo gefahren und dort samt dem Wagen gebadet. Der 28. März trägt im Kalender des Philocalus den unerklärten Namen *initium Caiani*.

Während der Trauertage waren gewisse Enthaltsamkeitsbräuche zu beobachten, wie Ähnliches fast in allen Kulturen vorkommt; im Kult der Großen Mutter waren sie eigenartig. Fleisch war mit gewissen Ausnahmen erlaubt, dagegen nicht Fisch, Brot und Sämereien, wohl aber Früchte mit einigen

¹ Die sehr abweichende Sage bei Diodor III 58 f. ist so stark euhemeristisch umgestaltet und mit geläufigen griechischen Mythenmotiven erfüllt, daß sie wertlos ist.

² Der Schluß J. Toutains, La légende

de la déesse phrygienne Cybèle, Rev. hist. rel. LX, 1909, S. 299 ff., daß die Mythen unter dem Einfluß der griechischen Kultur umgewandelt wurden, ist selbstverständlich.

Ausnahmen, z. B. Äpfeln und Datteln.¹ Sallustius teilt einige wichtige Einzelheiten des Frühlingsfestes mit.² Zuerst, sagt er, befinden wir uns in Betrübniß und enthalten uns aller schweren und schmutzigen Nahrung; darauf folgt Umhauen des Baumes und Fasten, danach Milchnahrung, als ob wir wieder geboren würden, sodann Freude (*ἡλαρσις*, der Freudentag) und Kranztragen und gleichsam die Wiedererhebung zu den Göttern.

GrailLOT nennt die Gallen Mysten, welche die höhere Weihe empfangen hätten.³ Sie wären dadurch unter die Priesterschaft aufgenommen worden wie Lucius durch die Isisweihe. Die Gallen waren aber gleich den Pastophoren, unter die Lucius aufgenommen wurde, nur eine subalterne Priesterschaft;⁴ ihr Obmann, der Archigallus, war wenigstens später ein angesehener Mann und nicht verschnitten, einer ist sogar verheiratet.⁵ Es fragt sich, ob nicht eine Bedeutungsverschiebung des Titels stattgefunden hat, so daß Archigallus nicht einfach den Leiter der Gallen, sondern den des Kults bezeichnete.⁶ Denn die höhere Priesterschaft war nicht verschnitten. Weniger wichtig scheint, daß sich unter dieser in der Spätzeit Roms viele Männer hohen Ranges finden; aus Pessinus kennen wir zwei hohe Priester, Vater und Sohn, aus flavischer Zeit, von denen der Vater als Offizier gedient hatte.⁷ Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß die galatischen Häuptlinge, die sich zwischen 189 und 163 v. Chr. der Oberpriesterschaft in Pessinus bemächtigten,⁸ sich ihrer Männlichkeit beraubt haben. Wenn, wie es scheint, die verschnittenen Kulddiener etwas mehr als ein Jahrhundert vor dieser Zeit in den phrygischen Kult eingeführt wurden und eine subalterne Priesterschaft waren, wird es verständlich, daß die höhere, ältere Priesterschaft nicht verschnitten war.⁹ Wir kehren zu dem neugewordenen Gallen zurück. Wie die

¹ Siehe weiter Hepding, Attis S. 155 ff. Julian, or. IV p. 173 D ff., zählt die Verbote auf mit Begründungen, die Muster der phantastischen allegorischen Auslegungen sind. – Für den Synkretismus bezeichnend ist der Streit, ob der teils in der Vita des Bischofs Aberkios von Hierapolis, teils in einer zu Hierapolis in Phrygien gefundenen Inschrift überlieferte Text, nach dem die Nahrung des Aberkios während seiner Reise ein heiliger Fisch war, heidnisch oder christlich ist. A. Dieterich, Die Grabschrift des Aberkios, 1896, hält ihn für heidnisch; dagegen Cumont, Revue de l'instruction publique en Belgique XL, 1897, S. 89 ff.; F. Dölger, *Ιερος*, I, 1910, S. 8 ff.; 87 ff.; 134 ff., tritt entschieden für den christlichen Ursprung ein. Literatur siehe Analecta Bollandiana XV, 1896, S. 332 ff.; die jüngere in dem Artikel Aberkios von Strathmann und Klausen im Reallexikon für Antike und Christentum, die ihn ebenfalls für christlich halten.

² Sallustius, de diis et mundo 4; die Auslegungen sind hier beiseite gelassen.

³ GrailLOT, Cybèle S. 293.

⁴ Ebd. S. 230 ff.

⁵ Notizie degli scavi, 1895, S. 104, aus

Tusculum; GrailLOT, Cybèle S. 232 A. 1.

⁶ Verzeichnis der Archigallen bei GrailLOT, Cybèle S. 234 A. 2, der Priester S. 239 A. 3. J. Carcopino, La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis, Aspects mystiques de la Rome païenne, 1941, S. 49 ff., sucht den Nachweis zu erbringen, daß Kaiser Claudius den Kult einer gründlichen Reform unterzogen und das hohe Amt des Archigallus geschaffen habe. Die Kastration, die gesetzlich verboten war, läßt er nur ausnahmsweise für Phrygien zu und möchte die Gallen nach dieser Zeit als locker organisierte, sich umhertreibende Bande hinstellen. Dagegen Nock, JHS. XXXVIII, 1948, S. 157f. Auf die straffe Organisation des Kults im westlichen Teil des Reiches kann hier nicht eingegangen werden. Zu bemerken ist, daß die Gallen auch in den astrologischen Schriften erwähnt werden, Cumont, L'Égypte des astrologues, 1937, S. 132 f. mit Fußnoten.

⁷ Ath. Mitt. XXII, 1897, S. 38 ff. u. XXV, 1900, S. 437 f. = OGI. 540 und 541.

⁸ GrailLOT, Cybèle S. 349.

⁹ Die Meinung, daß die Oberpriester in älterer Zeit verschnitten waren (GrailLOT, Cybèle S. 231), wird mit ihrer Hierony-

Weihe nach der Entmannung vollzogen wurde, darüber ist wenig überliefert. Nach Arnobius und Valerius Flaccus¹ geschah sie im Adyton der Großen Mutter. Der Galle wurde seinem Dienst dadurch geweiht, daß ihm mit glühenden Nadeln Male eingebrannt wurden, die man nach seinem Tod mit Goldblättchen bedeckte;² diese Male bezeichneten ihn als Sklaven der Göttin.

Aus den Mythen ist zu erschließen, daß die herausgeschnittenen Hoden, die lateinisch immer *vires* genannt werden, gewaschen, gesalbt und in ein Tuch eingehüllt wurden.³ Wie eine Inschrift lehrt, wurden sie von einer Frau in Empfang genommen.⁴ Eine Nachricht besagt, daß sie dem Attis geweiht,⁵ eine andere, daß sie an das Bild der Göttin angeheftet wurden;⁶ dies wird durch den Mythos bestätigt, Zeus habe, nachdem er Deo vergewaltigt hatte, zur Sühne die *vires* eines Boockes ihr in den Schoß geworfen.⁷ Nach Prudentius wären sie der Göttin dargebracht,⁸ nach Paulinus von Nola verehrt worden.⁹ Macrobius macht eine Andeutung, die wertvoll sein könnte, wenn sie nur etwas klarer wäre, indem er bemerkt, die Hilaria seien gefeiert worden, nachdem die Katabasis und die Trauer beendet waren.¹⁰ Wohin stieg man hinunter? In eine Höhle? Solche werden oft in den Mythen erwähnt; so wurden nach einer Nachricht die *vires* in unterirdische Höhlen niedergelegt.¹¹ Oder in das Adyton des Tempels, wo nach einer anderen Nachricht die Entmannung geschah (siehe oben)? Man kann nicht umhin, an die μέγαρα der Demeter zu denken. Schließlich spricht Cornutus von λαμπαδηφορίαι,¹² Julian von Fackeln, die dem weisen Attis entzündet werden.¹³ Fackeln werden auch auf

mität begründet, die aus der Korrespondenz des Attis in Pessinus mit Eumenes II. bekannt ist (OGI. 315). Dieser Attis war ein Galater, da er einen Bruder namens Aiorix hatte. Auch der eine der in den soeben angeführten Inschriften Geehrte (OGI. 541) trägt den Namen Attis neben seinem bürgerlichen Namen. Wenn das im Text Gesagte richtig ist, wird dieser Grund hinfällig.

¹ Arnob. adv. nat. I 41; Val. Flaccus s. u. S. 620 A. 1.

² Prudent., Peristeph. X, v. 1076 ff., *quid cum sacerdos accipit sphragitidas?* usw. F. J. Dölger, Die religiöse Brandmarkung in den Kybele-Attis-Mysterien, Antike und Christentum I, 1929, S. 66 ff.

³ So behandelt die Große Mutter die *vires* des Attis, Arnob., adv. nat. V 7, und ausführlicher V 14; vgl. hierüber Loisy a. a. O. S. 94 ff.

⁴ CIL. XIII 510, *s(acrum) M(atri) D(e)um). Valeria Gemina vires escepit Eutychetis etc.*, aus Aquitanien im J. 239. Über die Behandlung der *vires* beim Taurobolium s. u. S. 625.

⁵ Schol. Luk. Jup. trag. 8 p. 60 Rabe.

⁶ Passio S. Symphoriana, 6, bei Hepding S. 72, *in cuius sacris excisas corporum vires castrati adolescentes infaustae imagini exultantes illidunt*; vgl. Claudian in Eutrop. XVIII v. 279, *pectusque inlidere*

pinu inguinis et reliquum Phrygiis abscondere cultris.

⁷ Clem. Alex., protr. II 15, p. 13 P, ausführlicher Arnobius, adv. nat. V 20 f. Clemens, der anfangs von den Mysterien des Zeus spricht, fügt, nachdem er den Mythos erzählt hat, hinzu, ταῦτα οἱ Φρύγες τελεσκουσιν Ἀττιδι καὶ Κυβέλῃ καὶ Κορύβαντι. Kern, Hermes LI, 1916, S. 556 ff., nennt mit Recht die Anlehnung des Kults der Großen Mutter an Demeter orphisch. Die Behauptung Loisy's a. a. O. S. 112, daß die Darbringung der *vires* ein symbolisches Mittel der Vereinigung mit der Göttin gewesen sei, ist zu hoch gegriffen.

⁸ Prud., Peristeph. X v. 1068, *offert pendendum semivir donum deae.*

⁹ Paul. Nol., carm. XIX, v. 186 f., *abscondita colant miserumque pudorem erroris foedi Matris mysterii dicant.*

¹⁰ Macrobi., Sat. I, 21, *luc, ritu eorum catabasi finita simulationeque lectus peracta celebratur laetitiae exordium a. d. octavam Kalendas Apriles, quem diem Hilaria appellant.*

¹¹ Schol. Nikandr., Alexipharm. v. 8, Ἀοβρίνης θάλαμοι· τόποι ἱεροὶ ὑπόγειοι ἀνακείμενοι τῇ Ῥέᾳ, ὅπου τὰ ἐκτεμνόμενα τὰ μήδεα κατετίθεντο οἱ τῷ Ἀττι καὶ τῇ Ῥέᾳ λατρεύοντες.

¹² Cornut., Theol. comp. 6.

¹³ Julian, or. V p. 179 C.

den Kultdenkmälern abgebildet; aus Valerius Flaccus muß man schließen, daß ein Fackelzug bei der *lavatio* stattfand.¹ Es ist also zweifelhaft, ob Hepding mit Recht eine Pannyehis zwischen dem *dies sanguinis* und die Hilaria einschiebt.²

Die Entmannung der Gallen nebst den darauf folgenden zu wenig bekannten Riten war unzweifelhaft eine Weihe und wird Mysterien genannt,³ auch Mysten werden erwähnt. Die bereits angeführten Ehrungen aus Pessinus sind von Mysten dargebracht, die den rätselhaften Namen Ἀτταβοκαοί tragen.⁴ Wie die Mysterien⁵ sich zu dem schon dargestellten Kult verhalten, darin liegt das Problem. Hepding hat die ansprechende Vermutung geäußert,⁶ daß die Mysterien parallel mit den Begehungen des Märzfestes stattfanden; sie ist richtig, soweit sie die Weihe der Gallen betrifft, fraglich bleibt jedoch, ob neben dieser oder in Zusammenhang damit andere Mysterienriten stattfanden oder ob solche unabhängig von dem großen Fest gefeiert wurden. Es müssen die Zeugnisse vorgelegt werden. Das Symbolon, d. h. die Formel, durch welche der Myste bekannte, daß er die Weihe oder, vorsichtiger gesagt, wenigstens die erste Weihe durchgemacht hatte, ist uns überliefert. Clemens Alexandrinus gibt die vollständigste Fassung:⁷ ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον· ἐκερνοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν. Bei Firmicus Maternus lautet sie:⁸ ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἀττεως. Der letzte Satz scheint ein Lückenbüßer zu sein, der die weggefallenen beiden Sätze des Clemens ersetzt. Dieser Eindruck wird durch die lateinische Übersetzung des Firmicus verstärkt, in der der letzte Satz wieder anders formuliert ist: *de tympano manducavi, de cymbalo bibi, et religionis secreta perdidici*.⁹ Im Essen aus der Handpauke und Trinken aus der Cymbel sieht man ein heiliges Mahl bzw. eine Kommunion. Eine Mahlzeit wie z. B. die Agape kann es nicht sein, denn Handpauken und Cymbeln dienen nicht als Tischgerät; dieser Ritus ist offenbar eine Zutat. Eher könnte man ihn mit dem Trinken des Kykeon in den eleusinischen Mysterien vergleichen, womit das Fasten abgebrochen wurde. Sicher ist er eine Kommunion, denn die Einzuweihenden bedienen sich der heiligen Geräte der Göttin; die Speise, die darein gelegt, und der Trank, der darein gegossen wird, werden durch sie geheiligt. Daß dieses Essen und Trinken eine vorbereitende Weihe darstellt, geht aus den Worten hervor, die Firmicus

¹ Val. Flacc., Arg. VIII v. 239 ff., *sic ubi Mygdonios plactus sacer abluit Almo laetaque iam Cybeles festaeque per oppida taedae, quis modo tam saevos adytis fluxisse cruores cogitet? aut ipsi qui iam meminere ministri?*

² Hepding, Attis S. 166.

³ Justin. Martyr, apol. I, 27.

⁴ OGI. 540, Ἀτταβοκαοί οἱ τῶν τῆς θεοῦ μυστηρίων μύσται, 541, Ἀτταβοκαοί οἱ τῶν τῆς θεοῦ μυστηρίων συνμύσται. Sicher steckt in dem Namen der Name Ἀττεως.

⁵ Ausführliches über die Mysterien in den S. 596 A. 1 angeführten Werken und besonders bei Hepding, Attis S. 177 ff.

⁶ Hepding, Attis S. 182.

⁷ Clem. Alex., protr. II 15 p. 14 P.

⁸ Firm. Mat., de err. prof. rel. 18, 1 f.

⁹ Anders Dibelius, Die Isisweihe, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1917: 4, S. 8 f. Zu bemerken ist, daß *religionis secreta perdidici* nicht notwendig von einem Religionsunterricht, sondern viel eher von der Kenntnis der Mysterienvorgänge zu verstehen ist. Auf Einzelheiten der Diskussion kann nicht eingegangen werden; siehe auch Th. Friedrich, In Julii Firmici Materni de errore profanarum religionum libellum quaestiones, Diss. Gießen, 1905, S. 42 ff.; Clemen, RhMus. LXXIII, 1920, S. 353 ff.

der Anführung der Formel vorausschickt: *habent enim propria signa, propria responsa; ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit*; es folgt das oben angeführte lateinische Symbolon. Das Tragen von Kernoi kommt auch in anderen Mysterien vor, wo es hauptsächlich, aber nicht ausschließlich¹ in Verbindung mit dem Taurobolium erwähnt wird, so daß die Erörterung auf dessen Behandlung (u. S. 625) verschoben werden muß. Kernophoren traten auch in den öffentlichen Riten auf.

Der wichtigste und bedeutungsvollste Satz des Symbolon ist der letzte bei Clemens: ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν. Παστός bezeichnet bei den Dichtern oft das Brautgemach; daher bezieht man die Worte auf die Liebesvereinigung des Mysten mit der Gottheit, die seit Dieterich² ein vielgenannter Ritus und eine beliebte Vorstellung bei Deutung der Mysterien ist.³ Das Wort παστός hat aber an sich eine weitere Bedeutung, es bezeichnet sowohl den kleinen Tempelschrein, den die Pastophoren im ägyptischen Kult trugen,⁴ wie den Tempelraum.⁵ Daß das Wort hier vom Tempelraum zu verstehen ist, wird durch die Worte bestätigt, mit denen Firmicus die Anführung der Formel einleitet; der Myste spricht das Symbolon, damit er in das Innere des Tempels eingelassen werde. Dadurch erklärt sich auch die Verschiedenheit der von Clemens und der von Firmicus angeführten Formel. Firmicus kannte nur das Symbolon, durch welches der Myste bezeugte, daß er sich der vorbereitenden Weihe unterzogen hatte, und ergänzte es aus freier Hand. Die von Clemens angeführte Formel dagegen umfaßt die ganze Weihe, auch die höhere, die im Adyton, dem παστός, stattfand. Die Annahme einer Liebesvereinigung mit der Großen Mutter widerspricht den Mythen; denn wenn ein solcher Ritus zum Kult gehört hätte, müßte man erwarten, einen Widerspruch davon in den Mythen zu finden, die ausgesprochen ätiologisch sind. Sie widersprechen unbedingt dieser Idee; denn wo sie von einer Liebesvereinigung erzählen, sei es der Hochzeit des Attis mit der Königstochter, sei es seiner Liebe zu der Nymphe Sangaritis, führt diese immer zum Unglück. Die Liebe der Großen Mutter zu Attis wird stets als eine keusche bezeichnet;⁶ dagegen wiegt es federleicht, wenn Lukian und nach ihm die Kirchenväter

¹ Nicandr., Alexipharm. v. 217 ff., ἡ ἄτε κερνοφόρος ζάκορος βωμιστρία 'Ρεῖης εἶνα· δι' ἀποφόροις ἐνὶ χρίματτος κελεύθους μακρὸν ἐπεμβόα γλώσση θρόον; CIL. II, 179; X, 1803.

² Dieterich, Mithrasliturgie S. 121 ff.

³ Wie schwach die Zeugnisse für die Liebesvereinigung als einen Akt der Mysterien sind, zeigen die Ausführungen Hopfners in PW. XVI S. 1327 ff., und zwar gerade weil er fest davon überzeugt ist.

⁴ Diese geläufige Deutung wird angezweifelt in der posthumen Arbeit von W. Otto, Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Ägypten, Abh. Akad. München, N. F. H. 29, 1950, S. 23.

⁵ Viel diskutiert sind die Worte bei Herondas IV v. 55 ff., αὐτὴ σὺ, μέινον· ἡ θύρῃ γὰρ ὦκαται κἀνεῖθ' ὁ παστός. R. Meister, Die Mimiamben des Herondas, Abh. Ges. d. Wiss. Leipzig XIII: 7, 1893, S. 714

ff., deutete in umfänglicher Erörterung im Anschluß an den ägyptischen Kult den παστός auf einen kapellen- oder nischenartigen Raum neben dem σηκός des Asklepieions, der den ägyptischen Göttern geweiht war. Wünsch, AfRw. VII, 1904, S. 108 f., und mit Anführung von Beispielen Herzog, ebd. X, 1907, S. 203 f., bezogen den παστός auf einen Vorhang hinter der Tempeltür (wie in den italienischen Kirchen), der beim Öffnen des Tempels aufgezogen wurde. Dey, Palingenesia, S. 85, bezieht das Wort auf die Tempelzelle. Die Übersetzung lautet dann: „Du da, bleibe; denn die Tür ist geöffnet, der Tempelraum zugänglich gemacht.“ Dies würde mit der Stelle des Firmicus übereinstimmen.

⁶ *castus amor* z. B. Ovid, Fasti IV v. 224; sogar bei christlichen Autoren wie Paul. Nol., carm. XXXII v. 80 ff.

von der Liebe des alten Weibes Rhea, der Mutter vieler Götter, zu dem Jüngling Attis mit gehässigem Spott sprechen.¹ Eine Liebesvereinigung mit der Göttin hatte keinen Platz im phrygischen Kult; die Worte des Symbolon beziehen sich auf die höhere Weihe im Adyton des Tempels.

Das Wort *moriturus*² in den oben (S. 621) angeführten einleitenden Worten des Firmicus führt uns auf einen anderen Lieblingsgedanken, dem man in den antiken Mysterien eifrig nachgegangen ist, nämlich die Vorstellung, daß, wie der Gott sterbe und wiederaufstehe, so auch der Myste durch gewisse Riten sterbe und als ein wiedergeborener Mensch aufstehe. Der Kult des Attis ist ursprünglich ein Vegetationskult.³ Die Vegetation stirbt ab, von der Gluthitze des Sommers versengt, und blüht wieder auf, wenn die Regen kommen. Ist nicht der Vegetationsgott Attis schon von Anfang an ein sterbender und wiederauferstehender Gott? Am Frühlingsfest wird sein Tod bejammert, auf den Jammer folgt das Freudenfest, die Hilaria. Worüber konnte man sich freuen, wenn der Gott tot war? Macht nicht allein die Auferstehung des Gottes die Freude verständlich? Von diesen theoretischen Überlegungen müssen wir uns zu den Zeugnissen wenden, ohne jedoch zu vergessen, daß der Kult oft nicht so folgerichtig handelt und die Religion nicht so folgerichtig denkt, wie jene verlangen. Hier stoßen wir abermals auf den Widerspruch der Mythen, und zwar ganz eindeutig. Sie berichten übereinstimmend – mit einer Ausnahme, die unten besprochen werden soll –, daß Attis starb und tot blieb. Pausanias sagt, man behaupte, daß Attis in Pessinus unter dem Berg Agdos begraben läge.⁴ Besonders wichtig ist die auf Timotheos zurückgeführte Version, weil sie die Verweigerung der Wiederbelebung behauptet. Agdistis bereute ihre Handlungen, heißt es bei Pausanias,⁵ und erhielt von Zeus das Versprechen, daß der Körper des Attis weder verfaulen noch zerfallen solle. Arnobius berichtet ausführlicher:⁶ Agdistis bat den Jupiter, den Attis wieder zu beleben, er weigerte sich jedoch; was aber das Schicksal zuließ, schenkte er ihr, nämlich daß der Körper des Attis nicht

¹ Lukian, *de sacr.*, 7, 'Ρέα γραῦς παιδεραστούσα; *deor. dial.* 12; Min. Felix, 22; Lact., *div. inst.* I 17, 7; Fulgentius, *mythol.* III 5; Arnobius, *adv. nat.* IV 29, macht daraus ein *matrimonium* und IV 35 einen *amplexus*; ebenso Prud., *Peristeph.* X v. 199. Der Sophist Euteknios in seiner Paraphrase der *Alexipharmaka* des Nikandros (Hepding, *Attis* S. 9), καὶ τὰ 'Ρέα ὄργια παρὰ τοῦτοις μένει, ὃ τε Ἀττεὸς γάμος καὶ τὰ ἐπὶ τοῦτοις, ὅσα παρὰ σοι τελεῖται, bezieht sich auf den gewöhnlichen Mythos.

² Selbstverständlich darf das Wort nicht durch Konjekturen beseitigt werden; die Änderungsverschlüsse (erwähnt von Dey, *Palingenesia* S. 82 A. 64) sind nur ein Ausdruck der Ratlosigkeit. Firmicus kann entweder vom christlichen Standpunkt aus meinen, daß, wer in die Attismysterien eingeweiht werde, dem Tod verfallen sei (so Loisy a. a. O. S. 113 f.), oder objektiv referierend, daß der Myste, der in das Innere des Tempels hineingeführt werde,

den (fingierten) Tod erleiden solle; folglich muß er als ein neuer Mensch wieder aufleben; vgl. Dey a. a. O. S. 83. Nock versteht wie Clemen, *Rh. Mus.* LXXIII, 1920–24, S. 356 ff., *moriturus* etwa als *miser* und vergleicht Hor., *carm.* II 3 v. 4, *moriture Delli*.

³ H. v. Fritze, *Der Attiskult in Kyzikos*, *Nomisma* IV, 1909, S. 33 ff., hat aus kaiserzeitlichen Münzbildern aus Kyzikos einen eigenartigen Kult erschlossen. Daß der gelagerte Attis an den Beinen gefesselt ist, erinnert an den im Winter gefesselten paphlagonischen Gott (Bd. I S. 546 A. 4); seine Kleidung ist mit Sternen bestreut. Unsicher ist, ob der Stier im Exergue sich auf ein Taurobolium bezieht, und rätselhaft das zweigbekleidete Gerüst, das kaum auf den Baum des Attis bezogen werden kann.

⁴ Paus. I 4, 5.

⁵ Ebd. VII 17, 12.

⁶ Arnob., *adv. nat.* I 5, 7.

verfaule, daß seine Haare immer wachsen und daß der kleine Finger leben und sich stets bewegen sollten.

Die einzige Stelle, wo von einem Wiederaufleben des Attis¹ die Rede ist, steht bei Firmicus Maternus.² Er beginnt mit einer euhemeristischen Mythenversion, nach der die Große Mutter eine Königin war, die ihre verschmähte Liebe tyrannisch rächte. Um die erzürnte Frau zu befriedigen und der reuigen einen Trost zu spenden, gaben die Leute vor, daß derjenige, den sie eben begraben hatten, zum Leben zurückgekehrt sei, und da die Frau ungeduldig von Liebe brannte, errichteten sie dem toten Jüngling Tempel. Die Priester unterzogen sich derselben Behandlung wie Attis, und in jährlicher Feier wurde das Leichenbegängnis des Attis mit der Verehrung der Erde vereint. Indem die Leute glauben, daß sie die Erde verehren, verehren sie den Tod des unglücklichen Jünglings. Hier sticht die naturphilosophische Auslegung des Mythos ins Auge, auf die im folgenden Firmicus sich ausdrücklich bezieht: *etiam haec sacra physica volunt esse ratione composita*. Attis sei, was aus der Saat aufsprieße, seine Entmannung das Abschneiden des reifen Getreides mit der Sense, sein Tod das Niederlegen des Getreides in den Vorratsraum, sein Wiederaufleben bedeute, daß die ausgesäten Samen jährlich aufsprießen.³ Diese ganze Auslegung ist offenbar auf den in den eleusinischen Mysterien geläufigen Gedanken berechnet; außer in der Naassenerpredigt,⁴ wo die Kontamination mit eleusinischem Glauben offenbar ist, gibt es keine Spur davon, daß Attis die Saaten vertritt, während von Blumen, Früchten und Bäumen stets die Rede ist. Diese „physische“ Auslegung findet in den Mythen keine Stütze und ist dem Kult fremd. Attis war gestorben und blieb tot; er war kein Vorbild für die Wiederauferstehung des Menschen, seiner Mysten, worin man auch immer den Anlaß des Freudenfestes suchen mag;⁵ das Ganze ist vielleicht ein Ergebnis der Polarität.⁶ So

¹ Deubner, Gnomon IV, 1928, S. 439 f., meint, daß die Auferstehung des Attis ein später, dem Adonismythos nachgebildeter Ritus sei.

² Firm. Mat., de err. prof. rel. 3; die wichtigen Worte sind: *quem paulo ante sepelierant, revixisse jactarunt*.

³ Ebd. *mortem ipsius dicunt, quod semina collecta conduntur, vitam rursus, quod iacta semina annuis vicibus redduntur*.

⁴ Hippol., ref., haer. V 8 und 9.

⁵ Daß die Stelle mit dem bekannten Spruch *θαρρεῖτε μύσται κτλ.* sich nicht auf die Attismysterien bezieht, wurde o. S. 612 dargelegt.

⁶ Ein kurzes Wort über den dem älteren Attismythos zum Verwechseln ähnlichen Mythos des Adonis mag angefügt werden. Die älteste ausführliche Version bei Ps.-Apollod. III 14, 3 f. ist eine offenbare Mythenklitterung. Zeus schlichtet den Streit um Adonis zwischen Aphrodite und Persephone so, daß Adonis ein Drittel des Jahres bei ihm selbst, das zweite bei Aphrodite, das dritte bei Persephone weilen soll, er schenkt aber der

Aphrodite sein Drittel (sechs Monate bei Persephone und sechs bei Aphrodite, Schol. Theocr. III v. 48); das ist dem eleusinischen Mythos nachgebildet. Daran wird der alte Mythos angeschlossen: „später wurde Adonis auf der Jagd von einem Eber getötet“, heißt es. Der springende Punkt ist der Tod und die Trauer um den toten Adonis. Das Fest schließt bei Theokrit mit Trauergebräuchen (v. 143 f. beziehen sich auf die Wiederkehr des Festes, nicht auf die Wiederbelebung des Adonis). Die Adonisgärtchen, die schnell verwelken, blühen nicht wieder auf. Lukian, de dea Syria 6, spricht von einem Freudenfest, das dem Trauerfest in Byblos folgte, *μετὰ δὲ τῇ ἐτέρῃ ἡμέρᾳ ζῶειν τὴν μιν μυθολογεῖν καὶ ἐς τὸν αἶρα πέμπουσι*. Da man an diesem Tage wie die Ägypter die Köpfe rasierte und einige Byblier behaupteten, das Fest gälte eigentlich dem Osiris, ist mindestens eine Vermischung eingetreten; das Wiederaufleben des Adonis ist nicht ursprünglich, sondern dem Osirismythos entlehnt. Adonis wurde so früh der grie-

scheint Sallustius in der oben (S. 618) angeführten Beschreibung des Festes es zu fassen. Es fängt mit einer betrübten Stimmung und mit Fasten an, das durch Milchnahrung abgebrochen wird, als ob wir wiedergeboren würden; darauf folgen Freude und Kranztragen wie eine Rückkehr zu den Göttern (πρὸς τοὺς θεοῦς οἶον ἐπάνοδοι). Es ist wirklich undenkbar, daß Sallustius, wenn die Wiederauferstehung des Attis der Anlaß der Freude gewesen wäre, in seiner Auslegung eine Andeutung darauf unterlassen hätte. Er betrachtet das Fest vom Standpunkt der Verehrer, und nichts hätte ihnen freudigere Hoffnungen erwecken können als die Auferstehung des gestorbenen Gottes, wenn diese erfolgt wäre.

Ob das Taurobolium,¹ neben dem auch ein Kriobolium vorkam, wie Cumont meint,² eine aus einem anderen Kult in den der Großen Mutter übernommene Zutat ist, scheint für unsere Erörterungen weniger wichtig, da es in der Kaiserzeit fest mit diesem verbunden war. Griechische Zeugnisse sind spärlich. Die erste Erwähnung des ταυροβόλιον an den Panathenäen in Ilion aus dem letzten Jahrhundert v. Chr. zeigt, daß es eine Tierhetze war,³ und ebenso ist das ταυροβ(όλιον) zu verstehen, das zweimal wiederholt in einer pergamenischen Inschrift des 2. Jahrhunderts n. Chr. erscheint, welche Geldspenden betrifft.⁴ In Athen gibt es zwei Taurobolienaltäre (Taf. 12)⁵; einige römische Taurobolienaltäre tragen griechische Inschriften⁶. Die Erörterung dieses Kultes muß sich also hauptsächlich auf die zahlreichen lateinischen Inschriften und die Zeugnisse der lateinischen Schriftsteller stützen.

Obgleich eng mit dem Kult der Großen Mutter und des Attis verbunden, war das Tauro- bzw. Kriobolium eine selbständige Kulthandlung, die zu jeder Zeit verrichtet werden konnte, doch vermied man die Festzeit im März,

chischen Mythologie einverleibt, daß er zu griechisch geworden war, als daß Mysterien in seinem Kult entstehen konnten, obgleich dieser an sich dafür nicht weniger geeignet war als die anderen orientalischen Kulte. Der Unterschied zwischen ihm und Attis besteht im Charakter der Göttinnen, die neben dem unglücklichen Jüngling stehen, Aphrodite bzw. die Große Mutter.

¹ Außer den schon S. 596 A. 1 angeführten Schriften Dey, Palingenesia Seite 65 f.

² Cumont, Or. Rel. S. 62 und 232 A. 66 mit Hinweisen und besonders Rev. arch. 1905, I, S. 24 ff.; vgl. auch dens., St. George and Mithra 'the Cattle Thief', JRS. XXVII, 1937, S. 63 ff. Die älteste Inschrift aus dem J. 134 n. Chr., CIL. X, 1596, aus Puteoli nennt ein zu Ehren der Venus Caelestis wiederholtes Taurobolium.

³ Die Inschrift Amer. J. Arch. XXXIX, 1936, S. 589 f. Nr. 3; L. Robert, Les gladiateurs dans l'Orient grec, Bibliothèque de l'école des hautes études 278, 1940, S. 315 f.

⁴ Inscr. v. Pergamon 554. Es scheint

mir sicher, daß das Wort hier ein profanes Stierspiel bezeichnet wie die κριοβόλια in dem Ehrendekret für Diodoros Paspasos aus dem J. 125 v. Chr., Ath. Mitt. XXIX, 1904, S. 152 ff. Z. 27, die τῆς τῶν ἐφ' ἑβδὼν μεταπαχιδίας ἐνεκεν veranstaltet wurden. Vgl. Ohlemutz S. 198 f.; der jedoch S. 202 damit endet, sie in Verbindung mit den in derselben Inschrift erwähnten Mysterien der Kabiren zu setzen. Stierspiele, ταυροκαθάψια, ταυροθηρία, sind aus mehreren Orten bekannt; siehe Ziehen s. v. in PW. Das Wort ταυροβόλιον paßt eigentlich schlecht für den Hergang dieses Ritus und ist sicherlich, wie Cumont meint, einer Stierhetze entnommen. Wenn dem so ist, konnte es auch in profanem Sinn verwendet werden. Andere Belege des Wortes im Griechischen fehlen anscheinend.

⁵ Abgebildet bei Leipoldt Abb. 52 ff.; der Text IG. II², 4841, ein wenig älter als der völlig ähnliche 4842 aus dem J. 387 n. Chr.; vgl. oben S. 337.

⁶ IG. XIV 1018, 1019, 1020; zusammengestellt bei Hepding, Attis S. 82 f.; eine neue Inschrift SEG. II 518; Literatur bei Cumont, Or. Rel. S. 232 A. 66.

in die keine der zahlreichen datierten Taurobolieninschriften fällt.¹ Das Taurobolium wurde teils *pro salute imperatoris*, teils für eine Privatperson verrichtet. Zwischen diesen beiden Klassen herrscht das eigentümliche Verhältnis, daß jene in der letzten Hälfte des zweiten und der ersten des 3. Jahrhunderts häufig vorkommt – die letzte datierte Inschrift stammt aus der Zeit des Diocletian –, während die privaten Taurobolien im 3. Jahrhundert und besonders in dessen letztem Teil häufig sind.² Seit Constantin waren die Kaiser christlich. Die ausführlichste Schilderung des Taurobolium verdanken wir Prudentius.³ Der Oberpriester stieg mit Binden, einem goldenen Kranz und Seidentoga *cinctu Gabino* angetan in eine Grube hinab, die mit durchlöcherten Brettern überdeckt war; darüber wurde der Stier geschlachtet, so daß sein Blut hinabfloß, das Gesicht und die Kleider des Mannes benetzte und sogar von ihm geschlürft wurde. Wenn der Tierkörper weggeschafft worden war, stieg der Priester von Blut triefend herauf und wurde von den Anwesenden begrüßt und verehrt (*adorant*).

Die Inschriften lehren uns bedeutungsvolle Einzelheiten kennen. Oben (S. 621) wurde das *κερνοφορεῖν* erwähnt; wir finden die Kernophoren wieder bei den Taurobolien. Weibliche Kernophoren erscheinen in einigen Inschriften.⁴ Zwei Inschriften aus Afrika⁵ haben einen formelhaften Ausdruck: *perfectis ritae sacris cernorum crioboli et tauroboli*, eine dritte aus Rom⁶ sagt: *taurobolium criobol(ium) caerno perceptum*. Der Kernos ist eins der ältesten und verbreitetsten Kultgeräte (Bd. I S. 282 f.); er wurde auf dem Kopf getragen; in die daran befestigten Schälchen wurden Früchte oder Backwerk gelegt oder Kerzen gesteckt. Es wird vermutet, daß man beim Taurobolium die *vires* des geopferten Tieres darein legte.⁷ Aus verschiedenen Inschriften geht hervor, daß die *vires* unter gewissen Zeremonien geweiht wurden.⁸ Sie hatten also in dieser Kulthandlung eine ganz besondere

¹ CIL. II. 5521, Corduba, 25. März 238 n. Chr., ist der Tag der Weihung des Altars, nicht der des Taurobolium. Loisy's Behauptung a. a. O. S. 107, daß der Archigallus ein öffentliches Taurobolium am 24. März verrichtete, beruht auf einer willkürlichen Auslegung von Tertull., apol. 25: *Marco Aurelio apud Sirmium reipublicae exempto die sexto decimo Kalendarum Aprilium archigallus ille sanctissimus die nono Kalendarum earundem, quo sanguinem impurum lacertos quoque castrando libabat, pro salute imperatoris Marci iam interempti solita aequae imperia mandavit*. Ein Taurobolium wird mit keinem Wort angedeutet; der Archigallus sprach *vota*, Wohlergehenswünsche, für den Kaiser aus wie der Isispriester an den Ploiaphesia in Korinth (oben S. 600). Dadurch wird auch Loisy's Beziehung der Schilderung des Prudentius auf das große Frühlingsfest (a. a. O. S. 118 f.) hinfällig.

² Verzeichnis bei Graillot, Cybèle, von jenen S. 159 A. 2, von diesen S. 167 A. 4. Das Nachlassen in der Mitte des dritten Jahrhunderts beruht auf dem wirtschaft-

lichen Niedergang des Reiches – das Taurobolium war kostspielig –, die Zunahme im vierten Jahrhundert auf dem Kampf der vornehmen Klassen gegen das Christentum; siehe Geffcken, Ausgang S. 25 und 159.

³ Prud. Peristeph. X, v. 1006 ff.

⁴ CIL. II 179; X 1803.

⁵ Mactar, CIL. VIII 23400 f.

⁶ CIL. VI 508, 319 n. Chr.

⁷ Hepding, Attis S. 191; Graillot, Cybèle S. 179.

⁸ CIL. XIII 522 und 525, *vires tauri quo proprie per tauropolium pub(lice) factum fecerat, consecravit*. Das in anderen Inschriften vorkommende Verb *tradere* ohne Objekt bezieht sich wahrscheinlich auch auf die *vires*; CIL. IX 1538, *ob criobolium factum M(atri) D(eum) M(ag-nae) tradentib(us) Septimio Primitino augure et sa(cerdotibus) Servilia Varia et Terentia Elisianiana, sacerdot(e) XVvir(ali) praeunte Manio Secundo*; 1540; 1542, alle aus Beneventum. Deutlicher CIL. XIII 1751, *vires excepit et a Vaticano transtulit*, Lugudunum, 160 n. Chr.; der Platz des

Bedeutung. Man denkt an ein stellvertretendes Opfer, das für Männer, die sich nicht verschneiden wollten, und für Frauen verrichtet werden konnte.¹

Das Wichtigste, was uns die Inschriften lehren, ist, daß im 4. Jahrhundert n. Chr. mit dem Taurobolium die Vorstellung von einer Wiedergeburt verknüpft war. Diese wirkte freilich nur zwanzig Jahre, nach deren Ablauf das Taurobolium wiederholt werden mußte.² Einmal jedoch behauptet derjenige, der das Taurobolium vollzogen hat, er sei für die Ewigkeit wiedergeboren.³

Blut ist ein ganz besonderer Saft. In den Vorstellungen des Altertums hatte es eine ungemeine Kraft, wofür man in der Kaiserzeit eigentümliche Beispiele findet.⁴ Nicht nur in der griechischen, sondern auch in anderen Religionen ist Blut das kräftigste Mittel, um die dem Menschen anhaftende Schuld zu tilgen. Auch das Christentum hat sich diese Vorstellung angeeignet: das Blut Christi löscht unsere Sünden aus. Unter diesem Gesichtspunkt wird man das Blutübergießen beim Taurobolium verstehen. Der *tauroboliatus* wird von der ihm anhaftenden Befleckung eingewaschen, er wird dadurch *renatus*, fängt ein neues Leben an. Daher ist der Tag des Tauroboliums sein Geburtstag. Vergleichbar, freilich das ganze Volk betreffend, ist die Säkularfeier, durch die das Volk von der Schuld des alten Saeculum befreit wurde und in ein neues eintrat. Der Vergleich trifft auch darin zu, daß das Taurobolium *pro salute imperii* verrichtet wurde, und darin, daß in beiden Fällen die Wirkung zeitlich begrenzt war, in diesem auf ein Saeculum, in jenem auf zwanzig Jahre. Zwanzig Jahre sind die Kindheits- und Jünglingszeit, das unschuldige Alter;⁵ nachdem diese Periode vergangen ist, wird die Sühne wiederholt.⁶ Daß einmal *in aeternum renatus* gesagt wird, ist eine Steigerung, wie sie sich in dieser Zeit, in der man so viel von der Ewigkeit sprach, leicht einstellen mochte.⁷ Daß dieser Wiedergeburt ein ritueller, simulierter Tod voranging, ist nicht ohne weiteres vorauszusetzen (vgl. u. S. 658).⁸ Zwar hat man das Hinabsteigen desjenigen, der das Taurobolium

Taurobolium wird Vaticanus genannt nach dem Heiligtum in Rom. Hierauf sind auch zu beziehen CIL. XII 1507, *loco vires conditae*, und Ephemeris epigraphica VIII, 1899, S. 118 Nr. 455, *condidit vires*.

¹ Eine Erzählung der unzuverlässigen Historia Augusta, Heliogabalus, 7, muß in diesem Sinn aufgefaßt werden. Heliogabalus, der *tauroboliatus* war, *genitalia sibi devinxit et omnia fecit, quae Galli facere solent*. Er wollte Gallus werden, ohne seine Männlichkeit zu opfern, daher *genitalia devinxit*.

² CIL. VI 512, *iterato viginti annis ex(ple)tis taurobolii sui aram constituit*; ebd. 504, Gelübde der Wiederholung nach zwanzig Jahren; 502, wiederholt zum zweiten Male. Dieselbe Zeitperiode, *carmen c. paganos* (Hepding, Attis S. 61), v. 62, *vivere cum speras viginti mundus in annos*. Der Tag des Tauroboliums wurde daher als Geburtstag betrachtet, CIL. XIII 573, Altar geweiht *natalicii viribus*; II 5260, *aram tauroboli sui natalicii*.

³ CIL. VI 510, *in aeternum renatus*; zwei Altäre in Turin sind *viribus Aeterni taurobolio* geweiht, CIL. V 6961; 6962; der Ausdruck ist dunkel.

⁴ F. J. Dölger, Gladiatorenblut und Märtyrerblut, Bibliothek Warburg, Vorträge 1923/24 (erschienen 1926), S. 196 ff. ⁵ Über die Unschuld des Kindes, Corp. Herm. X 15; Iamb., de vita Pyth. 10 p. 28 Z. 28 ff. Deubner.

⁶ Hepding, Attis S. 198, vergleicht die Vicennalien der Kaiser; sie mögen in einer ähnlichen Vorstellung begründet sein. Clifford Moore, The Duration of the efficacy of the Taurobolium, Class. Phil. XIX, 1924, S. 363 ff.

⁷ H. Rahner, Eranos Jahrbuch XI, 1944, S. 397 ff., nimmt christlichen Einfluß an; die Inschrift stammt aus dem J. 397 n. Chr.

⁸ Zu vergleichen ist, was Sallustius, de diis et mundo 4, von dem Ritual des Frühlingsfestes sagt: εἰτα δένδρου τομαὶ καὶ νηστεία ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτο-

empfang, in eine Grube ein Hinabsteigen ins Grab genannt,¹ man sollte jedoch in Betracht ziehen, daß die Überrieselung mit dem bei der Tötung des Tieres hervorquellenden Blut auf keine andere Weise geschehen konnte. Dey schließt aus dem Umstand, daß die Taurobolien *pro salute imperatoris* zeitlich vorangingen, das Opfer sei von der Weihe abgelöst worden.² Richtiger wäre zu sagen: das Sühnopfer, denn dann tritt die Kontinuität hervor. In dem mysterienfreudigen vierten Jahrhundert wurde das Taurobolium als eine Weihe aufgefaßt,³ was dem Zug der Zeit entsprach. Zu dieser Auffassung mag die Bedeutung der *vires* in der Zeremonie beigetragen haben, wenn die oben geäußerte Vermutung, daß deren Darbringung ein stellvertretendes Opfer darstellte, richtig ist; denn dadurch wurde der *tauroboliat* der Großen Mutter geweiht. Als man das Taurobolium als einen Weiheakt auffaßte, wurden naturgemäß die der Zeit geläufigen mystischen Vorstellungen hineingelegt.

Der Kult der Großen Mutter verdankte seine Popularität seinem emotionalen Charakter und seiner prachtvollen Liturgie. Zu ihr werden auch die oft erwähnten Darstellungen im Theater⁴ beigetragen haben. Denn obgleich der Attismythos dem beliebten Pantomimus ein dankbares und prickelndes Thema bot, darf man die Aufführungen nicht als Travestie, als Spott und Hohn über die Religion betrachten.⁵ Theater und Kult standen einander in der Antike nicht fremd und feindlich gegenüber. Was nach der Naassenerpredigt im Theater vorgetragen wird, ist ein Hymnus auf Attis. Wir würden über den Kult klarer urteilen können, wenn der kleinasiatische Kult, von dem er ausgegangen ist, besser bekannt wäre, aber unsere Kenntnis ist trotz der zahlreichen Inschriften nur gering. Sie zeigen, daß die Große Mutter westlich der großen Steppe im Inneren Kleinasiens überall verehrt wurde, während sie an der Südküste nur vereinzelt erscheint. Sie hat eine große Anzahl von Beinamen, die von Bergen genommen sind, war sie doch die Bergmutter, eine Naturgöttin. Da sie aber immer lokal war, wurde sie auch zur Schutzgöttin der Städte und trug als solche die Mauerkrone. In hellenistischer Zeit trat sie als Hüterin einer strengen Moral hervor; die oben (S. 276 f.) erwähnte merkwürdige Inschrift aus Philadelphia war im Haus der Agdistis aufgestellt und die nahe bei Phaistos gefundene Inschrift (S. 276) fordert Frömmigkeit und Reinheit. Verlautet von solchen Forderungen in der Kaiserzeit nichts, so wurde dem Kult der Großen Mutter doch wenigstens nicht die moralische Laxheit, die man dem Isiskult nachsagte, vorgeworfen. Nock hat ansprechend zu zeigen versucht, daß das Eunuchen-

μένων την περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον (dies bezieht sich auf seine allegorische Deutung des Attismythos), ἐπὶ τοῦτοις γάλακτος τροφή ὥστερ ἀναγεννωμένων. Salustius will nur einen Vergleich geben, zeigt aber, daß ein Tod der Wiedergeburt nicht voranzugehen brauchte. Es handelt sich hier um den Übergang von der Trauer zur Freudenzeit; er fährt fort: εἰτα ἰαρεῖα κτλ.

¹ Graillot, *Cybèle* S. 157; Reitzenstein, *Hell. Mysterienrel.* S. 45.

² Dey, *Palingenesia*, S. 72.

³ Fabia Aconia Paulina spricht von *teletis taureis*, CIL. VI 1779 d, v. 27; die attische Taurobolieninschrift, IG. III² 4841, von τελετῆς τῆς ταυροβόλου.

⁴ Dio Cass., LXI, 20, Νερό ἐκισθάρωσέ τε Ἄττιν κτλ. Tertull., *apol.*, 15; *adv. nat.*, I 10; Arnob., *adv. nat.* IV 35; V, 13; 42; VII, 33; die Naassenerpredigt am Ende; vgl. Augustin, *de civ. Dei* II 4.

⁵ So möchte sie jedoch Firm. Mat., *de err. prof. rel.* 12, 9, auslegen.

tum im Dienst der Großen Mutter unter diesem Gesichtspunkt zu verstehen ist.¹ Geschlechtliche Reinheit ist eine häufig vorkommende Forderung; daher wird in einigen Kulte nicht nur Enthaltensamkeit vom Geschlechtsverkehr verlangt,² sondern es werden Kinder und reine Jungfrauen bevorzugt; der Eunuch steht auf einer Linie mit diesen. Es mag an Origenes erinnert werden, der an sich den Geschlechtstrieb radikal abschneidet.

Das Streben nach höheren religiösen Ideen, das in der Spätzeit eine allgemeine Erscheinung war, ergriff auch den Kult der Großen Mutter und des Attis, begegnete aber bei dessen Beschaffenheit gewissen Schwierigkeiten. Die Große Mutter gewann nie dieselbe Suprematie wie Isis. Sie ist zwar die hohe und große Göttin, in Wirklichkeit gibt es aber eine Art Rivalität zwischen ihr und ihrem Paredros Attis, der nicht hinter ihr, wie Osiris in der griechisch-römischen Welt hinter Isis, in den Schatten trat, sondern in den theologischen Auslegungen weit mehr als sie hervorsticht. Die Neigung der Zeit für eine astrale und kosmologische Religion machte Attis zu einem Himmels-gott, wozu seine Identifizierung mit einem anderen kleinasiatischen Gott, Men, Menotyrannos (u. S. 630), beitrug.³ Daher heißt er in der Naasenerpredigt *ἐπουράνιον μηνὸς κέρας, ποιμὴν λευκῶν ἄστρον*,⁴ ihm schenkt die Große Mutter den sterngeschmückten Hut, d. h. himmlische Macht.⁵ Vielleicht wurde ein schwacher Versuch gemacht, auch die Große Mutter in diesen Vorstellungskreis einzubeziehen.⁶ Als der Sonnengott zum höchsten Gott gemacht wurde, identifizierte man Attis auch mit ihm, wogegen die Christen polemisieren, während Macrobius in die Erörterungen, in denen er fast alle Götter mit der Sonne identifiziert, auch Attis hineinzieht.⁷ Zu einem Sonnengott paßte Attis denkbar schlecht; nur der Wunsch, alle Götter in den Sonnengott aufgehen zu lassen, hat sich auch um ihn bemüht. Die heidnische Theologie deutete, so schwer es ihr auch fiel, den Attismythos allegorisch; diese Deutung wird weitschweifig vorgetragen von Kaiser Julian in seiner Rede auf die Große Mutter, in gedrängter Kürze von seinem Freunde und Gesinnungsgenossen Sallustius, der durchaus dieselben Gedanken ausdrückt. Die Große Mutter ist die lebenspendende Göttin, Attis der Schöpfer des werdenden und vergehenden. Der Fluß Gallos, an dem sie ihn findet, ist die Milchstraße (*γαλαξίας*), wo die körperliche, leidende Welt anfängt. Die Mutter gab dem Attis himmlische Kräfte. Daß Attis die Nymphe, die nebst ihren Schwestern das Werden besorgt, liebt, bedeutet,

¹ Nock, Eunuchs in Ancient Religion, AfRw. XXIII, 1925, S. 25 ff.

² Die Übertretung dieses Verbots ist eine der häufigsten Sünden in den phrygischen Beicht- und Sühneinschriften, siehe oben S. 553.

³ Belege bei Hepding, Attis S. 208 f. mit Anm. 8.

⁴ Bei Hippolytos, ref. haer. V, 9.

⁵ Sallust, de diis et mundo, 4, den ἄστρον τὸν πῦλον.

⁶ F. Chapouthier, Cybèle et le tympanon étoilé, Mélanges R. Dussaud 1939, II S. 723 ff., deutet den Stern, der

das Tympanon der Großen Mutterschmückt (übrigens auch das der Mänaden und Bakchanten), auf die Sonne, Graillet, Cybèle S. 198, auf den Venusstern; er ist aber vielleicht nur Schmuck; ein paar Reliefs a. a. O. S. 727 zeigen die Große Mutter mit der Sonnenscheibe und der Mondsichel. Vgl. Pap. gr. mag. XII Z. 233, μήτηρ θεῶν ἡ καλουμένη οὐρανός.

⁷ Arnob., adv. nat. V 42; Firm. Mat., de err. prof. rel., 8, 2; Mart., Cap. II v. 196; Proklos, Hymn. in Solem v. 25; carmen c. paganos v. 109; Macr., Sat. I 21, 9 f.

er versenkte sich in die Materie;¹ daß er sich seiner Männlichkeit beraubte, es solle das Zeugen beendet werden, damit es nicht in die äußerste Schlechtigkeit ver falle. Attis, der Schöpfer, überließ seine zeugerische Kraft der Welt des Werdens und kehrte zu den Göttern zurück. Dies ist nicht ein einmaliges Ereignis, sondern etwas, was immer stattfindet. Da der Mythos sich so auf den Kosmos bezieht, ahmen wir den Kosmos nach, schließt Sallustius, und feiern aus diesem Anlaß das Fest. Attis paßte zwar besser für die Rolle des Mittlers zwischen der göttlichen und der materiellen Welt, des Demiurgen, des δεύτερος θεός, der sich in so vielen theologischen Systemen der Zeit wiederfindet,² war aber auch hier durch seinen krassen Mythos belastet. Es ist kaum zu glauben, daß diese Versuche, den Attismythos in eine zeitgemäße Theologie einzubauen, für den Kult und den Glauben des Volks größere Bedeutung gewonnen haben, mit Ausnahme höchstens der gebildeten Heiden in ihrem letzten Kampf gegen das Christentum.³ Die Anziehungskraft seines Kults beruhte weder auf solchen theologischen Ausdeutungen, noch auf den Mysterienideen, welche moderne Forscher ihm unterschieben, noch auf der Wiederbelebung, die erst eine naturphilosophische Auslegung hineingelegt hat (o. S. 623), oder der Wiedergeburt, deren Sinn ist, daß der Mensch von der alten Schuld befreit ein neues Leben beginne, sondern auf der ekstatischen, sinnberückenden Art des Kults, die er aus seiner Heimat mitbrachte. Das Land, woher die Große Mutter und Attis kamen, zeigt eine unverkennbare religiöse Eigenart. Die Ekstase, die durch wirbelnden Tanz und das Getöse der Handpauken und Cymbeln herbeigeführt wurde, die Kastrierung, die vielleicht ein Ergebnis einer auf die Spitze getriebenen Reinheitsforderung war, brachten sie aus jener Heimat mit. Die Beicht- und Sühneinschriften zeigen Sündenbewußtsein und eine Reue, wie sie in dieser Stärke anderswo nicht bekannt sind. Das Asketentum ist nicht weit entfernt. Diese übersteigerte Religiosität setzte sich in christlichem Gewande fort bei der Sekte der Montanisten,⁴ deren auszeichnendes Merkmal die Ekstase und die harten moralischen Forderungen waren, die zu einer strengen Bußpraxis führten, welche viel radikaler als die der Großkirche war. Es gibt eine Nachricht, daß in ihrem Kult Tanz vorkam. Was die Geschlechtsmoral betrifft, so war die zweite Ehe verboten; schon die erste Ehe wurde als schlecht angesehen, und es scheint, daß bereits bestehende Ehen aufgelöst wurden. Der Grund für diese Haltung war die Meinung, daß die Ehe wie der Geschlechtsverkehr überhaupt die Kraft des Geistes verringere. Man hat die Frage aufgeworfen, ob nicht die tanzenden Derwische, die besonders in Kleinasien vorkommen, ein letzter Rest dieser eigenartigen Religiosität sind; diejenigen von Manissa schneiden sich in Raserei mit Messern die Arme blutig.⁵ Für eine solche überspannte Religiosität scheint

¹ Julian, or. V p. 167 B, ὁ δὲ προελθὼν ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς ὕλης κατελθὼν.

² Vgl. Graillot, Cybèle S. 215 f. und 222 f.

³ Vgl. die Inschrift eines Taurobolienaltars in Rom im J. 370 n. Chr., IG. XIV 1018, v. 2 f., Ἄττει θ' ὑψίστῳ καὶ συ[νέχ]οντι τὸ πᾶν, τῷ καὶ πᾶσιν καιροῖς

θεμε[ρῶτε]ρα πάντα φύοντι.

⁴ V. Scheperlen, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, 1929; Pettazzoni, I misteri, 1923, S. 139 ff.

⁵ H. Gelzer, Geistiges und Weltliches aus dem türkisch-griechischen Orient, 1900, S. 168 ff.

das phrygische Volk größere Neigung als andere gehabt zu haben; sie wirkte ansteckend, wenn sie auf geeignete Gemüter traf, wie das Beispiel von Tertullians Übertritt zum Montanismus lehrt.¹ Hierin lag die werbende Kraft des phrygischen Kults im Volk. Wieder ist ein Unterschied zwischen dem Osten und dem Westen zu bemerken: die griechische Welt war für die gewaltsame Ekstase und die blutigen Riten nicht so empfänglich wie die römische.

4. Andere kleinasiatische Götter. Kleinasien besaß neben den bisher besprochenen auch andere Götter, welche die Griechen übernahmen. Unter diesen genoß der Mondgott Men,² der βασιλεύς oder Tyrannos zubenannt wird und verschiedene lokale Beinamen trägt, eine große und verbreitete Verehrung in seinem Heimatland; u. a. erscheint er in den mäonischen Sühneinschriften (o. S. 553 A. 1). Welche Bedeutung seine Gläubigen ihm beileigten, zeigt eine Altarinschrift: εἰς θεὸς ἐν οὐρανοῖς Μὴν Οὐράνιος, μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ.³ Die Gräber werden unter seinen Schutz gestellt und sein Bild schmückt die Grabstelen.⁴ Nach Griechenland kam er in hellenistischer Zeit als ein ausgesprochener Sklavengott (o. S. 115), nach Italien in der Gefolgschaft von Attis, mit dem er unter dem Namen Menotyrannos identifiziert wurde;⁵ der Grund war sowohl, daß beide aus demselben Lande stammten, wie daß Attis zum Himmelsgott gemacht worden war. Mysterien sind bezeugt durch eine Inschrift aus dem Tal des Kaystros⁶ und von Proklos, nach welchem Men in den Mysterien des Sabazios besungen wurde.⁷ Der Dionysos, mit dem eine Altarinschrift aus Thasos⁸ den Men zusammenbringt, wird also auch Sabazios sein. Da Men fast keine Bedeutung für die antike Religion gewann, mag es bei dieser kurzen Erwähnung sein Bewenden haben.⁹

Mit Men tritt zuweilen ein anderer kleinasiatischer Gott in Berührung,¹⁰

¹ Darüber E. Bickel, *Protogamia*, *Hermes* LVIII, 1923, S. 426 ff.

² Ausführlicher Artikel von Drexler in *RL*; ein neuerer von Lesky in *PW*.

³ Keil und v. Premerstein, *Zweite Reise in Lydien*, *Denkschriften*, Akad. Wien LIV:2, 1911, S. 109 f. Nr. 211.

⁴ Cumont, *Symb. fun.* S. 181 und 205. Unter den Weihreliefs sei nur ein mit Symbolen überhäuftes attisches hier erwähnt, ebd. Taf. XVI 2 (unsere Taf. 13, 1).

⁵ In mehreren lateinischen Inschriften, Belege bei Hepding, *Attis*, *RGVV*. I, 1903, S. 208 f.

⁶ *Ath. Mitt.* XX, 1895, S. 242, καὶ τῷ προκαθήμενῳ τῆς κόμης Μηνὶ σημήαν περιάγων, τὴν προπομπεύσαντων τῶν μυστηρίων αὐτοῦ, aus der mittleren Kaiserzeit.

⁷ Proclus, in *Tim.* p. 251 C, ἐπεὶ καὶ παρ' Ἑλλήσιν Μηνὸς ἱερὰ παρελθόμενοι καὶ παρὰ Φρυγῶν Μηνᾶ Σαβάζιον ὑμνοῦμενον ἐν μέσαις Σαβαζίου τελεταῖς.

⁸ *IG*. XII:8, 587, ἀνέθηκεν θεῷ Μηνὶ τυράννῳ Διόνυσον κτλ.

⁹ Daß es Reinigungsriten im Kult des

Men gab und daß er mit dem Kult der Großen Mutter verschmolz, zeigen die *καταλυστικοί*, *Le Bas*, 678 = *Keil* usw. a. a. O. S. 94 f. Nr. 183 aus Gjöle; weniger ansprechend ist der Vorschlag Nocks, *Early Gentile Christ*. S. 114 A. 4, sie als Leute zu verstehen, welche die Götterbilder wuschen. — W. M. Ramsay, *Religious Antiquities of Asia Minor*, *BSA*. XVIII, 1911–12, S. 37 ff., hat ein Gebäude in dem pisidischen Antiochia aufgefunden, das er als ein Mysterienheiligtum des Men anspricht; in Anschluß daran rekonstruiert er nicht ohne Aufgebot von Phantasie die Mysterienriten. M. Hardie, *The Shrine of Men Askaenos at Pisidian Antioch*, *JHS*. XXXII, 1912, S. 111 ff., bringt Inschriften. Über die rätselhaften ξένοι τεκμύρειν aus derselben Gegend siehe den ausführlichen Artikel von Ruge in *PW*. 2. R., IV S. 158 ff.

¹⁰ Siehe oben S. 115. Ein Relief aus Koloe wird auf die Einführung des Sabazios, den Men begleitet, gedeutet, *RL*. V S. 243 f. mit Abb. Der erhaltene Teil des Reliefs ist

der für die antike Religionsgeschichte größere Bedeutung besitzt, Sabazios.¹ Er war am Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. nach Athen gekommen; Demosthenes beschreibt seinen Kult, der ein für die Mysterien charakteristisches Gepräge hatte, obgleich er nicht geheim war (Bd. I S. 787); bemerkenswert sind dabei die Reinigungen und das Hantieren mit Schlangen. Die Stärke und Verbreitung des Sabazioskults in der Kaiserzeit ist schwer zu beurteilen, da die Inschriften nicht selten eine Vermischung mit dem Hypsistos andeuten, über den unten (S. 636 f.) zu handeln ist.

Es gibt eine nicht geringe Anzahl von Bronzehänden (Taf. 13, 3 a, b), deren Zugehörigkeit zu dem Kult des Sabazios Blinkenberg abschließend erwiesen hat.² Sie machen die Geste der sogenannten *benedictio latina*, die zwei kleinen Finger der rechten Hand sind eingeschlagen, die drei anderen ausgestreckt;³ viele sind mit Attributen versehen, sogar überladen. Blinkenberg hat auch gezeigt, daß dieser Geste eine segnende Bedeutung zukommt: Da die Bronzehände besonders in Italien und den Grenzländern des Reichs gefunden worden sind, ist anzunehmen, daß sie der Verbreitung der anderen orientalischen Kulte, des Mithras- und des Dolichenuskultes, folgten. Ihre Verwendung ist unsicher, sie können sowohl als Votivgaben wie als Kultgegenstände gedient haben; sicher scheint, daß sie gewissermaßen amulettartig waren. Eine besondere Verwendung lehrt uns eine Bronzeplatte in

besser publiziert von J. et L. Robert, Inscr. de Lydie, Hellenica VI, 1948, Taf. XXVI, 2 und S. 114 f., wo die Deutung auf die Einführung des Men durch Sabazios bestritten wird.

¹ Guter Artikel von Eisele in RL, in PW. von Schaefer. W. O. E. Oesterley, The Cult of Sabazios, a Study in religious Syncretism, in dem Sammelband The Labyrinth herausgeg. von S. H. Hooke, 1935, S. 115 ff. In der griechischen Literatur wird Sabazios einerseits mit Dionysos identifiziert, andererseits wird seine phrygische Herkunft betont. In den kleinasiatischen Inschriften wird er mit Zeus gleichgesetzt. Durch diese Umstände wurde Eisele a. a. O. veranlaßt, die allgemeine Annahme zu bestreiten, daß Sabazios ursprünglich ein mit Dionysos verwandter thrakischer Gott gewesen sei; dabei läßt er den makedonischen Namen der Silene, σαῦδοι, σαυόδα (siehe Bd. I S. 215 f.) unberücksichtigt. Es kommt hinzu, daß der für Sabazios charakteristische Gestus, die sogenannte *benedictio latina*, oft auch dem thrakischen Reitergott beigelegt wird, der in Kleinasien unter dem Namen Σάων verehrt wurde. Siehe Seyrig, BCH. LI, 1927, S. 210 ff.; G. Kazarow, Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien, Dissertationes Pannonicae II:14, 1938, S. 7; die Identifizierung dieses Gottes mit Sabazios-Saozoz (dies die kleinasiatische Namensform) wird bezweifelt von Weinreich, PW 2. R., III S. 1253, und Eisele

a. a. O. S. 263. Das Wahrscheinlichste ist immer noch, daß Sabazios von den mit den Thrakern verwandten phrygischen Einwanderern mitgebracht und unter kleinasiatischem Einfluß gründlich umgewandelt wurde. Es gibt Beispiele dafür, daß eine Religion in ihrem Heimatland fast oder völlig verschwindet, von anderen Völkern übernommen und umgebildet wird und kräftig weiterlebt.

² Chr. Blinkenberg, Archaeologische Studien, 1904, S. 66 ff., Darstellungen des Sabazios und seines Kultes. Die syrischen Göttern geweihten Hände machen nicht diesen Gestus, was gegen die Herleitung aus dem semitischen Jupiter (Dussaud, Main votive au type de Jupiter Héliopolitain, Rev. arch. 1905, I, S. 165 ff.; Cumont, C. r. acad. inscr. 1906 S. 70) entscheidet.

³ Die sogenannte Dupuytrensche Krankheit, die Männer in vorgeschrittenem Alter trifft, ruft diese Fingerhaltung, besonders an der rechten Hand, hervor. Es sei die Vermutung erlaubt, daß einmal ein alter, ehrwürdiger Priester an dieser Krankheit litt und seine Fingerhaltung von seinen Adepten als charakteristisch betrachtet und nachgeahmt wurde. Ein medizinischer Kollege verweist auf H. Coenen, Die Dupuytrensche Fingerkontraktur, Ergebnisse der Chirurgie und Orthopädie X, 1918, S. 1170 ff. Die Krankheit, die erblich ist, beginnt weitaus am häufigsten in den fünfziger Jahren, zieht selten die drei anderen Finger in Mitleidenschaft und befällt selten Frauen.

Kopenhagen kennen (Taf. 13, 2).¹ Sie stellt einen bärtigen Gott in phrygischer Tracht dar, der in der rechten Hand einen Pinienzapfen trägt, mit der linken ein Szepter hält, das von einer solchen Hand gekrönt ist; im übrigen ist die Fläche mit einer geradezu erdrückenden Anzahl von Attributen erfüllt. Blinkenberg hat evident nachgewiesen, daß diese Platte ein von einem Priester getragener Brustschild war von der Art, wie sie aus dem Kult der Großen Mutter bekannt sind. Solche können dagegen die beiden Bronzeplatten mit Sabaziosdarstellungen in Berlin (Abb. 4)² nicht sein, da die kleinere durch ein Scharnier mit der etwas größeren Platte vereint ist. Sie waren vermutlich ein Kopfschmuck, eine Art Krone,³ und

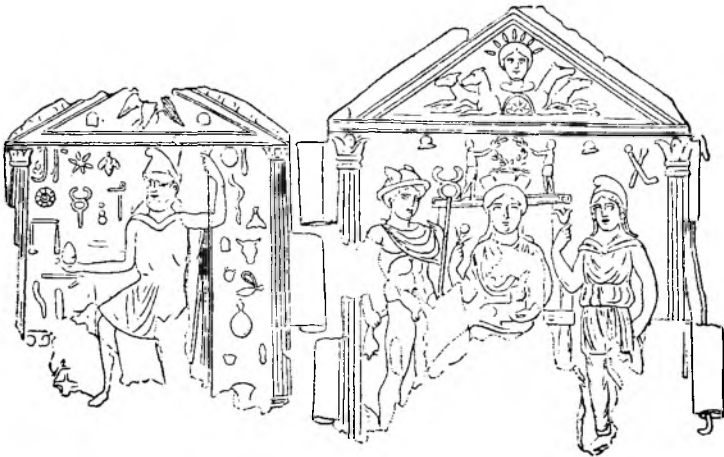


Abb. 4. Bronzeplatten in Berlin

tragen eine Darstellung der Trias der Großen Mutter, Attis und Hermes. Als Zeichen für die enge Verbindung der beiden phrygischen Kulte sind sie wertvoll.⁴ Von zwei anderen Bronzereliefs im Vatikan (Taf. 14, 1 u. 2) zeigt das eine die Verbindung des Sabazioskultes mit dem des Mithras.⁵ Außerdem gibt es einige Bronzestatuetten des Sabazios mit derselben Händehaltung. Die Attribute, die zahlreich und wechselnd sind, lehren wenig Besonderes über den Kult. Der Pinienzapfen und die Schlange fehlen fast nie, ebenso oft erscheinen Eidechse, Frosch und Kröte; der Gott hat eine unerklärliche Vorliebe für kriechende Tiere. Diese Darstellungen sind für den Geist der Zeit und der orientalischen Religionen charakteristisch; es läßt sich nicht leugnen, daß sie sich dem Gebiet des Aberglaubens bedenklich nähern.

Das hauptsächliche Interesse knüpft sich an die Mysterien des Sabazios.

¹ Blinkenberg a. a. O. Taf. II und S. 90 ff.; auch abgebildet RL. V S. 247 und bei Cumont, *Symb. fun.* Taf. XV, 2.

² Blinkenberg a. a. O. S. 96 ff.; *Arch. Anz.* 1892 S. 111.

³ Solche Kronen mit Götterbildern wurden in den orientalischen Kulturen getragen, mit Kaiserbildern im Kaiserkult (o. S. 368 A. 4), L. Robert, *BCH.* LIV, 1930, S. 262 ff. und 351; *Et. anat.* S. 129; vgl.

Picard, *Ephèse* S. 679; so schon in dem seleukidischen Königs kult, o. S. 159.

⁴ Strab. X p. 471 identifiziert die Sabazia mit den Metroa.

⁵ Sie sind veröffentlicht von Cumont, Silvain dans le culte de Mithra, *Rev. arch.* 1892, I, S. 186 ff. und Taf. X. Das eine, getriebene (Taf. 14, 2), ist stark provinziell und stellt einen Gott mit phrygischer Mütze dar, der einen Pinienzapfen und

Mythen des Sabazios sind inschriftlich bekannt.¹ Ihre Verwandtschaft mit dem Kult der Großen Mutter zeigt das Vorkommen des Tanzes unter dem Getöse von Handpauken und Cymbeln.² Charakteristisch ist, daß die Schlange, und zwar schon bei Demosthenes, in diesen Mysterien eine Hauptrolle spielt.³ Der auffälligste Ritus ist der θεός διὰ κόλπου, eine durch den Busen hindurchgezogene Schlange,⁴ ein Ritus, der schon in den oben (S. 232) herangezogenen orphischen Dionysosmysterien in Ägypten vorkam. Für die Sabaziosmysterien wird er durch die Kirchenväter überliefert. Arnobius schickt den Spruch voraus: *taurus draconem genuit et taurum draco*, der bei Firmicus Maternus, 26, griechisch wiederkehrt: ταῦρος δράκοντος καὶ ταύρου δράκων πατήρ. Dieser Spruch bezieht sich auf den vorher von Arnobius und Clemens erzählten Mythos, daß Zeus in Stiergestalt mit Demeter die Persephone zeugte und dann wieder in Schlangengestalt Persephone vergewaltigte. Clemens erzählt dasselbe kürzer. Man darf also annehmen, daß dieser Mythos sich auf die Sabaziosmysterien bezieht, was durch die Andeutungen des Diodor bestätigt wird, der den Sohn der Persephone Dionysos-Sabazios nennt.⁵ Arnobius, der im vorhergehenden Kapitel (19) den orphischen Mythos von der Zerreißung des Dionysos durch die Titanen erzählt hat, spricht zu Beginn des hier besprochenen von den phrygischen Mysterien, auf welche Clemens hindeutet (o. S. 619 A. 7). Die Vergewaltigung der Demeter und die von Zeus dargebotene Sühne gehören zur Religion der Großen Mutter, die sowohl mit Demeter wie mit Rhea identifiziert wurde; daher erscheint bei einigen Rhea statt Demeter als die Mutter.⁶ Der zweite

einen schlangenumwundenen Stab hält; das andere, gegossene (Taf. 14,1), ist besonders interessant, weil am unteren Rand sich eine Darstellung des stiertötenden Mithras findet, die auf der Tafel leider schwer zu erkennen ist. Die Deutung auf Silvanus versieht Cumont, Textes II S. 259, selbst mit einem Fragezeichen; es ist vielmehr der dem Zeus angenäherte Sabazios, zu dem alle Attribute stimmen; siehe Blinkenberg a. a. O. S. 97 f.

¹ Inschrift μύσται τοῦ Διὸς Σαυαζίου im δῆμος Ὁρμελίαν aus dem J. 207/8 n. Chr., W. M. Ramsay, Cities and Bishoprics of Phrygia I, 1895, S. 290 Nr. 127.

² Iambl., de myst. III 9; vgl. 10; nach Arrian war der Tanz Sikinnis im Kult des Sabazios nach einer Nymphe im Gefolge der Kybele benannt, Eustath. zu II v. 617.

³ Die Schlange kommt stets auf den sogenannten Cistophoren vor, s. o. S. 163 A. 5, ferner auf den oben besprochenen Kultdenkmälern und auch auf Weihreliefs: Weihrelief aus Blaundos, RL. IV, S. 243; Stele aus Philadelphia, Denkschriften Akad. Wien LIV:2, 1911, S. 84: stehender bärtiger Mann mit der Rechten aus einer Schale in einen Krater spendend, welcher von zwei anscheinend aus ihm trinkenden Schlangen umwunden ist; hinter dem Krater ein Baum, von dem sich eine Schlange gegen die Schale herab-

läßt; Inschrift: Διὶ Κορυφαίῳ Δία Σαυαζίον Νευαλείτην Πλουτίων Πλουτίωνος Μαίωιν εὐχὴν.

⁴ Clem. Alex., protr. II, 16 p. 14 P, Σαβαζίαν γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μυσούμενοις ὁ διὰ κόλπου θεός. δράκων δέ ἐστιν οὗτος διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων ἐλεγχος ἀκρασίας Διός. Arnob., adv. nat. V 21, ipsa novissime sacra et ritus initiationis ipsius, quibus Sabadius nomen est, testimonio poterit esse veritati, in quibus aureus coluber in sinum dimittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis. Firm. Mat., de err. prof. rel. 10, Sabazium colentes Iovem auquem, cum imitant(ur), per sinum ducunt. Alle gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück; Crusius, Ein vergessenes Fragment des Rhinthon, Rh. Mus. XLV, 1890, S. 265 ff., mit unhaltbarer Attribution. Vgl. Hymn. orph. 52, v. 11, Βακχεὺς — — ὑποκόλπει.

⁵ Diod. IV 4, φασὶ γὰρ ἐκ Διὸς καὶ Περσεφόνης Διόνυσον γενέσθαι τὸν ὑπὸ τινῶν Σαβαζίων ὀνομαζόμενον, οὗ τὴν τε γένεσιν καὶ τὰς θυσίας καὶ τιμὰς νυκτερινὰς καὶ κρυφίους παρεισάγουσι διὰ τὴν αἰσχύνην τὴν ἐκ τῆς συνουσίας ἐπακολούθησαν; vgl. Lydus, de mens. IV 51 p. 106 Wünsch.

⁶ Athenag., leg. pro Christ. 20 p. 295 C, und Tatian, adv. Graecos 8, in Orph. fragm. 58 bzw. 59 und die in der folgenden

Teil des Mythos, die Vergewaltigung der Persephone durch Zeus,¹ ist andererseits orphisch; Zagreus als Sohn der Persephone wird schon von Kallimachos erwähnt² und ist später geläufig. Gerade dieser Dionysos-Zagreus wurde mit Sabazios identifiziert.³ So ergab es sich fast von selbst, daß der orphische Mythos des von Zeus in Schlangengestalt gezeugten Dionysos mit den Sabaziosmysterien, in denen die Schlange dem auffälligsten Ritus diene, verknüpft wurde. Der Ritus ist freilich das Prius und seine ursprüngliche Bedeutung von dem später angehängten Mythos unabhängig. Dieterich, der zuerst diesen Ritus mit einem Adoptionsritus zusammenstellte,⁴ diese Deutung aber später mit Recht unhaltbar fand – der Adoptierte wäre ja die Schlange gewesen –, trug darauf die allgemein rezipierte Ansicht vor, daß der Ritus die Liebesvereinigung mit dem Gott darstelle.⁵ Dieser Gedanke scheint sehr nahe zu liegen, da man noch in geschichtlicher Zeit davon fabelte, daß merkwürdige Männer wie z. B. Alexander der Große von einer Schlange erzeugt worden wären. Jedoch kann man sich über den Einwand, daß unter den Mythen auch Männer waren, nicht so leicht wie Dieterich mit der Behauptung hinwegsetzen, daß der Mann dem Gott gegenüber, der sich mit ihm vereine, Frau sei. Dafür dachten die Alten in sexuellen Dingen viel zu konkret. Der Ritus ist verständlich auch ohne eine sexuelle Beziehung. Die Schlange, die den Gott selbst darstellt, wird durch das Ziehen durch den Busen in engste körperliche Berührung mit dem Menschen gebracht; dadurch geht die Kraft des Gottes in den Menschen ein, er wird geweiht, mit dem Gott vereinigt. Man kann das mit der Handauflegung vergleichen.

Die Mysterien des Sabazios hatten auch andere Seiten. Sabazios gehört zu den Göttern, die in den mäonischen Sühneinschriften erscheinen.⁶ In seinem Kult wurde großes Gewicht auf Reinigungen gelegt. Das erzählt schon Demosthenes, und es wird am Ende des Altertums von Iamblichos wiederholt.⁷ Wie weit der Synkretismus ging, zeigen die merkwürdigen Bilder des Vincentiusgrabes in der Katakomba des Praetextatus,⁸ die man zunächst für christlich halten würde, wenn nicht Vincentius sich in der Inschrift als *numinis antistes Sabazi* vorstellte. Das erste Bild ist die *abreptio Vibies et descensio*, dargestellt im Typus der Entführung der Persephone (Abb. 5a); das zweite zeigt Vibia und Alcestis, von dem Boten Mercurius geleitet, vor dem Tribunal des Dis pater und der Aera cura; links stehen die drei *Fata divina* (Abb. 5b). Das dritte Bild bietet links die *inductio Vibies* durch

Anmerkung angeführten Stellen; Lo-beck, *Aglaophamus*, 1829, S. 547 ff.

¹ Ovid, *Metam.* VI v. 114; Philostr., *Epist.* 30.

² Kallimachos fr. 171 Schneider, *ὅλα Διόνυσον Ζαγρέα γειναιμένην*; mehr in dem Artikel Zagreus in RL.

³ Siehe die oben S. 633 A. 5 angeführte Stelle des Diodor.

⁴ A. Dieterich, *De hymnis orphicis*, Habilitationsschrift, Marburg, 1891, S. 38 ff. = *Kleine Schriften*, 1911, S. 97 ff.; über den Adoptionsritus, Dey, *Palingenesia* S. 128 ff.

⁵ Dieterich, *Mithrasliturgie*, 1910,

S. 123 f.; daß ders., *Mutter Erde*, 1905, S. 111, mit Beziehung auf denselben Ritus von einem Phallos spricht, beruht auf seiner Gleichsetzung der Schlange mit dem Phallos.

⁶ BSA. XXI, 1914–16, S. 169.

⁷ Iambli., *de myst.* III 10, τοῦ Σαβαζίου δὲ (ἡ δύναμις) εἰς βακχείας καὶ ἀποκαθάρσεις τῶν ψυχῶν καὶ λύσεις παλαιῶν μνημάτων οἰκειότητά παρσκευάσται.

⁸ Die Inschriften CIL. VI 142; Beschreibung und Abbildungen bei E. Maass, *Orpheus*, 1895, S. 205 ff.; öfters besprochen, sogar für christlich gehalten; Leipoldt, *Abb.* 164–167.



a)



b)



c)



d)

Abb. 5. Gemälde aus dem Grabe des Vincentius in Rom

- a) Entführung der Vibia. b) Vibia vor dem Unterweltsgewicht. c) Einführung der Vibia zum Mahl der Seligen. d) Mahl der sieben Priester.

ihren *angelus bonus*: im Hauptfeld liegt Vibia zu Tisch mitten zwischen zwei Männern, von denen der linke einen Kranz emporhält, und drei Frauen; über ihnen steht geschrieben: *bonorum iudicio iudicati*; vor ihnen befinden sich zwei Jünglinge, die auf einer blumenbestreuten Wiese Würfel zu spielen scheinen (Abb. 5c). Es ist die geläufige Vorstellung vom Elysium als einem Schlaraffenland. Dieselbe Mahlzeitsszene kehrt im vierten Bilde wieder, wo Vincentius in der Mitte von *septe(m) pii sacerdotes* vor einem reich besetzten Tische liegt (Abb. 5d). Hindeutungen auf den phrygischen Kult sind gering, die Frau ganz links auf dem dritten Bild macht die Geste der *benedictio latina*, Vincentius und zwei von den Priestern tragen die phrygische Mütze. Die Inschrift des Vincentius enthält die epikureische Sentenz: *manduca, bibe, lude, et veni ad me, cum vives, benefac; hoc tecum feres*.¹ Um dem krassen Widerspruch zu den religiösen Darstellungen der Gemälde zu entgehen, bezieht Cumont diese Worte auf die rituellen Mahlzeiten der Juden;² wir kommen hierauf unten (S. 638 f.) zurück.

Vorerst muß die Identifizierung des Judengottes einerseits mit Sabazios, andererseits mit dem Ὑψιστος berührt werden.³ Die erstere ist alt. Schon im Jahre 139 v. Chr. wies der Prätor Hispalus *Iudaeos qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant* aus.⁴ Es wird immer gesagt, daß diese Identifizierung auf der Lautähnlichkeit zwischen Sabazios und Sabaoth beruhe; wir werden aber sehen (u. S. 638 f.), daß sie vielmehr dadurch zu erklären ist, daß Sabazios als Gott des Sabbaths verstanden wurde. So erklärt sich die geläufige Identifikation des Jahwe mit Dionysos,⁵ die durch diejenige des Sabazios in Kleinasien mit dem höchsten Gott Zeus erleichtert wurde. Ὑψιστος⁶ ist ein Adjektiv, das jedem großen Gott beigelegt werden

¹ Die ganze Inschrift, CIL. VI, 142, lautet mit beibehaltener Orthographie: *Vincenti hoc [opus] requijetis* (unsicher) *quot vides. plures me antecesserunt, omnes expecto. manduca, vibe, lude et beni at me; cum vives, benefac, hoc tecum feres. Numinis antistes Sabazis Vincentius hic est, qui sacra sancta deum mente pia coluit.* Die erste Sentenz ist ein Gemeinplatz, Seneca, de rem. fort. 2, 3 (III p. 447 Haase): *moriēris, nec primus nec ultimus, multi antecesserunt, omnes sequentur.* Mehr bei B. Lier, *Topica carminum sepulchralium latinorum*, Philol. LXII, 1903, S. 574. In der zweiten Sentenz muß Cumont *aliis* oder *hominibus* o. ä. hinzudenken; *tibi* entspricht besser dem folgenden *hoc tecum feres*, was dasselbe besagt wie *haec habeo quae edi etc.* in der Grabschrift des Sardanapalus, Cic., Tusc. V 101.

² Cumont, *Les mystères de Sabazius et le judaïsme*, C. r. acad. inscr. 1906, S. 75 ff. A. Jamar, *Les mystères de Sabazius et le Judaïsme*, Musée belge XIII, 1909, S. 227 ff., bestreitet einen jüdischen Einfluß und ersetzt diesen durch einen syrischen, besonders aus dem Kult des Jupiter Heliopolitanus; die Antwort Cu-

monts, ebd. XIV, 1910, S. 55 ff., behandelt die Beglaubigung der Nachricht des Valerius Maximus I 3, 2.

³ Weihung eines θεῖος Σεβαστιανός dem θεῷ ἐπηρώω Ὑψιστω aus Serdica, Österr. Mitt. X, 1886, S. 238; Cumont a. a. O. S. 67 A. 2.

⁴ Val. Max. I 3, 2.

⁵ Darauf beruht die Drohung Ptolemaios' IV., den Juden ein Efeublatt eintätowieren zu lassen, o. S. 152; Tac., hist. V 5; Plutarch widmet dieser Identifikation seine quaest. conviv. IV 6 p. 672 ff.; Lydus, de mens. IV 53 p. 111 Wünscht; vgl. E. Babelon, *Revue belge de numismatique* XLVII, 1891, S. 15 ff. Siehe u. a. P. Perdrizet, *Le fragment de Satyros*, Rev. ét. anc. XII, 1910, S. 241 ff.

⁶ E. Schürer, *Die Juden im bosporanischen Reich und die σεβόμενοι θεὸν Ὑψιστον* ebendasselbst, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1897 S. 200 ff., mit einer vorzüglichen allgemeinen Erörterung des Hypsistos, grundlegend; Cumont, *Hypsistos*, *Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1897, supplément, war leider unerreichbar; ders., Artikel Ὑψιστος in PW.; Cook, *Zeus* II:2 S. 876 ff. A. 1, ausführliche Sammlung aller Zeugnisse; Nock u. a.;

konnte; es gibt keine Gewähr dafür, daß so bezeichnete Götter einander nahe standen. Der in Athen als Heilgott verehrte Ὑψίστος z. B. (o. S. 316) steht für sich. Das Attribut ist aber besonders für Zeus und andere hohe Götter passend. Gerade deshalb werden besonders die semitischen Baalim und der Judengott so genannt; der letztere trägt diesen Namen sehr oft in der Septuaginta und auch in Inschriften aus Kleinasien, wohin die Seleukiden zahlreiche Juden verpflanzt hatten.¹ Da Zeus der höchste Gott war, lag es nahe, den Judengott mit ihm zu identifizieren und ihn Ζεὺς Ὑψίστος zu nennen. Einige Inschriften nennen neben diesem den Engel des jüdischen Glaubens.² Der Zug zum Monotheismus und wohl auch die Abneigung der Juden gegen eine Identifizierung Jahwes mit den Heidengöttern begünstigten den neutralen Ausdruck θεὸς Ὑψίστος; er begegnet vornehmlich im Inneren Kleasiens, wo der jüdische Einfluß bedeutend war. Trotz ihrer großen Zahl geben die Inschriften nur beschränkte Auskunft über den Kult des Hypsistos. Er tritt selten zusammen mit anderen Göttern auf;³ auffallend ist, daß einmal eine θεὰ Ὑψίστη erscheint.⁴ Daß er einen Propheten hat, sagt wenig.⁵ Die Lampen in seinem Kult⁶ entstammen vielleicht dem jüdischen Kult, andererseits wurden Lampen in der Kaiserzeit in allen Kulturen immer gewöhnlicher. Ergiebiger sind die von Schürer behandelten Inschriften aus den Griechenstädten an der Nordküste des Schwarzen Meeres.⁷ Zwei Inschriften sind Freilassungsurkunden; der Freigelassene wird dem θεῷ Ὑψίστῳ παντοκράτορι εὐλογῆται in dem jüdischen Versammlungs- haus (προσευχή) überlassen und ihm die Pflicht auferlegt, dieses zu besuchen; daneben werden wie in griechischen Eidesformeln Zeus, Ge und Helios angerufen.⁸ Die Inschriften aus Tanais⁹ zeigen, daß es dort kleine θίασοι oder σύνοδοι von 15 bis 40 Mitgliedern gab, die in zwei Klassen, die πρεσβύτεροι und die εἰσποιητοὶ ἀδελφοί, zerfielen; sie verehrten den θεὸς Ὑψίστος und sorgten für die Erziehung. Unter ihren Beamten seien der ἱερεὺς, πατήρ συνόδου, συναγωγός, γυμνασιάρχης u. a. erwähnt. In Kappa-

The Gild of Zeus Hypsistos, HThR. XXIX, 1936, S. 39 ff.

¹ Die biblische Flutsage wurde zu Apamea Kibotos in Phrygien lokalisiert; Münzen aus der Zeit um 200 n. Chr. zeigen Noe in der Arche; vgl. Orac. Sibyll. I v. 196 und 261. Siehe den gelehrten, aber z. T. problematischen Aufsatz von A. J. Reinach, Noé Sangariou, étude sur le déluge phrygien et le syncrétisme judéo-phrygien, Revue des études juives XV, 1913, S. 161 ff. und XVI, 1913, S. 1 und 213 ff.; über die Menge der Juden in Kleinasien ebd. S. 214 ff.

² Le Bas, 515, Διὶ Ὑψίστῳ καὶ ἀγαθῷ ἀγγέλῳ, Altarinschrift; BCH. V, 1881, S. 182 Nr. 3, θεῷ statt ἀγαθῷ; Cook a. a. O. S. 880; beide aus Stratonikeia; vgl. den angelus bonus in der Inschrift aus dem Grab des Vincentius; ἀγγελος ist aber nicht so selten bei den Griechen, wie Cumont meint; vgl. o. S. 518 A. 3.

³ CIG. II 2693 e = Le Bas, 416, ἱερεὺς

Διὸς Ὑψίστου καὶ Τύχης ἀγαθῆς, Mylasa; Österr. Mitt. VIII, 1884, S. 198 Nr. 18, ἀγαθὴ τύχη, θεῷ Ὑψίστῳ, Prusa; BCH. XII, 1888, S. 271 Nr. 5, Ὑψίστῳ καὶ Ἐκάτῃ, Panamara; Inschr. von Pergamon, 330, [Ἡλ]ίῳ, [Θε]ῷ Ὑψίστῳ, das Relief unten S. 639 (Taf. 14, 4).

⁴ Denkschriften Akad. Wien LIV:2, 1911, S. 97 Nr. 189.

⁵ OGI. 756, Milet, προφήτης τοῦ ἁγιωτάτου θεοῦ Ὑψίστου.

⁶ CIG. III, add. 4380 n² = Le Bas, 1231, Χρ(ω)ματις θεῷ Ὑψίστῳ τὸν λύχνον, Oinoanda; BCH. XI, 1887, S. 84 f. Nr. 4b, τὰς λυχνάβιας Ὑψίστῳ ἀνέδρακον.

⁷ Schürer a. a. O.; ältere Literatur bei Cook, Zeus II:2 S. 884 f.

⁸ Aus Gorgippia, Latyschew, Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini II 400, 401 = IGRom. I, 911.

⁹ Latyschew a. a. O. 437–467; IGRom. 915–921.

dokien nennt Gregorios von Nazianz die Ὑψιστάριοι, die das Feuer und die Lampen verehrten, den Sabbath und gewisse Speisegebote beobachteten, die Beschneidung verwarfen; ihr einziger Gott war der Παντοκράτωρ.¹ Hier war auch eine Vermischung mit der persischen Religion eingetreten, wenn das Wort πῦρ wörtlich zu nehmen ist und sich nicht einfach auf das Lampenentzünden bezieht.

Daß die Juden einen regelmäßig, und zwar recht oft wiederkehrenden Feiertag hatten, war den Heiden auffällig; offenbar wurden Versuche gemacht, ihn aufzuheben. Er wurde mit Mahlzeiten und Weintrinken begangen.² Cäsar erlaubte den Juden σύνδειπνα ποιεῖν, während ein anderer römischer Beamter ihnen gestattete, nach der Sitte der Väter sich zu versammeln und Mahle abzuhalten.³ Selbstverständlich fanden diese Versammlungen und Mahlzeiten am Sabbath statt; vier Schreiben an und von kleinasiatischen Städten betreffen die ungehinderte Feier des Sabbaths. Aus Plutarch erfahren wir, daß die Juden, wenn sie den Sabbath ehrten, einander sehrermahnten, zu trinken und sich zu berauschen; wenn jemand durchaus verhindert war, sollte er jedenfalls ungemischten Wein schmecken.⁴ Es ist nicht zu verwundern, daß diese Sitte auch anderen zusagte. Aus dem westlichen Kilikien stammen zwei Inschriften der augusteischen Zeit, welche der Verein der Sabbatisten, der sich durch die Gnade des Gottes Sabbatistes versammelte, in den Felsen einmeißeln ließ.⁵ Die Namensform erinnert auffallend an die τετραδισταί, ένατισταί, δεκαδισταί, νομηνιασταί benannten Klubs,⁶ welche sich einmal im Monat zu geselligem Beisammensein versammelten.⁷ Der Verein, der an den Sabbathen zusammenkam, wurde dementsprechend Σαββατισταί, ihr Gott Σαββατιστής genannt. Der einzige, schwer lesbare Name Αἰθνηβήλος scheint semitisch zu sein. Es ist aber kaum glaublich, daß Juden ihren Gott in Σαββατιστής umgetauft hätten; der Verein bestand wohl aus Heiden. Dieser Gott findet sich wieder in einer Inschrift

¹ Greg. Naz., or. 18, 5; 35 p. 989 D Migne. Dieselbe Sekte wird von Gregorios von Nysa, c. Eunom. 2, 45 p. 484 A Migne unter dem Namen Ὑψιστιανοί erwähnt.

² Für die Becher beim Mahl am Abend vor dem Sabbath siehe z. B. H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Arbeiten zur Kirchengeschichte VIII, 1926, S. 202; Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament I S. 611; IV 1257 s. v. Sabbath; 1275 s. v. Wein.

³ Joseph., ant. jud. XIV 10, 8, bzw. 20 f.; siehe E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes⁴, III, 1909, S. 143 bzw. 110.

⁴ Plut., quaest. conviv. IV 6 p. 672 A, αὐτοὶ δὲ τῷ λόγῳ καρτυροῦσιν (nämlich daß der Judengott mit Dionysos identisch ist), ὅταν σάββατον τιμῶσι, μάλιστα μὲν πίνειν καὶ οἰνοῦσθαι παρακαλοῦντες ἀλλήλους· ὅταν κωλύῃ τι μείζον, ἀπογεύεσθαι γε πάντως ἀκράτου νομίζοντες. Die Konjekturen Σαβάζιον ist unnötig.

⁵ OGI. 573, ἔδοξε ἑταίροις καὶ Σαββα-

τισταῖς θεοῦ [εὐν]οίαι Σαββατιστοῦ συνηγέμενοι, Heberdey und Wilhelm, Reisen in Kilikien, Denkschriften Akad. Wien XLIV: 6, 1896, S. 67; ἡ ἑταιρεία τῶν Σαμβατιστῶν Αἰθνηβήλῳ θεῷ — — συνεχώρησαν τὸν κῆπον, stark zerstört und Lesung zweifelhaft, die ersten Worte scheinen gesichert. Die in dem ausführlichen Artikel von Greßmann in PW vorgetragenen weitgreifenden Kombinationen, die das Σαμβαθεῖον in Thyatira, CIG. 3509, u. a. hineinziehen, sind zu schwach begründet. Das Sambatheon war eine Grabstätte, sonst ist davon nichts bekannt. Es kann aber mit dem Wort Sabbath zusammengestellt werden; über den Wechsel von μβ und ββ siehe Dittenberger in OGI. a. a. O. A. 2 und Schürer a. a. O. S. 218.

⁶ IG. XI 4, 1228 bzw. 1227 u. ö.; Poland, Vereinswesen S. 64.

⁷ Der Hinweis Dittenbergers a. a. O. ist bezeichnenderweise unbeachtet geblieben; außer den erwähnten Klubs gibt es die mit verschiedenem Wortgebilde genannten Εἰκαδεῖς.

aus Göldis in Lydien¹ und in einer versifizierten Weihung aus Kastolopedion, die den letzten Jahren des 1. Jahrhunderts v. Chr. angehört, unter dem Namen Σαββαδικός.² Die Herausgeber stellen gegenüber anderen Meinungen fest, daß es sich um den Judengott handle. Dies zeigt in der Tat der ihm gezollte hohe Preis: „Sei begrüßt, du, der du der Größte aller Seligen bist, überragend und mächtig! Dies gehört dem Gott an, der die Welt beherrscht.“³ Unter einigen Stellen mit Reliefs und Inschriften sind zwei, die einem Heiligtum in Mysien entstammen, sehr merkwürdig; die eine enthält die Ehrung einer Priesterin der Kybele und des Apollon, welche man auch lobt, weil ἐν τῇ τοῦ Διὸς συναγωγῇ (Verein) φιλαγαθήσασαν – da es keine Vereine gibt, die sich nach Zeus ohne einen Beinamen nennen, darf man hierunter gewiß den Zeus Hypsistos verstehen⁴ –; das Relief stellt eine Bankettszene dar, die sich sicher auf die Διὸς συναγωγή bezieht (Taf. 14, 3).⁵ Die andere betrifft noch deutlicher den jüdisch-heidnischen Kult, da sie dem Zeus Hypsistos geweiht ist (Taf. 14, 4).⁶ Im großen Feld oben erscheinen drei Götter, Zeus, Artemis, Apollon, darunter in Flachrelief zwei Zonen, in der oberen sechs Männer, die zu Tisch liegen, in der unteren von links ein sitzender Flötenbläser, ein tanzendes, völlig nacktes Mädchen, ein Tänzer mit Kastagnetten, der die phrygische Mütze trägt und eine ziemlich unanständige Gebärde macht, schließlich ein Weinschenk.

In den Jahrhunderten um Christi Geburt war der jüdische Sabbathtag nicht der strenge Ruhetag, als den wir ihn betrachten, sondern wurde mit ziemlich feuchten Gelagen gefeiert.⁷ Es gab wohl Unterschiede, doch kann man vermuten, daß diejenigen Juden, die vom Heidentum beeinflußt waren, z. B. in Kleinasien, wo die Vermischung von jüdischem und heidnischem Glauben stärker als anderswo war, sich dieser Sitte besonders geneigt zeigten. Für Heiden, die, vom Judentum angezogen, Brocken des

¹ Μουσείον καὶ βιβλιοθήκη τῆς εὐαγγελικῆς σχολῆς ἐν Σμύρνῃ, 1878–1880, S. 167, τλῆ; RL. IV, S. 237 Weihung als Sabazios angesprochen.

² Keil und von Premerstein, Bericht über eine zweite Reise in Lydien, Denkschriften Akad. Wien LIV: 2, 1911, S. 117 f. Nr. 224.

³ Der von Nock herausgegebene, oben S. 636 A. 6 angeführte Papyrus aus der letzten Ptolemäerzeit enthält eine Verordnung τῆς τοῦ Διὸς Ὑψίστου συνόδου. Nock schwankt, ob dieser Zeus Hypsistos mit dem makedonischen Gott oder mit Ammon zu identifizieren sei; vielleicht ist er der Judengott, der unter diesem Namen in Ägypten bekannt war (a. a. O. S. 69; Cook, Zeus II S. 889 A. 33). Die Inschrift OGI. 96, stammt von einer jüdischen προσευχή, die für den König Ptolemaios und die Königin Kleopatra dem θεὸς Ὑψίστος geweiht wurde. Da die Mitglieder des Vereins nach dem Namen des Leiters zu urteilen Ägypter waren, ist es nicht zu verwundern, daß sie weiter gegangen sind und Spenden und andere

Riten verrichteten nicht nur für den Gott, sondern auch für den König. Dieser Verein hält aber nach griechischem Brauch ein Bankett einmal des Monats ab. Die Verordnung beschäftigt sich eingehend mit der Vorbeugung von Wortstreitigkeiten und Unordnungen beim Symposium, ähnlich wie z. B. das Reglement der Iobakchen.

⁴ Poland, Vereinswesen S. 177.

⁵ BCH. XXIII, 1899, S. 592, aus der Zeit um 125 v. Chr.; Leipoldt Abb. 154.

⁶ Abgebildet a. a. O. Taf. IV, Leipoldt, Abb. 155; Cook, Zeus II: 2 Taf. XXXIX zu S. 881 f., wo Bibliographie. Über Stelen mit Bankettszenen siehe Dumont, Rev. arch. 1873, I, S. 159 f.

⁷ Über die jüdische Festfreude vgl. Persius, Sat. V v. 179 ff. Wein war vorgeschrieben in den häuslichen Zeremonien, welche den Sabbath einleiteten, und eine bestimmte Zahl von Bechern an der Osterfeier, vgl. o. S. 638 A. 2. Augustinus, de ev. Johannis III, XXIV, p. 1404 Migne, sagt, daß die Juden den Sabbath zum Vorwand für Trunkenheit nehmen.

jüdischen Glaubens und Brauchtums auf gelesen hatten, war diese Sitte besonders ansprechend. Zum Genuß der Speisen und des Weines fügten sie die bei griechischen Gelagen gewöhnlichen Unterhaltungen, die Tänze, hinzu. Es mag dazu beigetragen haben, daß der Sikinnostanz im Sabazioskult vorkam. Das ist eine für uns auffallende Vermischung von Religion und weltlichen Vergnügungen; die Religion dient eigentlich als Deckmantel für die weltliche Festfreude. Wem dies anstößig vorkommt, sollte sich jedoch erinnern, daß es im griechischen Kult seit langem so gewesen war, was man im Anfang der Kaiserzeit noch nicht vergessen hatte. Wird alles dies in Betracht gezogen, so begreift sich wohl, wie leicht die Lautähnlichkeit zwischen Sabbath und Sabazios, die größer als die zwischen Sabaoth und Sabazios ist, dazu führen konnte, diesen als den Sabbathgott zu verstehen, und wie die weinfeuchten Gelage die Identifizierung des Judengotts mit Dionysos befördern konnten.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden die Inschriften und Bilder des Sabaziospriesters Vincentius in seinem Grabe verständlicher. Die Festfreude war ihm so sehr die Hauptsache, daß er dafür eine vulgärepikureische Sentenz brauchte. Daß er ein Grab ausschmückte, brachte mit Notwendigkeit Beziehungen auf das zweite Leben mit sich. Wie die in die Mysterien Eingeweihten diese in der Unterwelt fortfeiern zu dürfen glaubten, so meinte auch er, daß er dort jene freudigen Gelage, die ihm der Hauptinhalt seines Lebens waren, fortsetzen könne; es war dies übrigens eine allgemein verbreitete und alte Vorstellung. Zwei von den Bildern sind Mahlzeitsszenen. Darein mischen sich die geläufigen Mythen: der Tod als die Entführung der Persephone und das Gericht vor den Unterweltgöttern. Das Urteil dort berücksichtigte sicher die Zugehörigkeit zu den Sabaziosverehrn. Diese sind die *bonorum iudicio iudicati* und in der anderen Mahlzeitsszene gar *septem pii sacerdotes*. Als Geleiter nach diesem Elysium erscheint der dem Judentum entlehnte *angelus bonus*.¹ Es ist ein uns sonderbar anmutendes Gemisch von weltlicher Festfreude und Religion; man sollte aber nicht vergessen, daß eine solche der Antike viel näher lag als uns und nicht anstößig war (vgl. Bd. I S. 778 f.).

5. Die persische Religion.² Wenn man gewisse Untersuchungen über den Synkretismus liest, erhält man fast den Eindruck, als ob die Perser im Gegensatz zu anderen orientalischen Völkern keine Götter und Kulte, son-

¹ Siehe weiter Nilsson, A propos du tombeau de Vincentius, Rev. arch. XXXI-XXXII (Mélanges Picard) 1949, S. 764 ff., wo betont wird, daß Vincentius ein Emporkömmling wie Trimalchio war, der provinzielle Elemente hinzugenommen hat; dadurch erklärt sich der männliche Fatus neben den beiden weiblichen in der Gerichtsszene vor Dis pater und Aera cura.

² Eine gute Übersicht bietet A. Christensen, Die Iranier, in diesem Handbuch, 3. Abt., 1, Bd. 3, Kulturgeschichte des alten Orients, 3: 1, 1933, S. 201 ff. – S.

Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, Acta societatis humaniorum litterarum Lund XL, 1946, bestätigt in ausführlicher Untersuchung die mir seit langem feststehenden, hier vorgetragenen Ergebnisse. Es ist sehr dankenswert, daß die Probleme von einem Iranisten aufgegriffen werden. Das Buch stellt die Geschichte des iranischen Feuerkultes auf eine neue Grundlage. Einmal mit der Göttin Anahita engstens verbunden, wurde er erst in spätsassanidischer Zeit durch bewußte Reform zu dem, was er der allgemeinen Anschauung nach ist.

dern hauptsächlich Ideen exportiert hätten, die in ganz besonderem Maße auf die antike Religion revolutionierend eingewirkt hätten. Man könnte vielleicht auf den Gedanken kommen, dies angebliche Verhältnis damit in Verbindung zu bringen, daß die Religion des Zarathustra nur einen Gott kannte. In der Zeit der Achämeniden und der Arsakiden waren die Perser aber keineswegs alle orthodoxe Zarathustrianer, viele verehrten auch andere Götter, und zwei von diesen haben eine weite Verbreitung in der antiken Welt gefunden, Mithras im Westen des römischen Reichs und Anahita in Kleinasien.

Der Kult des Mithras steht in vieler Hinsicht anders da als die übrigen orientalischen Religionen, die in die antike Welt eindringen. Er ist nicht nur durch literarische Überlieferung bekannt, sondern es ist eine große Anzahl von Kultstätten, Speläen, und Kultdenkmälern und besonders Altarbildern, die im Hintergrund des Speläums aufgestellt waren, aber auch von anderen Skulpturen, auf uns gekommen.¹ Er hat Griechenland übersprungen, und in den griechischsprechenden Ländern des Orients sind die Spuren gering. Da er also für die griechische Religion nur eine ganz geringe Bedeutung gehabt hat, kann hier eine eingehende Behandlung durch Hinweis auf die Standardwerke Cumonts ersetzt werden. Gewisse Anschauungen, die der Mithrazismus mit anderen spätantiken Religionsformen teilte, z. B. die Himmelsreise der Seele, sind in anderem Zusammenhang besprochen worden. Der Mithraskult war ein Kult für Männer, die ein gefährvolles Leben führten, für Seeleute und Soldaten. Darum finden sich die Kultstätten besonders in den Hafenstädten und an den Grenzen, wo die Soldaten garnisoniert waren. Die Behauptung, daß Mithras der gefährlichste Gegner des Christentums gewesen sei, ist angesichts der Begrenzung seiner Verbreitung übertrieben, wenn diese auch vielfach über jene Kreise hinübergreifen hat.

¹ F. Cumont, *Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra* I, 1899; II 1896; ders., *Les mystères de Mithra*¹, 1900; deutsche Übersetzung *Die Mysterien des Mithra*², 1923, Zusammenfassung mit Noten und Verzeichnis der späteren Funde. Cumont hat ganze Arbeit geleistet, so daß später nur kleinere Aufsätze hinzugekommen sind mit einer Ausnahme, F. Saxl, *Mithras*, 1931, reich illustriert, eine hauptsächlich typengeschichtlichen Untersuchungen gewidmete Arbeit; sehr fraglich ist die Ansicht Saxls, daß mit den griechischen Formen ihr Bedeutungsgehalt in den Mithrazismus einströmte, und die starke Hervorhebung der Naturbedeutung des Mithras. Zur Kunsttypik siehe auch die Ausführungen von B. Schweitzer, *Dea Nemesia Regina*, Arch. Jb. XLVI, 1931, S. 228 ff., über den Figurenrahmen in der späteren antiken Kunst. Gute Übersicht von Wüst im Artikel *Mithras* in PW.; Literaturverzeichnis, Rev. hist. rel. LXXIV, 1916, S. 88 f.; Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, S. 227 f.; C. Clemen, *Der Mithrasmythus*, Bonner

Jahrbücher, 142, 1937, S. 13 ff. Gute Bilderauswahl in dem Bilderatlas zur Religionsgeschichte, herausgegeben von H. Haas, Heft 15, J. Leipoldt, *Die Religion des Mithra*, 1930; Dey, *Palingenesia* S. 100 ff.; K. Prümm, *Religionswissenschaftliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, 1943, S. 281 ff. Nock, *The Genius of Mithraism*, JRS. XXVII, 1947, S. 108 ff. Von den zahlreichen Neufunden sind am bedeutendsten das Kultbild aus Dieburg mit dem jagenden Mithras und Phaëthon auf der Rückseite (F. Behn, *Das Mithrasheiligtum zu Dieburg*, Römisch-germanische Forschungen I, 1928; wichtige Besprechung von Nock, *Gnomon* VI, 1930, S. 30 ff.; Leipoldt a. a. O. Abb. 23 und 24), die Mithrasgruppe aus Ostia (siehe u. S. 642) und das Mithräum in Dura-Europos, M. Rostovtzeff, F. E. Brown, C. B. Welles, *The Excavations at Dura-Europos, Preliminary Report of the seventh and eighth seasons of Work*, 1939, S. 62 ff., mit wichtigen Erörterungen über die mithräische Ikonographie und den Kult.

Die Verbreitung des Mithraskults in der griechischsprechenden Welt muß nun dargelegt werden. Griechenland geht dabei fast leer aus. In Patrai ist ein Mithrasrelief gefunden, das eine lateinische Inschrift trägt¹ und demgemäß für Griechen nicht in Anspruch genommen werden kann. Auch das Mithräum auf Andros scheidet aus, da es von römischen Soldaten mit einer lateinischen Inschrift geweiht wurde.² Ebenso wenig bedeutet es, daß die schöne und eigentümliche Gruppe von Mithras mit dem Stier, die in den Thermen von Ostia gefunden wurde, ein Werk des Bildhauers Kriton aus Athen ist.³ Die Nachricht vom Fund eines Mithräums in Eleusis hat sich nicht bestätigt.⁴ So bleiben der dem Helios und Mithras geweihte Altar aus dem Peiraieus und die Nachricht, daß am Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. ein Vater des Mithraskults Hierophant in Eleusis war.⁵ Es versteht sich, daß Mithras in der Literatur erwähnt wird.⁶ Man vermutet, der Tempel F in Soloi auf Cypern sei ihm geweiht gewesen.⁷ In Ägypten ist Mithras selten; in Memphis hat sich ein Mithräum gefunden,⁸ ein weiteres im Faijum ist durch einen Papyrus des 3. Jahrhunderts v. Chr. bekannt geworden.⁹ In Alexandrien errichtete der Patriarch Georgios eine Kirche auf den Ruinen eines zerstörten Mithrastempels.¹⁰ Dazu kommen Erwähnungen des Mithras in den Zauberpapyri, besonders in der mit Unrecht sogenannten Mithrasliturgie.¹¹ Auch in Syrien hat der Mithraskult nur spärliche Spuren hinterlassen: außer ein paar zweifelhaften Anzeichen nur ein Mithräum in Sidon, ein Relief mit dem stiertötenden Mithras aus Hauran, ein zweites aus Nordsyrien,¹² ferner den Apollon Mithras Helios Hermes in der Inschrift vom Monument des Antiochos von Kommagene und schließlich das Mithräum in dem Garnisonsort Dura-Europos (o. S. 641 A. 1). Das ist nicht viel und zeigt, wie die Stärke der einheimischen Religionen die Verbreitung des Mithras hinderte.

¹ Rev. hist. rel. LXIV, 1914, S. 179 ff.; die Herausgeber führen es auf den Einfluß der von Pompejus in dem benachbarten Dyme angesiedelten kilikischen Seeräuber zurück und beziehen die erste Zeile der fragmentarischen Inschrift TOMILITES auf den Mystengrad des *miles*; es liegt näher, an Soldaten als Stifter zu denken.

² IG. XII, Suppl. 274.

³ Arch. Anz. 1940 S. 428 mit Abb. 17.

⁴ Kern, Rel. d. Gr. III S. 188; siehe aber dens. in PW XVI S. 1258.

⁵ Siehe oben S. 334 bzw. S. 336.

⁶ Z. B. Lukian, Jup. trag. 8; deor. conc. 9 zusammen mit anderen barbarischen Göttern.

⁷ E. Sjöqvist, The Temples of Soli, Diss. Stockholm, 1936, S. 151.

⁸ Cumont, Textes II S. 520 f.

⁹ J. G. Smyly, Greek Papyri from Gurob, Irish Academy, Cunningham Memoirs XII, 1921, Nr. 22 Z. 10; Wilcken, Arch. f. Pap. VII, 1924, S. 71 f. betont die frühe Zeit und nimmt mit großer Wahrscheinlichkeit an, daß der Kult von persischen Soldaten eingeführt wurde und

vom späteren Mithraskult zu scheiden ist.

¹⁰ Belege für dieses und die dadurch hervorgerufenen Unruhen bei Cumont, Textes II S. 44 ff.

¹¹ Dies ist der Name, den A. Dieterich dem die Zeilen 475–834 umfassenden Abschnitt des großen Pariser Zauberpapyrus, Pap. gr. mag. IV, gab, den er in seinem Buch, Eine Mithrasliturgie, 1903, 1923, behandelte. Diese These stieß gleich auf Widerspruch (Cumont, Un livre sur la liturgie païenne, Revue de l'instruction publique en Belgique XLVI, 1904, S. 1 ff., ist mir leider unzugänglich gewesen); sie dürfte nunmehr aufgegeben sein. Eine Übersicht der Kontroverse gibt Wunsch in der 2. Auflage S. 225 ff.; fortgesetzt von Weinreich in der 3. Aufl., S. 234 ff.; zur Sache unten S. 658 f. Die Bedeutung des Dieterichschen Buches beruht nicht auf dieser These, sondern auf den von ihm vorgetragenen allgemeinen Gesichtspunkten, die vielfach maßgebend geworden sind; wir kommen auf sie unten S. 657 ff. zurück.

¹² Cumont, Bas-relief mithriaque d'Arshawa-Qibar, Syria XIV, 1933, S. 381 ff.; vgl. Mysterien des Mithra³, S. 229.

Obgleich die Mithrasmysterien zuerst von Kleinasien aus durch kilikische Seeräuber in die antike Welt eingeführt wurden,¹ sind ihre Spuren in Kleinasien erstaunlich gering. Die Zeugnisse gliedern sich in zwei Gruppen, solche, die sich ausdrücklich auf die Mysterien beziehen, und solche, die Mithras ohne eine derartige Beziehung erwähnen; aus letzteren darf nicht ohne weiteres auf das Vorkommen von Mysterien geschlossen werden, weil Mithras auch anderen Kult besaß.² Aus der ersten Gruppe scheidet aber das wichtigste Monument aus, das Relief aus Isbarta in Pisidien (Taf. 16, 1), das angeblich den stiertötenden Mithras darstellt. Nachdem es wiedergefunden worden ist, hat L. Robert es untersucht und spricht als seine Meinung aus, daß nicht Mithras, sondern Nike dargestellt sei. Das ist richtig, es stimmt bestens zu den beiden Niken an den Ecken. Ein beflügelter Mithras ist unbekannt. Dadurch werden die weittragenden Schlüsse erledigt, die Cumont in seiner letzten Besprechung des Monuments an die Beflügelung des Mithras geknüpft hat. Der einzige Einwand, der gemacht werden kann, die kurze Tracht der Nike, hat keine Bedeutung.³ Aus Tarsos stammt eine Münze mit der Büste Gordians III. auf der einen, dem stiertötenden Mithras auf der anderen Seite (Taf. 16, 2).⁴ Die Legende des heiligen Eugenius erzählt, daß der Heilige ein Idol auf einem *Μίθριος βουνός* genannten Hügel in Trapezus zerstörte, weshalb man annimmt, daß eine Höhle in diesem Hügel eine Kultgrotte des Mithras gewesen sei. Wichtig sind die Münzen der Stadt Trapezus, die seit Trajan eine Büste zeigen, deren Kopf die phrygische Mütze trägt und von Sonnenstrahlen umgeben ist; seit Lucius Verus wird die Protome eines Pferdes daneben gesetzt, und in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts erscheint Mithras zu Pferde zwischen einem Baum und einem lodernden Altar; mitunter wird auch ein Rabe oder eine Schlange hinzugefügt oder links und rechts Cautes und Cautopates (Taf. 16, 3). Hier findet sich also ein gut Teil der aus den Altar-

¹ Plut., Pomp. 24. Die Nachricht des Lactantius Placidus zu Statius, Thebais I v. 718, *quae sacra primum Persae habuerunt, a Persis Phryges, a Phrygibus Romani*, ist wohl ein Rückschluß, der auf der Verbindung des Mithraskultes mit dem der Großen Mutter und dem Umstand, daß Mithras die phrygische Mütze zu tragen pflegt, beruht.

² Das Verzeichnis fällt kürzer aus als bei Cumont, Textes II S. 89 ff. u. 185 ff. und in PW. XV S. 2151, weil unsichere und sich nicht direkt auf Mithras beziehende Zeugnisse nicht aufgenommen sind; solche kommen unten zur Sprache.

³ Dieses wichtige Monument hat ein merkwürdiges Mißgeschick gehabt. Auf der ersten, von Saxl a. a. O. Taf. VII, 98, und Cumont, Mithra en Asie Mineure, Anatolian Studies to W. H. Buckler, 1939, S. 70 mit Taf. II:1, veröffentlichten Photographie war durch ein Mißgeschick der ganze obere Teil verschwunden. Neuerdings hat H. Metzger das Relief wiedergefunden und eine Photographie an Cu-

mont gesandt, der sie abgebildet und besprochen hat in seinem letzten Aufsatz, Le bas-relief mithriaque de Baris, C. r. acad. inscr., 1947 S. 303 ff. Leider ist die Abbildung so schlecht, daß die Darstellung nicht recht erkennbar ist. Ich verdanke der Güte Metzgers eine gute Photographie, nach der meine Abbildung (Taf. 16, 1) hergestellt ist. L. Robert wird das Relief besprechen in einem Werk, das er vorbereitet, Divinités, villes et inscriptions de Pisidie et de Phrygie. Bis auf weiteres zitiere ich mit seiner Erlaubnis aus einem Brief: „Es fehlen nicht nur die Begleiter des Mithras, die Tiere, die den Stier angreifen, die Ähre, in welche der Schwanz endet, sondern die opfernde Gestalt ist eine Frau. Ihre Brüste treten unter dem Gewand deutlich hervor, auf der rechten Schulter sieht man Haarlocken, sie trägt nicht persische Hosen, sondern ihre Beine sind nackt, mit hohen Stiefeln bekleidet.“

⁴ Cumont, Textes II S. 189; Leipoldt, Rel. des Mithras, Abb. 14.

bildern bekannten mithräischen Ikonographie.¹ Die Serie zeigt eine Entwicklung, die den Gedanken nahelegt, daß der alte pontische Kult (s. u. S. 646) zu einem Mysterienkult des üblichen Typus umgebildet wurde, wohl unter dem Einfluß der Soldaten, da Trapezus eine Garnisonstadt war.²

Zur zweiten Gruppe gehören folgende Zeugnisse: Eine Weihung aus Caesarea in Kappadokien, *Solem Soli invicto Mythrae* sowie eine andere aus Tyana, θεῷ δικάῳ Μίθρα³ sowie eine Weihung an Helios Mithras aus dem J. 78/77 v. Chr., an der Grenze zwischen Phrygien und Mysien gefunden.⁴ Etwa in dieselbe Zeit gehört eine interessante Inschrift aus Rhodandros in Kappadokien, von einem Manne gesetzt, der ἐμάγευσε Μίθρῃ, sei es daß sie, was mir das Wahrscheinliche ist, sich auf ein Opfer bezieht, sei es daß sie angibt, der Mann sei ein Mager gewesen.⁵ Ein paar Inschriften aus Amorion in Phrygien betreffen Landerwerbungen der φυλῆς Διὸς μύσται, damit sie sich ταῖς κατὰ ἔτος ταῖς ἑθιμοῖς ἡμέραις τοῖς Μιτρακάνοις versammeln und das Heroon der Kyrille verehren.⁶ Die Mitrakana sind das große Fest des Mithras, von dem Ktesias Merkwürdiges erzählt, das aber in der antiken Welt sonst nicht belegt ist;⁷ hier werden sie nur als Zeitbestimmung genannt.

Wirklich verbreitet und lebhaft war dagegen der Kult der persischen Göttin Anahita, griechisch Anaitis,⁸ in gewissen Teilen von Kleinasien, besonders in Lydien, woher die Inschriften stammen, und im Nordosten. Sie erscheint unter Artaxerxes II, der ihrem Kult sehr ergeben war, ihr Bild in Babylon, Susa und Ekbatana errichtete und ihren Kult in Persien, Baktrien, Damaskos und Sardes einfuhrte.⁹ Die Inschriften sind so zahlreich, daß sie nicht einzeln angeführt werden können.¹⁰ Sie zeigen, daß Anaitis der ein-

¹ A. a. O. S. 190. Der jagende Mithras, der von den vielen Kultbildern als Hauptdarstellung nur auf dem von Dieburg erscheint, auf dem von Osterburken (a. a. O. II Taf. VI) dagegen in einem der kleinen Nebenbilder an der rechten Seite, ist von hier gekommen. In der jüngeren Avesta begegnet Mithras als „ein Krieger mit weißen Rossen, mit langer, scharfer Lanze, mit schnellen Pfeilen auf hochrädigem Wagen“. Daß er in der Arsakidenzeit zum Reiter geworden war, ist sehr verständlich.

² Sicher wäre das, wenn der στρατιώτης εὐσεβής in einer Inschrift aus Amaseia am Pontos auf den Grad des *miles* zu beziehen wäre, *Studia Pontica* III: 1, Recueil des inscriptions du Pont, 1910, Nr. 108; Cumont, *Myst. d. Mithra*³, S. 25 A. 1. Sie lautet: Τ(ΙΤ)Ω Αἰρηλίω Λουκανῷ στρατιώτῃ εὐσεβεῖ Τρύφωνα ἡ μήτηρ μνήμης χάριν; die Mutterliebe erklärt das für einen Soldaten ungewöhnliche Epitheton.

³ Cumont, *Textes II* S. 91; CIL. III 12135 bzw. *Ath. Mitt.* X, 1885, S. 12.

⁴ Cumont, in *Anatolian Studies etc.*, S. 69.

⁵ A. a. O. S. 68 f., wo weitere Literatur. Die Inschrift lautet: Σαγάριος Μαγ[αφέ]ρ-νου στρατηγὸς ἐμάγευσε Μίθρῃ, dazu eine

aramäische Übersetzung.

⁶ Cumont, *Textes II*, S. 91 f.

⁷ Athen. X p. 434 E; Cumont a. a. O. S. 230.

⁸ Artikel in RL. von Ed. Meyer, in PW. von Cumont; Lagrange, *La religion des Perses*, *Revue biblique*, N. S. I, 1904, S. 46; Dittenberger zu OGI. 470 A. 3; ausführlich Wikander a. a. O. S. 79 ff.

⁹ Berossos bei Clem. Alex., *protr.* V 65 p. 57 P. (ms. τανάδος, s. u. S. 646 A. 2). Man hat die Nachricht von Hierokaisareia bei Tac., *ann.* III 62, *Persicam apud se delubrum rege Cyro dicatum*, mißtrauisch betrachtet, weil sie gegen das bekannte Zeitverhältnis verstößt; wenn aber mit einer sich leicht einstellenden Verwechslung der Gründer Kyros d. j., der Satrap vom westlichen Kleinasien, war, stimmt es gut. Sie war schon um diese Zeit in Athen bekannt, siehe das Tragikerfragment bei Athen. XIV p. 636 A (S. 776 f. bei Nauck²), über welches Wikander handelt a. a. O. S. 84 f.

¹⁰ Aufgezählt von J. Keil, *Die Kulte Lydiens*, *Anatolian Studies* zu W. M. Ramsay, 1923, S. 250 f.; dazu SEG. IV 647-652, und zwei maionische Weihungen an Artemis Anaitis, J. et L. Robert, *Inscr. de Lydie*, *Hellenica* VI S. 108 ff.

heimischen Großen Göttin, mochte diese Meter¹ oder Artemis genannt werden, angeglichen wurde und daß sie zusammen mit dem großen Landesgott Men Tiamou auftritt, besonders in den Beicht- und Sühneinschriften, einmal auch zusammen mit Zeus Sabazios.² Sie heißt Περσική θεά oder Ἀρτεμις Περσική in Hierokaisareia, sonst Artemis Anaitis, Meter Anaitis, θεά Ἀναίτις; einmal erhält sie sogar wie so oft die Μητήρ einen lokalen Beinamen: Μητήρ Ἀναίτις Ἀζιοττηνή.³ Ein Relief aus Kula in Maonien stellt sie im Typus der ephesischen Artemis dar (Taf. 15, 1);⁴ im oberen Feld steht Helios. Die Hauptkultstätten waren Hierokaisareia und Hypaipa.⁵ In Hierokaisareia besaß ihr Tempel Asylrecht,⁶ Spiele wurden ihr dort in griechischer Weise ausgerichtet, τὰ μεγάλα Ἀρτεμείσια oder τὰ μεγάλα Σεβαστά Ἀρτεμείσια. Auch in Hypaipa feierte man ihr Spiele unter demselben Namen und zählte nach Artemisiaden. Das Amt des Priesters, der ein sehr angesehener Mann war, war erblich;⁷ der Anaitiskult war der Hauptkult in beiden Städten. In Philadelphia beging man τὰ μεγάλα Σεβαστά Ἀναίτια. Hierokaisareia prägte auf seine Münzen den Feueraltar oder einen Kopf mit der Magermütze (Taf. 16, 4 u. 5) oder die Göttin im Typus der griechischen Artemis Hypaipa den Tempel mit dem Feueraltar oder der Kultstatue (Taf. 16, 6, 7, 8). Der Typus erinnert in der steifen Haltung an die ephesische Artemis; die Göttin trägt einen Kalathos, von dem ein großes Gewand hinter ihrem Rücken herabfällt. Von einem Feuerwunder erzählt Pausanias, der beide Städte und die sogenannten Περσικοὶ Λυδοὶ namentlich anführt:⁸ in beiden Heiligtümern sei ein Zimmer und in diesem ein Altar mit Asche; ein Mager trete in das Zimmer hinein, stapele dürres Holz auf dem Altar auf, setze sich die Tiara auf den Kopf, rezitiere aus einem Buch eine Anrufung in barbarischer, den Griechen unverständlicher Sprache und das Holz fange Feuer. Der Feuerkult wird durch ein Relief des 5. Jahrhunderts v. Chr. illustriert, das in Daskyleion, dem Sitz des persischen Satrapen, zusammen mit zwei anderen, die persische Darstellungen zeigen, gefunden ist (Taf. 15, 2).⁹ Vor einer Nische oder einem großen Altar liegen auf einem Reisigstoß, der durch zwei Pfähle zusammengehalten wird, ein Stier- und ein Widderkopf; rechts stehen zwei Offizianten in persischer Tracht, deren Mund mit einem Tuch bedeckt ist; der eine hält zwei Stabbündel (*baresman*),

¹ Deubner, Dumopireti, Arch. Jb. XLIV, 1929, S. 132 ff., hat richtig in der Inschrift aus Moesia inferior, *L. Oppius Maximus sacerdos M(atris) D(eum) dendroforis et dumopiretis d. d.*, die πόραιθοι (u. S. 646) erkannt, δοῦμος bezeichnet eine Kultgenossenschaft. Diese Inschrift ist ein wichtiges Zeugnis für die genannte Assimilation der Anaitis an die Göttermutter; siehe weiter Wikander a. a. O. S. 1 ff.

² R. Pettazoni, La confessione dei peccati III, 1936, S. 65 und 90 ff.

³ Vgl. die Aufzählung bei G. Radet, Cybébé, Bibliothèque des universités du Midi XIII, 1909, S. 60 mit Anm.

⁴ Cumont, Un bas-relief votif consacré à Anaitis, C. r. acad. inscr. 1915 S. 270 ff.

⁵ In Sardes ist nur eine Inschrift gefunden, Sardes VII:1, 1932, Nr. 95, Sühneinschrift (Nr. 96 desgleichen an Men Axiottenos).

⁶ Tac., ann. III 62. Noch eine Inschrift bei J. et L. Robert a. a. O. S. 34; die Inschrift OGI. 333 gehört zu einem anderen Tempel der persischen Göttin mit Asylrecht, ebd. S. 58 f.

⁷ OGI. 470, aus der Zeit des Kaisers Augustus.

⁸ Paus. V 27, 5 f.; einige Handschriften haben περσικής, dazu muß Ἀρτέμιδος oder θεάς ergänzt werden.

⁹ BCH. XXXVII, 1913, S. 340 ff. mit Taf. VIII; Cumont, Or. Rel. S. 282 A.29 und Taf. V 5.

sein Gehilfe erhebt die Hände als Zeichen der Anbetung. Wenn Diodor von den „Mysterien“ der Artemis Perseia spricht,¹ darf das Wort kaum wörtlich gefaßt werden, er hat den für die Griechen fremdartigen Kult im Sinn.

Diodor deutet an, daß der Kult der Anaitis von anderen übernommen wurde, und bemerkt, daß sie besonders in Pontos verehrt wurde. Das nordöstliche Kleinasien nebst dem angrenzenden Armenien war der zweite Hauptsitz des Kults der Anaitis; darüber verdanken wir Strabon nähere Nachrichten. Von Armenien sagt er, daß Anaitis² dort besonders verehrt wurde und an verschiedenen Orten Tempel besaß, und zwar einen in Akiselene mit vielen Hierodulen, wo aber auch die Töchter der angesehensten Männer sich der Tempelprostitution widmeten wie einst die Lydierinnen.³ Dasselbe kehrt in Komana in Pontos wieder (p. 559). Dort wurde der Göttin unter starkem Zulauf ein großes Fest gefeiert und es gab eine Menge von tempelprostituierten Weibern; kein Wunder, daß Strabon die Göttin hier Aphrodite benennt. Zu Zela in Pontos, wo es ebenfalls eine Menge von Hierodulen gab, hatten die Perser einen Tempel der Anaitis und ihrer Genossen (τῶν συμβώων θεῶν), der persischen Daimonen Omanos und Anadatos, gegründet und ein jährliches Fest, die Sakaia, eingerichtet, das noch zu Strabons Zeit begangen wurde (p. 512). Komana in Kappadokien war wie die gleichnamige pontische Stadt der Anaitis geweiht (p. 577). Strabon teilt recht ausführliche Nachrichten über den persischen Kult in Kappadokien mit (p. 733). Es gebe dort, sagt er unter Berufung auf das, was er selbst gesehen hat, viele Mager, die sogenannten πυραιθοί, und viele Heiligtümer der persischen Götter; man töte die Opfertiere nicht mit einem Messer, sondern erschlage sie mit einer Keule. Auch ansehnliche Tempel gebe es, πυραιθεῖα genannt, in denen sich ein Altar mit vieler Asche befinde und die Mager das nie erlöschende Feuer pflegten. Täglich psalmodierten (ἐπαύδουσιν) sie ungefähr eine Stunde lang vor dem Feuer mit dem Zweigbündel in der Hand und hätten Tiaren auf dem Kopf, deren Ohrenlappen den Mund bedeckten. Derart sei der Ritus im Kult der Anaitis und des Omanos; diese Götter hätten auch Tempel, und das Bild des Omanos werde in Prozession herumgeführt.

Die Behauptung, daß Anaitis und Mithras ein Paar bildeten und daß folglich, wo Anaitis erscheine, ein Kult des Mithras vorausgesetzt werden könne, ist unbegründet;⁴ die altpersischen Inschriften geben keine Stütze für diese Annahme. In Zela waren Omanos und Anadatos, in Kappadokien Omanos die Genossen der Anaitis. Omanos ist Vohumano, einer der sechs

¹ Diod. V 77, τιμάται δὲ καὶ παρὰ τοῖς Πέρσας ἡ θεὸς αὕτη (Artemis) διαφερόντως καὶ μυστήρια ποιοῦσιν οἱ βάρβαροι τὰ παρ' ἑτέροις συντελοῦμενα μέχρι τῶν νῦν χρόνων Ἀρτέμιδι Περσείᾳ.

² Strab. XI, p. 532 ms. τανάιδος, wo Kramer im Apparat noch andere Beispiele dieser Korruptel anführt; andere nehmen wenig wahrscheinlich eine Angleichung an den Flußnamen Tanais an; Wikander a. a. O. S. 61 A. 2. Vgl. ferner Vollgraff, Le réveil de Cydonax, L'anti-

quité classique XVIII, 1949, S. 70 ff., der an Τανάιδος festhält und weiteres Material beibringt.

³ Cumont, Note sur le culte d'Anaitis, Rev. arch. 1905, I, S. 24 ff.

⁴ Vgl. Wikander a. a. O. S. 211 ff. Jene Annahme beruht darauf, daß man die Angabe des Herodot I 131, daß die Perser die Aphrodite Mithra nennen, aus Verwechslung mit der weiblichen Nebengestalt erklärt.

Ameshaspentas, „die gute Gesinnung“, der Schutzherr der Tiere. Anadatos ist nicht zu identifizieren.¹ Feuer und Wasser waren beide den Persern heilig. Anaitis war eng mit dem Feuerkult verbunden; überall, wo sie verehrt wurde, gab es einen Feuertempel, wie Wikander dargelegt hat.

Kleinasien war die Reibungsfläche, wo Persertum und Griechentum aneinander stießen.² Die Perser wurden mit dem Fall des Achämenidenreichs nicht weggefeht, vielmehr blieb der grundbesitzende Adel zum großen Teil, besonders im Osten, iranisch, und die sogenannten Magusäer verrichteten, wie wir gesehen haben, den persischen Gottesdienst noch in der Kaiserzeit. Nach Cumont waren sie nicht direkt von Persien, sondern von Babylon gekommen,³ wo sie von der babylonischen Religion und Sternkunde beeinflusst worden waren. Dieser Synkretismus wird durch eine merkwürdige Inschrift in aramäischer Sprache bezeugt, die zu Arabissos in Kappadokien gefunden worden ist. Da heißt es: „Die mazdäische Religion, die Königin, Schwester und Gattin, sprach so: ‚ich bin die Gemahlin des Bel, des Königs.‘ Darauf sprach Bel also zu der mazdäischen Religion: ‚Meine Schwester, du bist ehrbar und schöner als Göttinnen, darum habe ich dich zum Weib genommen.‘“⁴ Die Sprache der persischen Verwaltung in Kleinasien war aramäisch, es ist aber kaum glaublich, daß die Magusäer ihre Litaneien aramäisch psalmodierten, ist doch die rituelle Sprache stets sehr konservativ.⁵ Weil persische und griechische Religion in Kleinasien in unmittelbare Berührung miteinander kamen, scheint es, um einen sicheren Grund für die Beurteilung des gegenseitigen Verhältnisses zu gewinnen, wichtig, die Lage in diesem Lande ins Auge zu fassen.

Die vorhergehenden Erörterungen haben gezeigt, daß die persische Religion in der nicht orthodoxen Form, die sie unter Artaxerxes II. hatte oder erhielt, in Kleinasien weiter blühte. Ihr auszeichnendes Merkmal war der Feuerkult; die mit diesem verbundene Göttin Anaitis stand im Vordergrund. Mithras erscheint nur selten; in Trapezus war er anscheinend der Hauptgott, und seine Verehrung im Nordosten wird durch die Häufigkeit des Namens Mithradates in der pontischen Dynastie bewiesen; der berühmte Mithradates war der sechste König dieses Namens, der auch oft bei den Königen von Kommagene, der Iberer und Parther und sogar bei den Seleukiden begegnet. Näheres über Mithras ist aus Kleinasien nicht bekannt, außer daß der Typus in Trapezus von dem uns geläufigen abwich. So schwindet die Möglichkeit, aus dem Befund in Kleinasien, woher die Mithrasmysterien kamen, Licht über ihren Ursprung zu verbreiten. Mit dem persischen Kult, wie er in Kleinasien bekannt ist, haben sie wenig gemein. Für

¹ Man rät auf Ameretat, „Unsterblichkeit“, Beschützer der Pflanzen und des Wassers.

² Zum Folgenden siehe Cumont, *Or. Rel.* S. 124; vgl. u. a. auch Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* II, 1921, S. 86 ff.

³ Cumont, *Textes* I S. 9 ff. und 231 ff. Pausanias V 27, 5, spricht von den Περσικοὶ Λύδοι, s. o. S. 645. Bardesanes bei Euseb., *praep. evang.* VI 10 p. 275,

nennt Magusäer in Medien, Ägypten Phrygien und Galatien.

⁴ Übersetzung nach Cumont, *Or. Rel.* S. 283 A. 33; die Deutung ist schwierig und umstritten, siehe Ed. Meyer a. a. O. S. 88 f.

⁵ Man hat auf die Septuaginta verwiesen; es besteht aber der Unterschied, daß die Schriften des Alten Testaments erst lange nach ihrer Abfassung in liturgischen Gebrauch kamen.

die Behauptung, daß das Feuer beständig auf dem Altar der Speläen brannte,¹ gibt es keinen wirklichen Beleg,² wenn auch späte Autoren Mithras auf das Feuer beziehen,³ was, da der Feuerkult immer als das Hauptmerkmal der persischen Religion galt, nahe lag. Der Schluß ist unvermeidlich, daß die Mithrasmysterien eine einmalige Schöpfung eines unbekannten religiösen Genies sind, das auf der Grundlage gewisser, von ihm ausgewählter Mythen und Riten unter Heranziehung von Elementen aus der damals verbreiteten Astrologie und aus griechischem Glauben⁴ eine Religionsform schuf, die sich fähig zeigte, die römische Welt zu erobern. Eine Frage, die nicht mit Sicherheit zu entscheiden ist, bleibt, ob die astrologischen Elemente aus der mit der babylonischen vermischten persischen Religion oder aus der am Ende der hellenistischen Zeit verbreiteten Astrologie übernommen sind. In Kleinasien fehlen, so weit die Zeugnisse reichen, solche durchaus.

Von den Magusäern Kleasiens soll auch der eigentümliche Mythos stammen, den Dion von Prusa in seiner borysthenischen Rede in stoischer Umkleidung vorträgt.⁵ Das Weltall wird als ein Viergespann vorgestellt, das sich im Kreise bewegt. Das äußerste der Pferde, das des Zeus, ist beflügelt und leicht, die Sonne und der Mond sind an ihm erscheinende Zeichen; das zweite, das der Hera, ist schwächer und dunkel, wird aber von der Sonne beleuchtet; das dritte, das des Poseidon, ist noch langsamer, das vierte, schließlich, das der Hestia, ist fest und unbeweglich;⁶ die beiden mittleren drängen auf dieses ein, während das äußerste sich darum wie um einen Prellstein bewegt. Anfänglich fährt das Gespann ruhig, nach langer Zeit kommt dann aber der heiße Atem des ersten Pferdes von oben und erwärmt die anderen, besonders das innerste, dessen Haare und Schmuck versengt werden. Abermals nach vielen Jahren wird das Pferd des Poseidon unruhig und überschwemmt das innerste Pferd mit vielem Schweiß, so daß es nun von Wasser bedrängt wird. Diese Katastrophen werden mit dem Mythos des Phaëton und der deukalionischen Flut verglichen. Schließlich verändern die vier Pferde ihre Natur und gehen in eine einzige auf, vom Stärkeren besiegt, wie wenn jemand Pferde aus Wachs bildet. Dieses nimmt die Natur aller in sich auf, es ist dann die Seele des Lenkers und Herrn, die Vernunft. Sie aber wird von Sehnsucht nach dem früheren Leben, dem Wagenlenken, ergriffen und eilt die jetzt bestehende Welt zu schaffen, die im Anfang besser und lichter war als heute.

Dieser Mythos ist so gründlich in stoische Gedanken und Formeln getaucht, daß sich sehr schwer sagen läßt, was daran wirklich iranisch ist. Das

¹ Cumont, *Textes* I S. 297.

² Wikander a. a. O. S. 216.

³ Siehe a. a. O. S. 104.

⁴ Kurz betont von Nock in der S. 641 A. 1 angeführten Rezension S. 32 f., noch stärker, sogar übertrieben von F. Saxl, *Mithras*; siehe a. a. O.

⁵ Dio Chrys. XXXVI 39 ff. = II p. 11 v. Arnim. Cumont, *La fin du monde selon les mages occidentaux*, *Rev. hist. rel.* CIII, 1931, S. 29 ff.; Bidez et Cu-

mont, *Les mages hellénisés*, 1938, I, S. 91 ff.; der Text abgedruckt II S. 142 ff., mit wertvollem Kommentar. Dion schreibt den Mythos dem Zoroaster und den Söhnen der Mager zu und nennt ihn βαρβαρικὸν ἔθνος.

⁶ Schon die Tragiker nennen die Erde als ruhenden Mittelpunkt des Weltalls Hestia, Soph., *fragm.* 558; Eurip., *fragm.* 944, siehe PW. s. v. Hestia VIII S. 1294 f.

Bild ist fast barock. Man denkt an die berühmte Wagenfahrt im Phaidros des Platon. Dort liegt wie sonst stets das Bild einer Wettfahrt zugrunde, hier dagegen würde man eher von der Weltmühle sprechen. Am Ende der Erzählung wird die Weltkatastrophe der Stoiker angedeutet; ihr gehen zwei voran, in welchen die Welt nicht zerstört, aber schwer verheert wird, einmal durch Feuer, das andere Mal durch Wasser. Auch diese erinnern an die stoischen Weltkatastrophen durch Feuer und Wasser, welche baby-lonischer Lehre entstammen. Die Pferde repräsentieren die vier Elemente, die auch die Iranier kannten und verehrten, wie sie denn von dem Ende der Welt durch Feuer erzählten; auch die Flut ist für sie bezeugt, freilich schwächer.¹ In dem kurzen Schlußabschnitt (56 ff.), der wieder mit einer Berufung auf die Söhne der Weisen, d. h. die der Mager, in den unaussprechlichen Mysterien anhebt, schildert Dion die Schöpfung der neuen Welt im Bilde der Hochzeit des Zeus und der Hera. Aus dem vernünftigen Feuer, in das das Weltall zurückgekehrt war, schleuderte er (Zeus) einen hellen Blitz, doch, der Aphrodite und der Geburt gedenkend, wurde er milder und verwandelte einen großen Teil des Feuers in feurige Luft, d. h. "Ἡρα-ἄηρ. Er vereinte sich mit Hera² und schuf die Welt, selbst alles durchdringend als das Pneuma, das alles bildet und erschafft, der Beschaffenheit der anderen Lebewesen gleichend, insofern sie aus Seele und Körper bestehen. Darauf wird die Schönheit der neugeschaffenen Welt, die einmal viel herrlicher war als jetzt, breit ausgemalt. Der Schlußteil bei Dion ist von griechisch-stoischen Gedanken erfüllt. Wenn die Magusäer Kleinasiens wirklich solches vortrugen, waren sie gründlich hellenisiert, gründlicher als

¹ Cumont a. a. O. behandelt dieses Problem eindringend. Dazu ist nur eine kurze Bemerkung zu machen. Die sieben-, oder mit Einrechnung des achten Tores, des der Ogdoas, des Fixsternenhimmels, achtstellige Leiter, die Celsus, bei Origenes, c. Cels. VI 22, den Mithrasmysterien zuschreibt, bezieht sich nach seinen Worten auf die Himmelsreise der Seele, die auch sonst, u. a. in der Hermetik (oben S. 568), bekannt ist. Es heißt σύμβολον — — — τῆς δι' αὐτοῦ τῆς ψυχῆς διεξόδου, was auf die Weltperioden zu beziehen den größten Schwierigkeiten begegnet, die man bei Cumont nachlese. Im Gegensatz zu der sonst überlieferten Lehre, welche die Planeten in der natürlichen Reihe aufeinander folgen läßt, hatten die Mithrasverehrer nach Celsus die Folge der Wochentage eingesetzt, welche das Schema ganz verwirrt. Diese Anordnung kann, da die Folge der Wochentagsgötter aus der griechischen Planetenordnung abstrahiert ist, frühestens in späthellenistischer Zeit entstanden sein (vgl. o. S. 259); dies zeigt die zwingende Macht dieses populären Glaubens, hat aber zu einem unausgeglichenen Versuch geführt, Widerstreitendes zusammenzuführen. — Cumont überschätzt die Bedeutung des Phaëtonreliefs aus Dieburg als eines Zeugnisses für den

mithräischen Glauben; das Bild kann nicht nur als ein Beweis für das Einstürmen mazdäischer Ideen, sondern auch, und zwar wahrscheinlicher, für das Eindringen der griechischen Mythologie in den Mithrazismus verstanden werden. — Obgleich Dion zu Beginn sagt, daß der Mythos ἐν ἀπορρήτοις τελεταῖς von den Magern vorgetragen wurde, und im Anfang des Schlußabschnittes (56) dies wiederholt, ist die Beziehung auf die in Kleinasien sehr spärlich belegten Mithrasmysterien gar nicht sicher, da bei dem losen Gebrauch des Wortes Mysterien er auch den Kult der Mager, der weit stärker bezeugt ist, im Sinn haben kann. Übrigens gab es nach Diodor auch Mysterien der Artemis Perseia, d. h. der Anaitis (o. S. 646 A. 1).

² Cumont bei Bidez et Cumont a. a. O. I S. 92 ff. führt diese Vereinigung des Zeus und der Hera auf mazdäischen Glauben zurück, indem er sich u. a. darauf beruft, daß nach einer Stelle der Avesta Ashi Vanuhi, die Göttin des Reichtums, eine Tochter des Ahura Mazda und der Spenta Armaiti ist. Die Analogie wird stark geschwächt, wenn man in Betracht zieht, daß Spenta Armaiti, die Frömmigkeit, nach ihrer Naturbedeutung die Erde ist und ihre Tochter Ashi Vanuhi Reichtum und Fruchtbarkeit verleiht.

die Mithrasverehrer. Es sei hinzugefügt, daß hier die Schöpfung der jetzigen Welt geschildert wird,¹ nicht etwa derjenigen Welt, die einmal entstehen wird, nachdem die Menschen im großen Weltfeuer geschieden worden sind. Was in der Darstellung Dions altiranisch ist,² was die Magusäer unter dem Einfluß von griechischen und babylonischen Vorstellungen umgestaltet haben, was der in stoischen Gedankengängen bewanderte Dion umgedeutet hat, ist kaum möglich zu unterscheiden. Die historische Bedeutung des Mythos besteht in der offenbaren Begegnung und Verschmelzung iranischer Vorstellungen mit griechischen.

Schließlich soll auf die grundlegende Sammlung der Fragmente der den persischen Weisen zugeschriebenen Schriften hingewiesen werden, die Bidez und Cumont mit reichhaltigem Kommentar und einer wichtigen Einleitung herausgegeben haben.³ Ein sehr bedeutsamer Teil der Fragmente ist derjenige, der die Lehre umfaßt.⁴ Sie wird dem Zoroaster zugeschrieben, aber ohne daß Schriften von ihm angeführt werden; dagegen wird in einigen dieser Fragmente eine große Anzahl von griechischen Gewährsmännern namhaft gemacht. Die Kenntnis der Lehre mag z. T., wie Cumont vermutet, auf mündlicher Überlieferung beruhen; woraus die griechischen Schriftsteller, die sich eingehend mit ihr beschäftigten, ihre Kunde schöpften, ist ungewiß. Der Rest, die Fragmente der unter den Namen der persischen Weisen umlaufenden Schriften, gehört der sattem bekannten pseudowissenschaftlichen Literatur an, welche die Spätantike überschwemmte. Von Zoroaster gab es Physika und Schriften über Edelsteine und Astrologie, von Ostanes solche über die Eigenschaften der Pflanzen und Steine und über Alchymie. Ostanes soll den Xerxes auf seinem Zug nach Griechenland begleitet und den Demokrit unterrichtet haben; die Nachrichten über ihn gehen z. gr. T. auf Bolos von Mendes zurück,⁵ der Demokriteer genannt wurde, einen um 200 v. Chr. wirkenden Pionier der Pseudowissenschaft. Hystaspes schließlich heißt der Verfasser einer in der Zeit um Christi Geburt geschriebenen Apokalypse (s. o. S. 107).

Diese Schriften sind nach ihrem Inhalt im allgemeinen den sonstigen in der hellenistischen und römischen Zeit verbreiteten ähnlich, die Weisen aus anderen Ländern untergeschoben wurden; die Dürftigkeit der Fragmente macht es schwierig, spezifisch persische Elemente auszusondern. Cumont ist den Spuren mit großer Gelehrsamkeit nachgegangen; mitunter könnte jedoch auch eine andere Meinung als die seine befürwortet werden.⁶ Es muß dahingestellt bleiben, ob diese Schriften von hellenisierten Persern, Magusäern, verfaßt wurden oder von Griechen oder Halbgriechen, welche ihren

¹ A. a. O. 54, δημιουργεῖν τὸν ὄντα νῦν κόσμον, ἐξ ἀρχῆς πολὺ κρείττω καὶ λαμπρότερον ἢ τε νεώτερον.

² Nyberg, in der o. S. 482 A. 7 zitierten Arbeit S. 91 ff., macht auf den alten iranischen Pferdekult aufmerksam und kommt, die Bemerkung verwertend, daß Dion den Lenker Ζεὺς – Διός, das erste Pferd das des Ζεὺς – Ζηνός nennt, zu dem Ergebnis, daß der Lenker Zervan, das erste Pferd Ormazd entspricht.

³ J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés*, 1938, I, Introduction, II, Les textes; inhaltsreiche Besprechung von Nock, JRS. XXX, 1940, S. 191 ff.

⁴ A. a. O. II S. 63 ff.

⁵ A. a. O. S. 170 ff.; über diesen Mann o. S. 512.

⁶ Vgl. Nocks oben zitierte Besprechung. Die Erörterung der Frage würde eine sehr weitläufige Diskussion erfordern.

Produkten größere Autorität dadurch zu verleihen suchten, daß sie sie mit den Namen der persischen Weisen schmückten und Brocken von persischen Vorstellungen aufgriffen, wie Ähnliches in der entsprechenden ägyptischen Literatur so häufig geschieht.

Eine ganz andere und viel wichtigere Frage ist die nach dem persischen Einfluß auf das religiöse und philosophische Denken der Griechen. Über Hermippos, der um 200 v. Chr. lebte und über die Mager schrieb, gibt es die fast unglaubliche Nachricht, er habe zwei Millionen von Zoroaster verfaßte Zeilen erklärt;¹ man hat an Übersetzungen gedacht, doch findet sich davon keine Spur. Merkwürdig ist, daß sich von dieser großen Literatur so wenig erhalten hat, besonders im Vergleich mit der griechisch-ägyptischen. Nock, der dies bemerkt hat, fügt hinzu, daß das unter dem Namen der hellenisierten Mager Geschriebene in die griechische Gedankenwelt in weit höherem Maße Eingang fand als das, was von hellenisierten Ägyptern geschrieben wurde. Die Sache liegt aber etwas anders; es handelt sich nicht um die schon erwähnten Schriften der hellenisierten Mager, sondern um die Lehre des Zarathustra, wie sie nun auch den Griechen bekannt wurde. Die Ägypter hatten keinen Religionsstifter, sie hatten Mythen und prachtvolle Kulte ihrer Götter, sie hatten eine Priesterweisheit, die gepriesen wurde, aber abstrus und unfruchtbar war, so daß die Griechen ihr die eigenen Spekulationen unterschoben. Die Lehre des Zarathustra dagegen bot große und tiefe Ideen, die dem griechischen Denken entgegenkamen: den einzigen, über alles und alle erhabenen Gott, den Dualismus und den Kampf zwischen den guten und bösen Mächten, den bildlosen Kult, die Endkatastrophe der Welt und schließlich den Zervanismus. Damit läßt sich nichts Ägyptisches vergleichen. Der Einfluß persischer Ideen auf die Griechen ist groß gewesen, seine Wege aber waren dunkel und verschlungen, vielfach gingen sie nicht direkt, sondern führten über andere Völker, die auch von der Macht der persischen Gedanken ergriffen waren.

6. Die Mysterien und die Mysterienlehren. Mysterien werden von den spätantiken Schriftstellern sehr oft erwähnt, bald in nichtssagenden Andeutungen, bald werden mit diesem Namen mystische Lehren und Kulte, die keine Mysterien im eigentlichen Sinn waren, oder auch magische Praktiken genannt.² Es gibt aber einige Stellen, die uns über den Eindruck, den die Mysterien machten, und die Mittel, die verwendet wurden, um diesen Eindruck zu erwecken, wenigstens etwas lehren.³ Dion Chrysostomos sagt in seiner olympischen Rede:⁴ „Wie wenn man einen Hellenen oder Barbaren in einen sehr großen und schönen Mysterienraum (μυστικὸν μυχόν) einführte und er viele mystische Gesichte sähe und viele solche Laute hörte, indem

¹ Plin. H. N. XXX 4. Nyberg a. a. O. hat erwiesen, daß die Religion des Zarathustra erst in der Sassanidenzeit schriftlich niedergelegt wurde; noch tiefer hinab geht Wikander in der oben angeführten Arbeit mit ausführlicher Erörterung.

² Die Stellen aus dem astrologischen Schrifttum sind gesammelt von Cumont,

L'Égypte des astrologues, 1937, S. 155 A. 2. – Das Schema der Stufen der Weihe lehrt nichts Besonderes, siehe Pfister, Philologische Wochenschrift 1940 Seite 106.

³ Sie sind gesammelt von C. A. Lobeck, Aglaophamus, 1829, I, S. 113 ff.

⁴ Dio Chrys. XII 33.

Finsternis und Licht abwechselten und tausend andere Dinge geschähen, ferner wenn die Einweihenden, wie sie in dem sogenannten Thronismos zu tun pflegen, die Einzuweihenden niedersitzen ließen und sie rings umtanzen würden, wäre es dann wahrscheinlich, daß dieser Mann nicht in seiner Seele bewegt oder nicht verstehen würde, daß das, was geschieht, mit einem weiseren Sinn und Zweck gemacht werde, da er eine menschliche Seele hat, und zwar, auch wenn er einer der abseits wohnenden und namenlosen Barbaren wäre, ohne daß ein Dolmetscher oder Ausleger anwesend wäre?“ Dazu könnte man wohl an die Vermutungen über die Schilderung der Unterweltsfahrt in den Isismysterien bei dem etwa ein halbes Jahrhundert später schreibenden Apulejus (o. S. 606f.) erinnern und an die Worte des Celsus, der die christliche Lehre von den Höllenstrafen mit den Schreckensbildern der bakchischen Weißen vergleicht.¹ Damals herrschte eine große Mysterienfreudigkeit, die auch durch Skulpturen und Terrakotten bestätigt wird.² Dieselben Saiten, die bei Dion angeschlagen werden, tönen uns noch stärker in den Zeugnissen des 4. Jahrhunderts entgegen. Die Weihe fängt mit Schrecknissen und grauenhaften Erscheinungen an, damit durch den grellen Kontrast das lichtvolle und beseligende Ende um so stärker hervortrete; alles ist darauf angelegt, einen starken Eindruck auf die Gemüter zu machen. Etwas gedämpfter klingt es in einem bekannten Bruchstück des Themistios:³ „Dann erleidet (die Seele, wenn der Mensch in Begriff ist zu sterben) dasselbe wie diejenigen, die in große Mysterien eingeweiht werden. Daher ähnelt das Wort dem Worte und die Sache der Sache, τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι. Irrwege zuerst und mühevolleres Umherschweifen im Dunkel, dann vor dem Ende selbst das höchste Grauen, Schaudern, Zittern, Schweiß und Entsetzen. Danach erscheint ihm ein wundersames Licht, und reine Gegenden und Wiesen nehmen ihn auf, wo Klänge und Tänze und ehrfurchtgebietende heilige Töne und Worte und heilige Erscheinungen begegnen. Dort wandelt der nun Vollendete und Geweihte frei und ledig und schwärmt bekränzt in Gesellschaft heiliger und reiner Männer, hinschauend auf die ungeweihte und ungereinigte Masse der Lebenden hienieden, die in vielem Schlamm und Nebel einander treten und drängen aus Furcht vor dem Tod, ans Elend gefesselt wegen ihres mangelnden Glaubens an das Gute im Jenseits.“ Der letzte Teil zeigt offenbar den Einfluß alter eleusinischer und orphischer Vorstellungen, der erste dagegen, welcher der Schilderung Dions von den Schrecknissen vor der Weihe näherkommt, nicht.

Proklos trägt Ähnliches an mehreren Stellen vor. Er spricht von gewissen Schrecknissen in den heiligsten Mysterien, teils in den λεγόμενα, teils in den δρώμενα, die den Weißen vorangehen und die Seele dem Göttlichen weichen lassen,⁴ anderswo von den unaussprechlichen Erscheinungen, welche in den

¹ Orig. c. Cels. IV 10; vgl. VIII 48.

² Siehe Bd. I S. 620 A. 1 am Ende.

³ Bei Stobaios V p. 1089 Hense. Dies Stück geht oft unter dem Namen des Plutarch und wird unter seine Fragmente aufgenommen z. B. von Bernadakis, VIII, S. 21 ff. Es besteht aber kein wirklicher Grund, die Autorität des Stobaios, der es ausdrücklich dem Themistios zuschreibt,

zu verwerfen; siehe E. Maass, Orpheus, 1895, S. 303 f.

⁴ Proklos, in Alc. p. 61 = II p. 166 f. Cousin; Lobeck zitiert nach F. Creuzer, Proklos I, 1820. Zu diesem Abschnitt vgl. W. R. Halliday, The Pagan Background of Early Christianity, 1925, S. 270 ff. und den S. 460 A. 5 zitierten programmatischen Aufsatz von Bidez.

Mysterien gezeigt werden, und von den Symbola, die diejenigen, die eingeweiht werden, erschrecken und sie für die ganze Weihe empfänglich machen.¹ An anderen Stellen wiederum bezieht er sich deutlich auf die theurgischen Weihen. So heißt es: „Gleichmaßen erscheinen in den heiligsten der Weihen vor der Parusie des Gottes die Symbole gewisser chthonischer Dämonen und Gesichte, welche diejenigen, die eingeweiht werden, beunruhigen und sie von dem unbefleckten Guten abziehen; daher mahnen die Götter, nicht nach diesen zu schauen, bevor man durch die Kräfte der Weihen geschützt worden ist.“² „Man sagt, daß in den heiligsten der Weihen die Mysten zuerst den vielgestaltigen Geschlechtern der Götter, die vorausgeschickt werden, begegnen, nachdem sie aber eingetreten sind, ungebeugt und durch die Weihen geschützt die göttliche Erleuchtung in sich aufnehmen.“³ Wenn man hiermit die Schilderung des Iamblichos, wie vor der Parusie der Götter diesen die ihnen untergebenen Mächte voranziehen (o. S. 431) vergleicht, wird die Beziehung auf die Theurgie deutlich. Eine fünfte Stelle ist sowohl für die deutlich durchscheinende Praxis wie für die Theologie der neuplatonischen Theurgen so aufschlußreich, daß sie verdient, ausführlicher zitiert zu werden:⁴ „Denn die mystischen Zeichen der Intelligiblen in Worten und die unerkennbaren und unaussprechlichen Schönheiten der Zeichen der Bilder erscheinen in jenem (dem überhimmlischen) Raum. Die Einweihung und die Eoptie sind nämlich das Symbol des unaussprechlichen Schweigens und der Einigung mit dem Mystischen durch die intelligiblen Erscheinungen. Das Wunderbarste von allem ist, daß, da die Theurgen den Körper mit Ausnahme des Kopfes in den allerheiligsten der Weihen zu begraben mahnen, Platon von den Göttern selbst bewegt auch dies vorweggenommen hat. Denn, sagt er (Phaedr. p. 250 C), rein von diesem, was wir jetzt mit uns herumtragen und Körper nennen und darin nicht begraben, erlangten wir diese selige Weihe und Eoptie voll des intelligiblen Lichtes. Denn der reine Lichtglanz offenbart uns symbolisch das intelligible Licht. Wir besaßen also das Leben in dem Intelligiblen ganz befreit von dem Körper. Da wir mit dem Kopf des Wagenlenkers uns in den Raum dort außen erhoben (ebd. p. 248 A), wurden wir von den dort befindlichen Mysterien und dem intelligiblen Schweigen erfüllt“ (d. h. in der Präexistenz).

Man wird vielleicht einwenden, daß die Schilderungen des Proklos sich nicht auf Mysterien, sondern auf die Theurgie, die ja auch Mysterien genannt wurde, beziehen. Wenn man aber die hier vorgelegten Zeugnisse

¹ Ebd. p. 142 = II p. 301 Cousin.

² Ebd. p. 39 = II p. 106 Cousin.

³ Prokl., in Plat. theol. I, 3 p. 7 Portus.

⁴ Proklos, Theol. Plat. IV 9 p. 193 Portus. Da dieses Werk nur in der alten, seltenen Ausgabe des Portus vorliegt, sei auch der griechische Text angeführt: τὰ γὰρ συνθήματα τὰ μυστικά τῶν νοητῶν ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ προφαίνεται καὶ τὰ ἄγνωστα καὶ ἄρρητα κάλλη τῶν χαρακτήρων. καὶ γὰρ ἡ μύσις καὶ ἡ ἐποπτεία τῆς ἀρρήτου σιγῆς ἐστὶ σύμβολον καὶ τῆς πρὸς τὰ μυστικά διὰ τῶν νοητῶν φασμάτων ἐνώσεως. καὶ, ὁ πάντων ἐστὶ θαυμασιώτατον, ὅτι τῶν θεωργῶν

θάπτειν τὸ σῶμα κελεύοντων πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν, ὁ Πλάτων καὶ ταῦτα προεῖληφε ὑπ' αὐτῶν κινούμενος τῶν θεῶν. καθαροὶ γὰρ ὄντες, φησί, καὶ ἀσημάντου τούτου, ὁ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, τῆς μακαριωτάτης ταύτης μύσεως καὶ ἐποπτείας ἐτυγχάνομεν πλήρεις ὄντες τοῦ νοητοῦ φωτός. ἡ γὰρ αὐγὴ ἡ καθαρὰ συμβολικῶς ἡμῖν ἐμφαίνει τὸ νοητὸν φῶς. τοῦ μὲν οὖν σώματος παντελῶς ἀφειμένῃν εἴχομεν τὴν ἐν τῷ νοητῷ ζωὴν. τῇ δὲ τοῦ ἡμιόχου κεφαλῇ πρὸς τὸν ἔξω τόπον ὑπεράιροντες τῶν ἐκεῖ μυστηρίων καὶ τῆς νοητῆς ἐπληρούμεθα σιγῆς.

mustert, führt eine gerade Linie von Dion bis zu Proklos. Die neuplatonischen Theurgen, die sich der Mysterien im 4. Jahrhundert annahmen, in jener Zeit, als die Vorkämpfer des Heidentums sich in so viele Mysterien wie nur möglich einweihen ließen, wie z. B. Kaiser Julian, haben nur die Mittel, durch welche man die Gemüter der Einzuweihenden zu erregen suchte, ausgebildet und durch ihre Kunstgriffe vervollkommenet. Die Mysterien münden folgerichtig in die Theurgie aus, welche die allerhöchsten der Mysterien war.

Es gibt auch einige Zeugnisse, die, vom Tatsächlichen sprechend, Licht auf die Kunstgriffe werfen, die bei den Mysterienweihen verwendet wurden, um den beabsichtigten Eindruck zu erwecken. Der große Theurge Maximos brachte eine Statue der Hekate zum Lachen und ließ ihre Fackeln von Licht aufflammen (o. S. 435). Der Berichterstatter sagt zwar nicht, daß diese Zauberkunst bei irgendwelchen Mysterien stattfand, Hekate war aber die beliebteste Göttin der Theurgen und ihre Mysterien blühten um diese Zeit, so daß die Geschichte unbedenklich für die Künste, die damals in ihren Mysterienweihen geübt wurden, in Anspruch genommen werden kann. Etwas Ähnliches scheint in den Mithrasmysterien vorgekommen zu sein. In Mithräen sind Aionstatuen gefunden worden, die von unten bis zum Mund durchbohrt sind; durch diesen Kanal konnte nach einer Vermutung Cumonts die Flamme auf dem Altar entfacht werden oder der Gott Feuer aus seinem Mund speien.¹ So erscheint der Bericht² durchaus glaublich, daß der künftige Kaiser Julian bei seiner Einweihung in ein schreckliches Adyton hinabgeführt wurde, wo ihm ungewöhnliche Laute, unangenehme Gerüche und feurige Erscheinungen entgegenschlugen. Dieser Seite der Mysterien wird jetzt weniger Beachtung geschenkt, sie ist aber sehr wichtig und in dem emotionellen Charakter, dem Bestreben, die Gemüter der Einzuweihenden aufs tiefste zu erregen, das ihnen eignete, begründet. Dieser emotionelle Charakter äußert sich auch sonst auf mannigfache Weise, so in der gewaltsamen Erregung des Attiskultes, in der sanfteren der Isismysterien, in den Prüfungen der Mithrasmysterien. Seit alters waren Vorkehrungen solcher Art bei den Vorbereitungen der Mysterienweihe üblich, auch der eleusinischen, wo sich Fasten, Reinigungen, bange Erwartungen finden. In der Spätzeit hat man die furchterregenden einleitenden Vorbereitungen der Weihe durch allerlei Mittel und Kunstgriffe bewußt verstärkt, damit in Wirklichkeit freilich die Mysterien ihrem Verfall entgegengeführt. Sie sind zur Theurgie geworden.

Die moderne Forschung bevorzugt die Lehren und Ideen der Mysterien, in welche einzudringen sie sich eifrig bemüht. Die meisten und wichtigsten Nachrichten über die spätantiken Mysterien sind uns von christlichen Schriftstellern überliefert. Die einschlägigen Stellen werden stets isoliert zitiert, doch dürfte sich die Mühe lohnen, sie in dem von den Verfassern gewollten Zusammenhang zu betrachten. Dem Arnobius ist es im fünften

¹ Cumont, *Textes* I S. 81; II S. 197 mit Abb. 22; das Relief in Palazzo Colonna bei Pettazzoni, *La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca*,

L'Antiquité classique XVIII, 1949, Taf. I Abb. 2; vgl. *Pap. gr. mag.* IV Z. 2112ff.

² Oben S. 443; mehr in Anmerkungen ebenda.

Buch gegen die Heiden darum zu tun, die Verworfenheit der heidnischen Mysterien darzulegen, wozu er die häßlichsten Mythen auswählt. Seine sehr ausführliche Behandlung des Attismythos wurde oben (S. 616 f.) erwähnt; außerdem führt er die Omophagie und den orphischen Zagreusmythos an mit einer kurzen, eingeschobenen Notiz über die Mysterien der Kabiren (19), die Eleusinien, wo er sich bei der Bauboepisode aufhält, die Eleusis fremd ist (25),¹ und die halimontischen Mysterien,² denen er den Phalloskult zuschreibt; an diese knüpft er den Mythos von Prosymnos, der in Lerna spielt (28). Arnobius ist weitgehend von älteren literarischen Vorlagen abhängig und daher für die Mysterien seiner eigenen Zeit wenig ergiebig. Dasselbe gilt von den Notizen bei Clemens Alexandrinus, der die gleiche Tendenz verfolgt, die Abscheulichkeit der heidnischen Religion darzulegen.

Lehrreicher ist die zweite Hälfte der Schrift des Firmicus Maternus über die Irrtümer der heidnischen Religion; sie ist die Hauptquelle unserer Kenntnis der spätantiken Mysterien, weil sie deren Kennworte anführt.³ Bei ihm tritt die zweite vorherrschende Tendenz der christlichen Schriftsteller in den Vordergrund, die Riten und Mythen des Heidentums als teuflische Nachäffungen der christlichen darzustellen.⁴ Schon Justinus Martyr huldigt ihr: die Darreichung von Brot und Wasser in den Mithrasmysterien sei eine Nachahmung der Eucharistie;⁵ in der Besprengung mit Wasser vor dem Betreten eines Heiligtums oder vor einem Opfer sieht er eine Nachahmung der Taufe.⁶ Darin scheint ihm Tertullian an einer oft besprochenen Stelle vorangegangen zu sein,⁷ wo es sich nicht um Mysterienweihen, sondern um gewöhnliche Reinigungen handelt. Firmicus Maternus⁸ beginnt mit dem Symbolon des Attiskultes, *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα*⁹ und stellt in Gegensatz dazu die Mahnung: *Christi panem, Christi poculum quaere, ut terrena fragilitate contempta substantia hominis immortalis pabulo saginetur*, d. h. die Eucharistie; was die Attisverehrer über ihren Ritus gedacht haben, ist daraus nicht zu erschließen. Darauf folgen wie immer reichliche

¹ Siehe Bd. I S. 622 f. mit Anm. 1 S. 623.

² Die Halimusia waren ein den attischen Thesmophorien angegliedertes Fest; siehe L. Deubner, Attische Feste, 1932, S. 52.

³ Vgl. Clemens, Zu Firmicus Maternus, Rh. Mus. LXXIII, 1920–24, S. 350 ff., dem ich in vielem nicht folgen kann.

⁴ Einiges zusammengestellt von Dey, Palingenesia S. 66.

⁵ Just. Mart., apol. I 66, 4; vgl. dial. 70, 1.

⁶ Ders. apol. I 62, 1 f.

⁷ Tertull., de baptismo 5, *sed viduis aquis sibi mentiuntur* (sc. die Heiden). *nam et sacris quibusdam per lavacrum initiuntur, Isis alicuius aut Mithrae. ipsos etiam deos suos lavationibus efferunt. ceterum villas, domos, templa, totasque urbes aspergine circumlatae aquae expiant. passim certe ludis Apollinaribus et Pelusiis* (so Dölger, Antike und Christentum I, 1929, S. 143 ff.; gewöhnlich liest man *Eleusiniis*) *tinguntur. idque se in regenera-*

tionem et impunitatem periorum suorum agere praesumunt. item penes veteres quisque se homicidio infecerat, purgatrice aqua expiatur. Das Wort *regeneratio* wird hier in abgeschliffener Bedeutung verwendet, während es in bezug auf die christliche Taufe in voller Bedeutung zu nehmen ist, ein Beispiel des Unzutreffenden, das manchmal in solchen Vergleichen der christlichen Schriftsteller zu finden ist. Siehe zu dieser Stelle Dey, Palingenesia S. 102 ff., und Nock, Journal of Theological Studies XXVIII, 1927, S. 289 ff.

⁸ Die Kennworte des Firmicus sind neben anderen Resten antiker Liturgien gesammelt von Dieterich, Mithrasliturgie S. 213 ff. Th. Friedrich, in Julii Firmici Materni de errore profanarum religionum libellum quaestiones, Diss. Bonn, 1905, S. 42 ff.; unbedeutend.

⁹ Firm. Mat., de err. prof. rel. 19; s. o. S. 620.

Zitate aus der Bibel. Nach einer großen Lücke wird der Spruch: — — — δὲ νόμφε χαῖρε, νόμφε χαῖρε, νέον φῶς (19) angeführt. Gewöhnlich liest man νυμφίε¹ und bezieht den Passus auf eine Liebesvereinigung mit der Gottheit in irgendwelchen Mysterien, was scheinbar dadurch bestätigt wird, daß Firmicus im folgenden von Christus als dem Bräutigam, der Kirche als der Braut, deren Kinder die Gläubigen sind, spricht. Seitdem aber Cumont νόμφος als einen Grad der Mithrasmysterien aus einer Inschrift nachgewiesen hat,² ist diese Auffassung nicht mehr haltbar. Ebenso wenig wie der in einem früheren Abschnitt zitierte Hexameter, μύστα βουκλοπῆς συνδέξειε πατρός ἀγαυοῦ³ ist der folgende Ausdruck, θεὸς ἐκ πέτρας (20), kein Symbolon, sondern bloß eine umschreibende Bezeichnung des aus einem Felsen geborenen Mithras. Dem Firmicus gibt er Anlaß zu einer langen Auslegung: Christus als der Eckstein. Zu dem Spruch αἰαῖ, δίκερως, δίμορφε, führt er Bibelstellen an, welche Hörner erwähnen, und findet die Hörner in den Armen des Kreuzes. Außerordentlich wichtig ist das oben (S. 612 f.) besprochene Verspaar θαρρεῖτε, μύσται κτλ. und die dazu erwähnten Riten. Hier würde man eine Erörterung über Tod und Auferstehung erwarten, wenn der Ritus sich darauf bezöge. Diesen Gedanken tut aber Firmicus sehr kurz mit der Versicherung ab, daß der Gott tot und nicht wie Christus auferstanden sei;⁴ statt dessen verbreitet er sich über die Salbung, die in diesen Riten stattfand: *habet ergo diabolus christos suos* (22, 4), und über den Sieg Christi über den Tod. So viel scheint sicher, daß er den nach moderner Auffassung wesentlichen Punkt, daß die Auferstehung des Gottes ein Vorbild für die Auferstehung seiner Gläubigen sei, nicht klar erfaßt hat, oder dieser ist von uns hineingelegt. Der Spruch ταῦρος δράκοντος καὶ τάουρου δράκων πατήρ (o. S. 633) gibt selbstverständlich Anlaß dazu, über den bösen Feind in Schlangengestalt zu sprechen. Im folgenden wird die Interpretation fast gewaltsam, wenn sie heidnische Nachäffungen des Holzes des Kreuzes aufzeigen will. Firmicus beginnt mit der Pinie des Attis, führt darauf den oben (S. 612 f.) erwähnten Brauch im Osiriskult an. Man möchte gerne wissen, wo ein Ritus stattfand, der folgendermaßen beschrieben wird (27, 2): „Im Kult der Proserpina wird ein Baum gefällt und zu dem Bild und der Gestalt einer Jungfrau gestaltet, und wenn diese in die Stadt hineingetragen worden ist, wird sie vierzig Nächte bejammert, in der vierzigsten Nacht aber verbrannt.“ Der Brauch macht einen altertümlichen Eindruck; vielleicht handelt es sich um ein Jahresfeuer. Eine Zauberhandlung wird offenbar 27, 4

¹ Siehe z. B. E. Norden, *Geburt des Kindes*, 1924, S. 72 A. 1.

² Anstatt κρύπιος, das eine Konjekture ist; Cumont, *Une mission archéologique à Doura-Europos*, C. r. acad. inscr. 1934 S. 107. Mehr in einer Note Cumonts, mitgeteilt von Nogara und Magi, *Un Mitreo del Palazzo della Cancelleria Apostolica, Hommages à J. Bidez et F. Cumont*, Coll. Latomus, II, 1949, 232 S. ff., wo Cumont daran festhält, daß νόμφος als ein Grad der Mithrasmysterien ‚Gatte‘ bedeutet.

³ A. a. O. 5, 2; ms. συνλέξειε, συνδέξειος = μύστης in mithräischen Inschriften aus Dura, Cumont a. a. O. und Rostovtzeff u. a. in dem S. 641 A. 1 zitierten Werk S. 122.

⁴ A. a. O. 22, 2, *deitui mors nota est, vita non paret, nec de resurrectione eius divinum aliquando respondet oraculum, nec hominibus se post mortem ut sibi crederetur ostendit. nulla huius operis documenta praemisit nec se hoc facturum esse praecedentibus monstravit exemplis.*

erwähnt: „Der Teufel heiligt seinen Baum, indem er in tiefer Nacht einen Widder über den Wurzeln des gefälltten Baumes opfern läßt.“

Die kirchlichen Schriftsteller greifen diejenigen Riten und Mythen heraus, die zu einem Vergleich mit den christlichen verwendet werden können, ohne diesen Gedanken systematisch durchzuführen oder sich darum zu kümmern, ob der Vergleich wirklich den Sinn trifft oder bloß oberflächlich ist. Bei Rückschlüssen aus dem Sinn der christlichen Riten auf den der heidnischen ist Vorsicht geboten. So gelangen die Kirchenväter dazu, nicht nur die Sakramente des Christentums, sondern fast alle Riten und Vorstellungen der alten Kirche unter den Mysterienriten wiederzufinden und als teuflische Nachäffungen der christlichen hinzustellen. Tertullian faßt sie kurz zusammen:¹ die Besprengung mit Weihwasser, die Vergebung der Sünde durch ein Bad, das Anbringen von Zeichen an der Stirn im Mithraskult, die Darreichung von Brot, das Bild der Auferstehung, das Erkaufen des Siegeskranzes unter Drohung mit einem Schwert.

Die Frage ist unausweichlich, ob nicht die moderne Forschung durch ihr Bemühen, die den Mysterien zugrunde liegenden allgemeinen Ideen und Gedanken herauszuarbeiten, diese Gedankenlinie auf ihre Weise fortsetzt. Sie konstruiert eine Mysterientheologie, deren Grundzüge sie schlechthin in allen Mysterien wiederfindet. Es ist kein dankbares Geschäft, weit verbreitete und als feste Ergebnisse allgemein angenommene Anschauungen² einer kritischen Prüfung zu unterziehen; es ist aber gleichwohl notwendig, damit wir uns auf sicherem Grunde bewegen. Den Erörterungen muß eine Erinnerung daran vorausgeschickt werden, daß die heidnischen Mysterien Anhängsel an alte, wohl entwickelte Kulte waren, deren Vorstellungsinhalt sie natürlich mitbrachten, wodurch gewisse durch die Beschaffenheit der betreffenden Kulte und ihrer Mythen bedingte Verschiedenheiten gegeben waren. Allgemein verbreitete Ideen konnten freilich zu einem gewissen Ausgleich führen.

Die Ideen, die man der allgemeinen Mysterientheologie zugrunde zu legen pflegt, können unter einige wenige Begriffe zusammengefaßt werden: Tod und Auferstehung, Wiedergeburt und Gotteskindschaft, Erleuchtung und Erlösung, Vergöttlichung und Unsterblichkeit. Sie müssen, eine jede für sich, im Hinblick auf das, was über die verschiedenen Mysterien bekannt ist, geprüft werden.

Der Tod ist nur der erste Akt, auf den mit Notwendigkeit als zweiter die Wiederauferstehung folgen muß. Ob jener in den Isismysterien vorkam, wurde oben (S. 610) diskutiert, wobei sich als wahrscheinlich ergab, daß der

¹ Tertull., de praescr. haer. 40. *sed quaeritur a quo intellectus interpretetur eorum quae ad haereses faciunt. a diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinarum in idolorum mysteriis aemulatur. tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos, expositionem delictorum de lavacro reprobant, et si adhuc memini, Mithra signet illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginis resurrectionis in-*

ducit et sub gladio redimit coronam (vgl. de cor. 15); *quid, quod et summum pontificem in unis nuptiis statuit? habet et virgines, habet et continentes.*

² Vgl. jedoch das behutsame Urteil Nocks, Early Gentile Christ. S. 80 f., bezüglich der Zeit des Paulus. R. Ailo, Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain, Revue des sciences philosophiques et théologiques XV, 1926, S. 5 ff., gibt eine recht abfällige Kritik.

Tod als ein Bild für den völligen Bruch mit dem bisherigen Leben zu fassen sei. Ob das Wort *moriturus* in den Erörterungen des Firmicus Maternus über die Attismysterien auf einen fingierten Tod des Mysten zu beziehen ist, scheint mindestens zweifelhaft.¹ Das Niedersteigen in die Grube beim Taurobolium kann nicht auf einen symbolischen Tod gedeutet werden (oben 626). Tertullian spricht von einer *imago resurrectionis* (o. S. 657 A. 1), vermutlich in den Mithrasmysterien; von der Wirklichkeit, die sich hinter diesem andeutenden Ausdruck verbirgt, wissen wir nichts Sicheres. Am wichtigsten ist die Vorstellung, daß, wie der Gott sterbe und wieder auf-erstehe, so auch sein Myste zwar sterben, aber wieder auferstehen solle. Dem widersprechen die mit den betreffenden Kulte verbundenen Mythen. Attis war und blieb tot, Osiris lebte im Reich der Toten. Der Gedanke an Tod und Auferstehung war lebendig, er war aber mehr ein Bild des völligen Bruches mit dem bisherigen Leben als Ausdruck einer Ewigkeitshoffnung, welche vielmehr in anderer Form erschien.

Dieterich knüpft seine Erörterungen an den ἀπαθαντισμός, d. i. die sogenannte Mithrasliturgie, an.² Er löst diesen aus dem Zusammenhang, in dem er im Text steht, nach welchem er eine Zauberhandlung ist, die zum höchsten Gott erhebt und dem Zwecke dient, diesen zu veranlassen, daß er Orakel gebe. Ob der Magier einen theurgischen Text für seinen Zweck umgearbeitet hat, mag dahingestellt bleiben; hier ist der ἀπαθαντισμός, wie der Text selbst die Handlung nennt, zu betrachten.³ In der einleitenden Anrufung liest man: „Wenn ihr beschlossen habt, mich wiederzugeben der Geburt zur Unsterblichkeit und gleich darauf wieder meiner eigentlichen Natur, auf daß ich nach der jetzigen, mich heftig bedrängenden Not selbst den unsterblichen Ursprung erschau mit unsterblichem Geist, mit unsterblichem Wasser, mit unvergänglicher Luft, auf daß ich im Geiste wiedergeboren werde und in mir der heilige Geist wehe, auf daß ich bewundere das heilige Feuer, erschau das grundlose, schauerliche Wasser des Aufganges und der lebenszeugende, ringsumfließende Äther mich höre. Denn heute will ich erschauen mit meinen unsterblichen Augen, sterblich geboren aus sterblichem Mutterleib, erhöht von großmächtiger Kraft und unvergänglichen Rechten, mit unsterblichem Geiste den unsterblichen Aion und Herrn der feurigen Diademe, rein gesühnt durch heilige Reinigungen, wobei nur auf kurze Zeit meine menschliche, physische Kraft zurückgewichen⁴ ist, die ich wieder übernehmen werde nach der jetzigen, mich bedrängenden, bitteren Not ohne Verkürzung, ich N. N., Sohn des N. N., nach Gottes unveränderlichem Ratschluß. Da ich es nicht erreichen kann, als sterblich Geborener zugleich mit den goldenen Lichtstrahlen der unvergänglichen

¹ Siehe o. S. 621 und 658 mit Anm.

² A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, besonders S. 161 ff.; siehe o. S. 642 A. 11. Reitzenstein, Hell. Mysterienrel., S. 169 ff., stimmt lebhaft zu; Festugière, L'idéal rel. grec S. 340 ff., wendet sich entschieden gegen diese Auffassung, indem er den zauberischen Zweck des Textes stark betont; ders., Révélation I S. 303 ff. Übersetzung.

³ Zum Folgenden vgl. Dey, Palingenesia S. 104 ff.

⁴ So Preisendanz' Übersetzung. Leider ist ein wichtiges Wort unsicher. Der Papyrus hat Ζ. 523 ὑπεστῶσης; Preisendanz liest mit Eitrem ὑπε(χ)στῶσης, Dieterich ὑπεστῶσης und übersetzt: „da unter mir steht auf ein kleines rein die menschliche Seelenkraft“, was mindestens unklar ist.

Leuchte nach oben zu steigen, steh still, vergängliche Menschennatur, und übernehm¹ mich sofort wieder wohlbehalten nach der unerbittlichen und bedrängenden Not.“ Wenn man diese lange Anrufung unbefangen durchliest, scheint sie sehr gut mit der bevorstehenden Zauberhandlung übereinzustimmen; man darf fragen, ob nicht der Zauberer etwa unter der drängenden Not, die er vorschützt,² seinen Wunsch, Orakel zu erhalten, versteht. Jedenfalls handelt es sich nicht um Unsterblichkeit im eigentlichen Sinne, sondern um eine Verleihung der Unsterblichkeit für die Zeitspanne, in der die Offenbarung der Götter und die Erteilung von Orakeln stattfinden. Zweimal wird hervorgehoben, daß der Zauberer, sobald die Handlung vorüber sei, seine menschliche Natur wieder annehmen werde. In diesem Sinne ist auch der Abschiedsgruß zu verstehen: „Herr, wiedergeboren kehre ich zurück, Stärke empfangend und gestärkt ende ich, aus der lebenzeugenden Geburt, in der ich geboren wurde, in das Schwinden aufgelöst, gehe ich hin, wie du zum Gesetze bestimmt und geschaffen hast das Mysterium.“³ Das Sterben muß die Vorbereitung zur Erwerbung der Unsterblichkeit sein; hier folgt umgekehrt das Schwinden auf die Wiedergeburt, die ἀπογενεσία auf die γένεσις. Es ist offenbar, daß der Magier die göttliche Natur ablegt und sich wieder in seine menschliche kleidet. Wie wäre sonst die Weisung Z. 747 f. zu verstehen, daß dieser ἀπαθανατισμός dreimal des Jahres stattfinden kann? Er bezweckt nicht Unsterblichkeit im wirklichen Sinn, sondern nur Unsterblichkeit, d. h. Verleihung der unsterblichen Natur der Götter, für die kurze Zeit, solange die beschriebene Handlung dauert, zu verleihen. Es ist eine zauberische Vergöttlichung, nicht ein Unsterblichkeitsmysterium.⁴ Die Verwandtschaft mit den Göttererscheinungen der Theurgie sowie mit einer ägyptisierenden Astrologie und andererseits mit der Palingenesie des XIII. hermetischen Traktats liegt auf der Hand. Für den Unsterblichkeitsgedanken hat dieses Elaborat keine Bedeutung. Auf diesen ist noch zurückzukommen.

Den Begriff der Wiedergeburt hat Dey in seinem Buch über die Palingenesie einer gründlichen Untersuchung unterzogen, welche mit der Feststellung des Sprachgebrauchs anfängt. ἀναγεννᾶσθαι, lat. *renasci*, – ähnliche Wörter und Ausdrücke sind gewöhnlich – findet sich häufig in übertragener Bedeutung.⁵ παλινγενεσία wird ebenso verwendet und in spezifischer Bedeutung wird es im Stoizismus von der Wiederkehr der Weltperioden und in der Seelenwanderungslehre von der Wiedergeburt in einem neuen Körper gebraucht ohne die Bedeutung des Übergangs in einen höheren Zustand, die

¹ Z. 532, αὐτίκα μὲ ὕγιῃ, fehlt das Verb. Eitrem setzt hinzu ἀνάλαβε, Dieterich ändert in ὕπναι, d. h. ὄρει, und übersetzt: „sogleich laß mich los“; es ist kein Zweifel, daß die Ergänzung Eitrems den Sinn richtig trifft.

² Der Ausdruck kehrt wieder Zeile 605 ff.

³ Z. 718 ff., κύριε, παλινγενόμενος ἀπογίγνομαι, αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γινόμενος εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι. Die Über-

setzung von τελευτῶ und ἀπογενεσία mit „sterben“ bei Preisendanz ist zu stark; die Wörter haben nicht notwendig diese Bedeutung.

⁴ Dasselbe findet sich auch Pap. gr. mag. III Z. 583 ff., τὴν πρὸς σέ ἀναφορὰν προστάξας ἵνα με νῦν ἐρατῶν πρὸς σέ τὴν γνῶσιν ἐλλυ[χνιάσ]ῃς καὶ μετὰ τὴν τοῦ ὕλικου σώματος εὐμεν[ῇ] ἀποκ[ατάστασιν] δέομαι κτλ.

⁵ Ein besonders auffälliges Beispiel s. S. 610 A. 3.

für den religiösen Gebrauch des Wortes wesentlich ist. In den Mysterien handelt es sich sowohl um die Sache wie um das Wort. Letzteres begegnet in den Isismysterien, wo es den durch die Weihe bewirkten Eintritt in eine neue Laufbahn des Lebens bezeichnet (o. S. 610), ferner in den Taurobolieninschriften, wo es in ähnlicher Weise bedeutet, daß der *tauroboliatus* von der ihm anhaftenden Befleckung gereinigt ein neues Leben anfangt (o. S. 626). Daher wird auch der Tag des Tauroboliums in einigen Inschriften als der Geburtstag des Geweihten bezeichnet.¹ Sallustius deutet die Riten des Frühlingsfestes des Attis:² „Darauf, sagt er, das Fällen des Baumes und das Fasten, als ob wir von der fortgehenden Zeugung abgeschnitten wären; darauf Milchnahrung, als ob wir wiedergeboren wären.“ Hier ist das Bild sehr konkret: die Teilnehmer am Fest werden als neugeborene Kinder vorgestellt. Es ist aber eben nur eine Deutung, ein Bild (ὥσπερ ἀναγεννωμένων); ebenso wird das Wort bei Apulejus metaphorisch verwendet: *quodam modo renatos*.³ Wörter, die unserem Wort Wiedergeburt entsprechen, waren in den Mysterien geläufig um den Übergang des Menschen von seinem früheren verworfenen Zustand in den durch die Mysterien geweihten anschaulich zu bezeichnen; sie werden, soweit unsere dürftige Überlieferung dies erkennen läßt, vor allem metaphorisch gebraucht. Es scheint, daß jene Vorstellung eher eine Deutung der Riten ist, als daß sie diesen zugrunde läge. Im ἀπαθανατισμός wird die temporäre Ablegung der menschlichen Natur und die Einkleidung in die göttliche als eine Wiedergeburt angesprochen.⁴

Wenn der Mensch durch die göttliche Gnade wiedergeboren wird, kann er ein Kind Gottes genannt werden. Im Christentum ist die Bezeichnung der Gläubigen als Kinder Gottes häufig, dagegen kommt es m. W. nie vor, daß ein in irgendwelche Mysterien Eingeweihter als Kind des Mysteriengottes bezeichnet wird. Belanglos ist der Gebrauch der Wörter *pater* und *filius*, πατήρ und τέκνον; sie waren längst in übertragener Bedeutung üblich. *Pater* ist in den Mithrasmysterien ein hieratischer Titel, nicht mehr. Die Überlieferung von mystischen Texten und Handlungen geschieht fast immer, wenigstens der Fiktion nach, vom Vater an den Sohn; der Lehrer heißt Vater, der Schüler Sohn. Die Familienüberlieferung war den Griechen seit alters geläufig, z. B. in den medizinischen Schulen, und wurde durch orientalischen Einfluß noch gestärkt.⁵ Dagegen fehlt das Wort ‚Mutter‘ in ähnlicher Verwendung. Noch weniger bedeutet es, daß ein Gott, z. B. Mithras, Vater genannt wird; Zeus hatte diesen Namen seit uralter Zeit. Obgleich die Mythologie eine große Zahl von Götterkindern kannte, müssen Umwege eingeschlagen werden, um die Vorstellung von der Gotteskindschaft in den Mysterien wahrscheinlich zu machen. Was dafür angeführt wird, ist wenig.

¹ Siehe oben S. 626 A. 2; Deys Beziehung auf den natürlichen Geburtstag des Dedikanten a. a. O. S. 77 ist sehr gezwungen; sie paßt nicht bei Apul., Metam. XI 23; es ist dies die Gedächtnisfeier; vgl. den *natalis templi*.

² Sallust., de diis et mundo 4.

³ Apul., Metam. XI 21; s. o. S. 610 A. 1.

⁴ Pap. gr. mag. IV Z. 645 ff., γενόμενος ἐκ θνητῆς ὑστέρας τῆς δεῖνα καὶ ἰχώρος σπερματικοῦ καὶ σήμερον τοῦτου ὑπὸ σου με(τα)γεννηθέντος, ἐκ τοσοῦτων μυριάδων ἀπαθανατισθεὶς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ κατὰ δόκησιν θεοῦ; vgl. Z. 501, μεταπαρὰδῶναι με τῇ ἀθανάτῳ γενέσει.

⁵ Festugière, Révélation, I, S. 332 ff.

Der θεὸς διὰ κόλπου in den Sabaziosmysterien ist kein Adoptionsritus.¹ In den heidnischen Religionen wird oft davon gesprochen, daß Gott bzw. ein Gott der Vater der Menschen sei,² nicht aber davon, daß die Menschen Kinder Gottes seien, die er liebe und an seinen Busen nehme. Es ist die große Tat des Christentums, daß es die Vaterschaft Gottes in diesem Sinn aufgefaßt und dadurch die Gotteskindschaft des Menschen zu einem Kernstück seines Glaubens gemacht hat.

Die Erlösung ist für uns ein theologischer Begriff, nämlich die Erlösung des Menschen von seinen Sünden und von ihrem Lohn, dem ewigen Tod, durch das Blut Christi. In der christlichen griechischen Literatur wird sie als ἀπολύτρωσις deutlich bezeichnet. σωτηρία ist ein Wort der Alltagssprache, das ‚Rettung‘ bedeutet und in das eine tiefere Bedeutung erst durch religiöse Beziehung hineingelegt werden kann. Man kann von einer durch die Mysterien bewirkten σωτηρία sprechen. Zwar haben die der Weihe vorangehenden Reinigungen nur den Zweck, den Einzuweihenden von der ihm anhaftenden Befleckung zu befreien; das Ziel der Weihe, den Eingeweihten ein seliges Leben in der zweiten Welt zuzusichern, ist eine Rettung von den Schrecknissen der Unterwelt. Das ist aber recht äußerlich. Die wirkliche Erlösung, welche die Mysterien bringen, ist die von dem Zwang der Heimarmene. Diese Erlösung ist nach der Darstellung des Apulejus der hauptsächlichste Segen der Isisweihe, sie wird in den Attismysterien dadurch nahe gelegt, daß Attis zum Gott der Sterne gemacht wird. Lactanz teilt mit, daß, nach Hermes Trismegistos, wer Gott erkannt habe, von der Heimarmene frei sei.³ In den Mithrasmysterien erscheint diese Erlösung in der Symbolik der siebenstufigen Leiter, die in die Ogdoas hinaufführt. Der Sinn dieser Symbolik wird durch die Hermetik erhellt, wo die Erlösung die Befreiung vom Körperlichen und die Vereinigung mit dem höchsten Gott ist. Dieselbe Erlösung ist der Grundgedanke des Gnostizismus. Sie wird gewonnen durch Erleuchtung, γνῶσις, während für die Großkirche die Erleuchtung der Glaube war. Diese Erlösungslehre ist in kosmologischen Spekulationen tief verankert, während die christliche rein religiös ist.

Vergöttlichung des Menschen war etwas Wohlbekanntes. Die hellenistischen Herrscher wurden vergöttlicht und auch die Kaiser nach ihrem Tod. Sie wurde vereinzelt, besonders im thrako-phrygischen Gebiet,⁴ auf Privatpersonen ausgedehnt; in diesem Sinn liegt es am nächsten, eine syrische Inschrift zu verstehen.⁵ Etwas anderes ist der philosophische Begriff ὁμοίωσις θεῶν, der von Platon eingeführt, von Aristoteles mit ἀθανατίζειν ausgedrückt wurde⁶ und im 2. Jahrhundert n. Chr. ein Schlagwort war. Diese ὁμοίωσις

¹ S. o. S. 634. Das Δεσποίνης ὑπὸ κόλπου ἔδον, auf das sich Dieterich, Mithrasliturgie S. 136 f., beruft, ist anders zu verstehen, s. o. S. 224.

² Kleanthes' Worte, ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἔσμεν, und Aratos v. 5, sind etwas anderes, der stoischen Philosophie Entnommenes. Über die spätere Stoa siehe A. Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, RGVV. X, 1914, besonders S. 7 A. 1; 289; 360.

³ Lact., div. inst. II 15, 6.

⁴ Siehe o. S. 523 A. 11; CIG. 2831, 2832, Grabinschriften aus Aphrodisias in Karien.

⁵ OGI. 614; Fossey, BCH. XIX, 1895, S. 303; Perdrizet, Rev. hist. rel., CV, 1932, S. 208 f.; τοῦ ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι, δι' οὗ (ἐ)ορταί ἄγ(ο)νται.

⁶ Plat. Theaet. p. 176 B, φυνγί (ἐνθένδε ἐκεῖσε) δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι; vgl. de rep. p. 613 A. Aristot., Eth. p. 1177 b, οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραι-

θεῶ ist keine Vergöttlichung, sondern das Streben des Philosophen, Gott zu folgen, ihm ähnlich zu werden, ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ; sie behält diese Bedeutung noch bei den Neupythagoreern (o. S. 400) und in der hermetischen Literatur.¹ Die späteren Neuplatoniker leiten daraus die Berechtigung der Theurgie her, indem sie diese als die praktische ὁμοίωσις der theoretischen gegenüberstellen.² Bei Clemens von Alexandrien ist ἐξομοίωσις θεῶ ein fester Terminus für das christliche Ideal.³ In den Mysterien gibt es ein Beispiel, wo ein Eingeweihter als Gott auftritt: Lucius wird nach seiner Einweihung in die Isismysterien dem Volk als der Sonnengott vorgestellt und von diesem verehrt (o. S. 607). Darauf hat man sich nicht berufen, und zwar mit Recht. Denn dies ist keine Vergöttlichung, sondern nur ein Beispiel dafür, daß ein Mensch mitunter die Rolle eines Gottes spielt, was einige Male auch in der Kaiserzeit belegt ist.⁴ So muß man auch hier Umwege einschlagen, indem einige Riten in diesem Sinn gedeutet werden. Als Bild der Vereinigung mit dem Gott wird gern die Liebesvereinigung angesehen.⁵ Sowohl die griechische Mythologie wie die Riten anderer Völker kennen eine große Zahl geschlechtlicher Vereinigungen eines Gottes mit einer Sterblichen, während mythische Beispiele für die Verbindung eines sterblichen Mannes mit einer Göttin sehr selten sind, kultische überhaupt fehlen; es handelt sich durchweg darum, daß ein Gott Kinder mit einer sterblichen Frau zeugt.⁶ In Ägypten herrschte die Fiktion, daß Amon in der Gestalt des Pharao den Thronerben mit der Königin zeugte; sowohl Amon wie Marduk hatten sterbliche Keksweiber. Berüchtigt ist ein Vorfall unter der Regierung des Tiberius, als ein Priester der Isis eine vornehme römische Dame unter dem Vorwand, daß der Gott Anubis sie begehre, ihrem Liebhaber zuführte.⁷ Vorbilder für eine solche Liebesvereinigung gab es genug, die Beweise aber, die dafür aus den Mysterienriten angeführt werden, sind unzureichend. Daß die angebliche Hantierung mit sexuellen Symbolen in den eleusinischen Mysterien eine solche Vereinigung darstellten, ist eine unbewiesene Hypothese.⁸ Die Worte ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν in dem Symbolon der Attismysterien sind anders zu verstehen, und der διὰ κόλπου θεός der Sabaziosmysterien wahrscheinlich

νοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται, ἀθανατίζειν, εἰ δὲ θεῶν οὐ νοῦς πρὸς τὸν ἀνθρώπων καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῶς πρὸς τὸν ἀνθρώπων βίον, καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ. Siehe weiter O. Immisch, *Agatharchidea*, Sitz.-Ber., Akad. Heidelberg. 1919: 7 § 5 und S. 57; Diels, *Berliner Klassikertexte* II, 1905, S. XXXI; A. Delatte, *Études* (zitiert S. 397 A. 4) S. 60. Porphyrr., sent. 32, 3, ἡ δὲ κατὰ τὰς θεωρητικὰς (ἀρετὰς διάθεσις) ἐν ἀπαθείᾳ, ἧς τὸ τέλος ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις; vgl. de abst. 34 (o. S. 424), Nach Reitzenstein (und Schaefer), *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, S. 33, ist sie ein Grundbegriff iranischer Spekulation, woran er, trotz der ihm von Freunden gegebenen Hinweise, daß der Begriff aus den Gedanken Platons zu erklären sei, in A. 3 festhält.

¹ Corp. Herm. XI 20, ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητὸν; bei Kaiser Julian siehe S. 436.

² Praechter, *AFRW.* XXV, 1927, S. 209.

³ M. Pohlenz, *Klemens von Alexandrien und sein hellenistisches Christentum*, Nachrichten Akad. Göttingen, 1943: 3, S. 164.

⁴ Paus. VII 18, 12; Helioid., *Aethiop.* III 4; vgl. I 22. F. Back, *de Graecorum caerimoniis*, in quibus homines deorum vices funguntur, Diss. Berlin 1883.

⁵ Vgl. auch Reitzenstein, *Hell. Mysterienrel.* S. 245 ff.

⁶ Schon bemerkt von Plutarch, *quaest. conviv.* VIII 1 p. 718 B; Numa 4.

⁷ Joseph. antiqu. XVIII, 3, 4.

⁸ Siehe Bd. I S. 623 f.; meine Worte dort über die spätantiken Mysterien sind nach dem hier Gesagten einzuschränken.

auch.¹ Der *ὄνφος* der Mithrasmysterien ist ein Grad der Mysterien, kein Bräutigam (o. S. 656). Heidnische Vorbilder der oft wiederkehrenden Vorstellung, daß Christus der Bräutigam, die Kirche die Braut sei,² sind mindestens kaum zu belegen.³ Wurde diese Vorstellung auf die heiligen Jungfrauen übertragen, die ewige Keuschheit gelobt hatten und von denen einige sich mit heißen Bildern befriedigten, so hatte das Altertum doch keine hysterischen Nonnen; seine Mystik wurde von Männern gepflegt.

Das sakramentale Mahl, die Kommunion, ist keine eigentliche Vergöttlichung, flößt aber den Teilnehmern die göttliche Kraft ein. Es findet sich schon im altgriechischen Kult, und daß es auch in den Mysterien vorkommt, ist selbstverständlich; eine große Bedeutung scheint es kaum gehabt zu haben. In den Mithrasmysterien wurde Brot und Wasser dargereicht,⁴ ein Ritus, über dessen Sinn wir nicht unterrichtet sind; Vorbild war vielleicht das Mahl des Mithras und des Helios. Ebenso wenig wissen wir vom Essen aus der Handpauke und vom Trinken aus den Cymbeln in den Attismysterien (s. o. S. 620). Als gesichert kann nur gelten, daß in beiden Fällen eine Art von Kommunion stattfand,⁵ durch welche der Myste der göttlichen Kraft teilhaft wurde, eine Vorstellung, die alt ist und durch den in dieser Zeit allgegenwärtigen Kraftglauben verstärkt wurde.

Es wird soviel von Unsterblichkeit und Unsterblichmachen geredet, ohne daß man sich klar macht, was Unsterblichkeit wirklich sein soll. Es gibt erstens die körperliche Unsterblichkeit, d. h. die Auferstehung des Fleisches, die vom Christentum gelehrt wurde und im Zoroastrismus wenigstens vorgebildet war, von dem antiken Heidentum aber entschieden zurückgewiesen wurde. Zweitens gibt es die Unsterblichkeit der Seele, ein alter Glaube, wenn auch stark mit körperlichen Vorstellungen vermengt: der Tote geht entweder zu einem glückseligen Leben in der anderen Welt ein, das ziemlich materiell gedacht wird, oder zu Reinigungen und Strafen, die man sich ebenso materiell denkt. Das Körperliche wird in der späteren Antike immer mehr

¹ Siehe o. S. 624 bzw. 633. Über den etwas ähnlichen Spruch auf den orphischen Goldblättchen, den Dieterich, Mithrasliturgie S. 124, auch heranzieht, s. o. S. 224.

² Dieterich a. a. O. S. 130 ff.; es wird aber nie von einem einzelnen Gläubigen gesagt; Nock, Early Gentile Christ. S. 82 A. 8.

³ Ein ebenso krasses Bild wie ein paar der Zitate Dieterichs bietet Pap. gr. mag. III Z. 603 ff., *ἐγνωρίσαμεν, ὡς τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς (ζωῆ), ἐγνωρίσαμεν, μήτρα πάσης γενέσεως, ἐγνωρίσαμεν, ὡς μήτρα κυοφόρε ἐν πατρός φυτεία, ἐγνωρίσαμεν, ὡς πατρός κυοφοροῦντος αἰώνιος διαμονή*; gerade dies Stück kehrt in gemilderter Übersetzung in dem Schlußgebet bei Ps.-Apul., Ascl., 41b wieder; auf dem Papyrus stehen die Worte in einer Anrufung des Helios, der keine Mysterien hatte. Vgl. VIII Z. 1 f., *ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν*.

⁴ Justin. apol. I 66, *ὅπερ καὶ ἐν τοῖς*

τοῦ Μίθρα μυστηρίους παρέδωκαν γίνεσθαι μνησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες: ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μνηνημένου τελεταῖς, ἥ ἐπίστασθε ἡ μαθεῖν δύνασθε. Vgl. Plin., N. H. XXX, 17, *magicis cenis eum initiaverit*, Tiridates den Nero.

⁵ Die Mahlzeiten des Sarapis waren keine Mysterien, fanden aber mitunter in seinem Tempel statt und waren eine Mahlgemeinschaft der Menschen mit dem Gott nach Aristides Rhetor VIII, I p. 93 f. Dindorf. Ein Saal im Sarapeum auf Delos war bestimmt für die *θεοκλήτους ἐπὶ δαίτας*, IG. XI: 4, 1299 Z. 65; Roussel, Cultes ég., S. 71. Einladungsbrief, *δειπνήσαι εἰς κλίνην τοῦ Σαράπιδος ἐν τῷ Σαραπίῳ*, Oxyrh. Pap. I, 1893, 110; XIV, 1920, 1755; ἐν τῷ Θ[ο]ρήῳ XII, 1916, 1484; im Haus III, 1903, 523; Papyri Osloenses, III, 1936, 157, S. 246 f. mit Kommentar; mehr bei Nock, HThR. XXXVII, 1944, S. 151.

abgestreift, z. B. indem die Strafen und Reinigungen in den Luftraum verlegt werden. Ganz aufgegeben erscheint es in der hermetischen Lehre vom Aufstieg der Seele zum obersten Himmel. Der Unsterblichkeitsglaube bedeutete an sich nichts Neues. Das Neue war, daß, während der alte Glaube die Scheidelinie nach dem Tode zog, die Mysterien sie auf die Mysterienweihe verlegten. Mit dieser, nicht mit dem Tode fängt das neue Leben an, das dem Geweihten die Glückseligkeit im Totenreich zusichert. Es scheint nicht merkwürdig, daß der Bruch, der durch die Mysterienweihe bewirkt wird, dem Tod verglichen wurde; lassen doch schon primitive Völker die Jungen bei der Jünglingsweihe sterben und zu einem neuen Leben auferstehen; denn dem Tod folgt die Auferstehung. Oben wurden ähnliche Vorstellungen in der Isisweihe erwähnt. Die christliche Taufe bietet eine genaue Parallele: sie wird mit einem Sterben verglichen, mit ihr fängt ein neues Leben an, sie befreit von der Herrschaft der Heimarmene. Die Unsterblichkeit der Mysterien besteht in Wirklichkeit darin, daß das glückselige zweite Leben schon im irdischen Dasein beginnt und im zweiten fortgesetzt wird.

Die Haltung des Heiden und des Christen dem Tod und der Unsterblichkeit gegenüber ist grundverschieden, obgleich beide an ein Leben nach dem Tode fest glauben. Der Heide, resigniert vor dem Tode, der Christ *λακτίζει πρὸς τὸ κέντρον* und bricht ihn. Dem Heiden ist der Tod das natürliche, unabwendbare Ende des Menschenlebens, das allgemeine Menschenschicksal, dem Christen ist er das an sich Böse, der Lohn der Sünde, der wegen der dem Menschen anhaftenden Sündhaftigkeit in die Welt gekommen ist. Was der Heide fürchtet, ist das, was auf den Tod folgt, das bewußtlose, wesenlose Leben in der Unterwelt oder die Strafen wegen im Leben begangener Missetaten. Der Christ ist des seligen zweiten Lebens sicher, wenn er bereut und sich bekehrt; für ihn ist die Unsterblichkeit ein Leben in voller Leiblichkeit, wenn auch sein Leib verklärt werden wird; die Strafen sind den Sündern, den Gotteslästerern, den Feinden ‚der Gerechtigkeit‘, d. h. des Christentums, beschieden. Dem Heiden ist die Auferstehung des Fleisches unverstänglich, ihm ist es gewiß, daß der Leib der Auflösung, der Verwesung anheimfällt. Für ihn ist die Unsterblichkeit die Unsterblichkeit der Seele, mag auch die Seele reichlich mit materiellen Zügen ausgestattet sein, sei es nun, daß die Unsterblichkeit das durch die Mysterienweihe zugesicherte Glück im zweiten Leben, sei es daß sie die *unio mystica* mit dem höchsten Wesen der Hermetiker und der Neuplatoniker ist. Der Christ ersetzt die *nox aeterna* der römischen Dichter durch die *lux aeterna*.

Die Prüfung der Zeugnisse hat ergeben, daß sie nicht ausreichen, um eine allgemeine Mysterientheologie zu konstruieren.¹ Indem man die Lehren in den Vordergrund stellte, übersah oder unterschätzte man die Verschiedenheiten der Kulte, denen die Mysterien angehören, und den emotionellen Inhalt der Mysterien. Es gibt Ansätze, die, wie Dieterich belegt hat, auch in älterer Zeit und bei anderen Völkern sich finden, mehr nicht. Fraglich ist, ob man sich nicht in einem Zirkel bewegt hat. Von den christlichen

¹ Es sei an den scharfen Widerspruch von Wilamowitz, G. d. H. II S. 386 ff., erinnert, der u. a. von einem Schneeball von Hypothesen spricht und fragt, ob er die Sonne vertrage.

Lehren unbewußt beeinflußt suchte man entsprechende in den Mysterien zu finden, um diese als den Ursprung und das Vorbild jener nachzuweisen. Sollte man aber nicht dem Christentum und vor allem dem Paulus, der als eines der allergrößten religiösen Genies, die je gelebt haben, anerkannt wird, seine Originalität belassen? Er hat die Tragweite der Ansätze erkannt, sie vertieft und Ideen geschaffen, die nicht nur die Gemüter der eigenen Zeit, sondern auch die der kommenden Zeiten zu fesseln vermochten. Das Christentum verdankt seine durchschlagende religiöse Kraft nicht dem einfachen Umstand, daß es in den Fußtapfen der Mysterienreligionen wandelte, sondern seinem eigenen Gehalt.

Es gab Erklärungen und Belehrungen in den Mysterien. Solche werden ausdrücklich von Plutarch und Dion bezeugt, der von Auslegern und Dolmetschern spricht (s. o. S. 652). Es gebricht uns nicht an allen Mitteln, von der Art dieser Auslegungen eine allgemeine Vorstellung zu gewinnen, wir müssen uns dann aber an die Art und Weise halten, in der die Alten selbst ihre Religion und ihre Kulte deuteten. Vorherrschend war die Allegorese. Sie war im Anfang der Kaiserzeit schon ein halbes Jahrtausend alt, griff immer mehr um sich, wurde auch auf die heiligen Schriften der Juden und der Christen angewandt, bis sie bei den späteren Neuplatonikern ihren Höhepunkt erreichte. Ein Musterbeispiel solcher Auslegungen gibt Plutarch in seiner Schrift über Isis und Osiris, ein anderes Kaiser Julian in seiner Rede auf die Göttermutter, um von dem Handbüchlein des Sallustius zu schweigen. Daß sie in den Mysterienbelehrungen vorkam, geht aus Plutarchs Worten hervor,¹ denn man kann sich die Identität des Judengottes und des Sabazios in den Mysterien nicht anders als mit den allegorischen Methoden bewiesen denken, die Plutarch in der Schrift über Isis und Osiris gebraucht. Der in die Dionysosmysterien eingeweihte Sprecher bei Plutarch hält sich freilich seiner Schweigepflicht gemäß bei den äußeren Kultbräuchen auf. Es ist undenkbar, daß diese vorherrschende Deutungsweise nicht auch auf die Mysterien und ihre Riten angewandt worden wäre. Die Haltung der Eingeweihten, die etwas tiefer nachdachten, charakterisiert Plutarch gut in seinen Worten über die Isisweißen:² Der wirkliche Isisverehrer ist derjenige, der, wenn er die *δεικνύμενα* und *δρώμενα* in betreff dieser Götter ordnungsmäßig (*νόμῳ*) übernommen hat, die Wahrheit darin mit Hilfe seines Verstandes sucht (*λόγῳ ζητῶν*) und darüber philosophiert. Die Philosophen, welche die höchsten Chargen der eleusinischen Mysterien in der Spätzeit bekleideten, z. B. der Neuplatoniker Nestorios, der Hierophant war, werden nicht verfehlt haben, ihre Ideen in die Erklärung der Mysterien hineinzulegen; ein Ergebnis ist wohl die Deutung des Porphyrios von den Gewändern, welche die Mysterienpriester trugen (o. S. 335).

Wie die Philosophie selbst ein Mysterium war, so wurde bei den Neuplatonikern die allegorische Auslegung ein höchstes Mysterium, das der Menge der Eingeweihten nicht geoffenbart werden durfte. Macrobius sagt,

¹ Plut., quaest. conviv. IV 6 p. 671 D, τὰ μὲν πολλὰ τῶν εἰς τοῦτο (die Identität des Gottes der Juden mit Sabazios) τεκμηρίων μόνους ἐστὶ ῥητὰ καὶ διδασκὰ τοῖς

μουούμενοις παρ' ἡμῖν (den Athenern) εἰς τὴν τριετηρικὴν παντέλειαν.

² Plut., de Is. p. 352 C.

es sei nicht erlaubt, die der Quelle der reinen Wahrheit entstammenden Lehren in den Weihungen mitzuteilen, sondern, wer sie kenne, müsse sie geheimhalten.¹ An einer anderen Stelle² bemerkt er, daß, wie die Natur durch verschiedene Hüllen ihr Verständnis gewöhnlichen Leuten entzogen habe, so auch die Mysterien selbst in Figuren verhüllt seien, damit sie sich nicht den Jüngern entblöße darböten; nur die Vorsteher deuten sie durch ihre Weisheit, während die übrigen sich mit der Verehrung begnügen müßten, da die Figuren das Geheimnis vor Geringschätzung schützten. Dies belegt er mit einer erbaulichen Geschichte von dem Philosophen Numenios, der mit ungehörlicher Neugierde die eleusinischen Mysterien durch seine Deutung vulgarisiert hatte; die beiden Göttinnen erschienen ihm im Traum, indem sie ihm vorwarfen, daß er sie prostituiert hätte. Was der Menge der Eingeweihten übrigblieb, sagt Proklos, der sich auf die neuplatonische Deutung der Mythen bezieht:³ „Die Weißen (τελευτάι) zeigen, daß die Mythen auch auf die Menge wirken. Denn da sie die Mythen brauchen, um die unaussprechliche Wahrheit in betreff der Götter zu verhüllen, erwecken sie auf eine uns unbekannte Weise in den Seelen eine Sympathie in Hinsicht auf die Handlungen (die Weißen), so daß einige von denen, die eingeweiht werden, erschrecken, indem sie von göttlicher Furcht erfüllt werden, andere gemeinschaftlich von den heiligen Symbolen bewegt werden, außer sich selbst geraten und ganz in die Götter eingepflanzt und göttlich inspiriert werden.“ Der Segen, den die Mysterien der großen Menge der Eingeweihten bringen, ist nach Proklos die sinnberückende Wirkung, der emotionelle Eindruck, den schon Aristoteles als wesentlich hervorhob, er erweckte bange Erwartungen und vage Hoffnungen, die sich in den Geleisen der damaligen Gedankenwelt bewegten. Die moderne Mysterientheologie war gewissermaßen im Recht, als sie etwas Festes statt Ahnungen, sichere statt vage Hoffnungen forderte, sie hat aber den emotionellen Urgrund vergessen. Von den öffentlich gefeierten Riten wurden dergleichen Deutungen laut verkündigt, wir lesen sie bei Sallust, bei Kaiser Julian, bei den neuplatonischen Philosophen selbst. Was die Mysterien betrifft, so war es auch die Geheimnistuerei, welche die Menschen anzog. Die neuplatonischen Eiferer für eine höhere Religion hegten übrigens dieselbe Verachtung für die große Masse wie Kaiser Julian. Das rächte sich.

Der zweite vorherrschende Gedanke war der kosmologische, von dem das antike Heidentum durchtränkt war und gewisse christliche Sekten im Gegensatz zur Großkirche tief beeindruckt wurden. Es gibt ein beachtenswertes Zeugnis, daß in den Mysterien der Hera in Argos die Götter auf die Elemente gedeutet wurden; offenbar legte man die heilige Hochzeit des Zeus und der Hera als die Einheit des Äthers und der Luft aus; Hera wurde ja schon von Platon als ἄήρ, die Luft, gedeutet.⁴ Das Weltbild der Kosmo-

¹ Macr., Sat. I 7, 18.

² Macr., comm. somn. Scip. I 2, 18 f., *sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur, ne vel haec adeptis nudam rerum talium se natura praebeat sed summatibus tantum viris sapientia interprete veri arcani consciis contenti sint reliqui ad*

venerationem figuris defendentibus a vilitate secretum.

³ Proclus, in rempubl. II p. 108 Z. 17 Kroll.

⁴ In der Confessio des berühmten Magiers Cyprian aus Antiochien, Acta Sanctorum, Sept. Bd. VII S. 222 ff. in der

logie, das durch die transzendente Welt erweitert wurde, übte einen großen Einfluß aus, auf den wir unten (S. 675 ff.) zurückkommen werden. In den Mysterien läßt er sich belegen: in den Isismysterien die Fahrt des Eingeweihten durch alle Elemente und das Hervortreten des Sonnengottes, in den Mithrasmysterien die siebentorige Leiter, die den Aufstieg in die Ogdoas symbolisierte (o. S. 649 A. 1); sogar Attis machte einen Versuch, sich als kosmischen Gott darzustellen.¹ Noch stärker sind kosmologische Gedanken in den Buchmysterien der Hermetik ausgeführt, welche die mithräische Stufenleiter erst recht erklären; der Gnostizismus schließlich fügte die vielen Abstufungen der transzendenten Welt hinzu. Wir besitzen einen Mysterieneid,² der dauerndes Ansehen genossen haben muß, da er in einem Papyrus des 1. und in einem des 3. Jahrhunderts n. Chr. vorliegt.³ Der ältere Text lautet: „(Der Vater) führe den Mysten ein und stelle ihn in die Mitte des διαθέμα⁴ und lasse ihn den Eid durch den Herold Astydamos ablegen. Eid des Herolds: Ich schwöre bei demjenigen, der die Erde vom Himmel getrennt und geschieden, die Finsternis von dem Licht, den Tag von der Nacht, den Aufgang von dem Untergang, das Leben von dem Tod, das Werden von dem Vergehen, das Schwarze von dem Weißen, das Trockene von dem Feuchten, das Feurige von dem Kalten, das Bittere von dem Süßen, das Fleisch von der Seele. Ich schwöre auch, die Götter, die ich verehere, zu bewahren und zu behalten.“ Der Eid sagt zwar nichts über die Götter und Lehren der Mysterien aus, aber der Gott, bei dem feierlich geschworen wird, muß in diesen Mysterien eine große Bedeutung gehabt haben. Er ist der

Ausgabe von 1760, in der von 1867 S. 204 ff. ἦλθον καὶ ἐν "Αργεῖ ἐν τῇ τῆς "Ηρας τελετῇ, ἐμυήθη ἐκεῖ βουλὰς ἐνότητος, ἀέρος πρὸς αἰθέρα καὶ αἰθέρος πρὸς ἄερα, ἅμα δὲ καὶ γῆς πρὸς ὕδωρ καὶ ὕδατος πρὸς ἄερα. Nilsson, Greek Mysteries in the Confession of St. Cyprian of Antioch, HThR. XL, 1947, S. 167 ff. Heramysterien in Nauplia, Paus. II 38, 2; vgl. Nilsson, Gr. Feste S. 44 f., Cook, Zeus III S. 1043 f.

¹ Firm. Mat., de err. prof. rel. VIII 2.

² Mehr über den Eid in den Mysterien Reitzenstein, Hell. Mysterienreligion S. 192 ff.

³ Veröffentlicht von V. Bartoletti (zugleich mit dem jüngeren), Frammenti di un rituale d'iniziazione ai misteri, Annali della R. scuola normale superiore a Pisa, Ser. II 6, 1937, S. 143 ff.; O. Schütz, Ein neuer orphischer Papyrustext, Arch. f. Pap. XIII, 1939, S. 210 ff.: [ὁ πατήρ τ]ὸν μύστην π[ρ]οσ[α]γαγέτω καὶ στησάτω μέσ[σ]ον ἐντός] διαθέματος καὶ ἐξορκούτω [διὰ τοῦ] κήρυκος Ἀστυδάμαντος. ὅρκος ὑπ[ὲρ] τοῦ κήρυκος [ὁ μν]ύω κατὰ τοῦ διχάσαντος καὶ ἀκρίαν[τ]ος τὴν γῆν ἀπὸ οὐρανοῦ κα[ὶ] σκοτός ἀπὸ φωτός καὶ ἡμέραν ἐκ νυκτός καὶ ἀνατολὴν ἀπὸ δύσεως καὶ [ζωὴν ἀπὸ] θανάτου καὶ γένεσιν ἀπ[ὸ] φθοράς [καὶ μ]έλαν ἀπὸ λευκοῦ καὶ ξηρὸν ἀπὸ ὕγρου καὶ καὶ

ἐ[μ]πυρ[ον] ἀπὸ [ψυχροῦ καὶ πικρὸν ἀπὸ γλυκεῖας καὶ σάρκα [α] ἀπὸ ψυ[χ]ῆς. ἐπόμενι δὲ καὶ οὗς π[ρ]οσκυνῶ θεο[ὺς] συντηρήσειν καὶ φυλάξειν]. Der jüngere sehr beschädigte Papyrus ist herausgegeben von V. Bartoletti, Papiri greci e latini pubblicati della società italiana X, 1932, Nr. 1162 S. 102 f. und Add., S. XVII, und behandelt von Cumont, HThR. XXVI, 1933, S. 151 ff., Wilcken, Arch. f. Pap. X, 1932, S. 257 ff.; G. Momigliano, Giuramento de Σαραπιασταί?, Aegyptus XIII, 1933, S. 179 ff.; Schütz a. a. O. mit umfanglichen Ergänzungen. Nach dem Eid, der nur unbedeutende Varianten zeigt, werden der Vater und der Hierokeryx erwähnt; in den folgenden arg zerstörten Zeilen erscheinen Worte, die den Verlust des Inhalts schmerzlich machen, Z. 16, σφαργεῖδες; Z. 17, σημειῶσαι. Cumonts Zuweisung zu den Mithrasmysterien ist sehr unsicher, da die Hauptstütze in der Ergänzung von Z. 14 καυτοπαυ . . . in Καυτοπά(τ)[η] besteht; das υ ist aber sicher.

⁴ Das Wort kommt in der Bedeutung 'Horoskop' vor; Bartoletti erklärt es ansprechend als eine Figur, ein astrales Symbol, an dem der Myste den Eid ablegte; ein solches findet sich auf dem Fußboden eines Mithräums in Ostia.

Weltschöpfer, ein kosmischer Gott, dessen Name nicht genannt wird. Es gibt übrigens eine Spur einer Gemeinde, die einen solchen Gott verehrte.¹

Die überrasgende Stellung dieses kosmischen höchsten Gottes, des Schöpfers und Lenkers der Welt, in den Gedanken der Zeit, erhellt noch mehr daraus, daß er in den Gebeten der magischen Papyri häufig angerufen wird, sei es, daß er Aion oder Helios genannt wird oder daß er anonym ist.² Ein Beispiel wird unten (S. 678) angeführt werden. Der Beter ist sich dessen bewußt; er sagt *κοσμικαῖς κλήζω λιταῖς*.³ Da der Zweck des Zaubers ist, Orakel zu erhalten, werden Anrufungen auch oft an den Orakelgott Apollon und selbstverständlich an die Zaubergöttin Hekate und Typhon gerichtet.⁴ Helios wird sogar um eine Nekromantie bemüht.⁵ Selbstverständlich, daß der zauberische Zweck stark hervortritt; durch das Ursprungsland scheint bedingt, daß ägyptische Götter und Vorstellungen überaus häufig begegnen.⁶ Jüdische Elemente, besonders die Namen des Iao und der Erzengel,⁷ werden sehr oft eingesprengt, christliche kommen sehr selten vor und ebensowenig andere orientalische Götter: Mithras viermal, die babylonische Göttin Ereschigal einige Male, aber nur als Zauberwort.⁸ Die Grundlage ist ägyptisch-griechisch. Beachtung verdient der Anschluß an die griechische Hymnenpoesie. Es gibt eine große Anzahl hexametrischer Hymnen und auch einen langen trimetrischen;⁹ von jenen kehren einige mehrmals wieder, wenigstens stückweise,¹⁰ sie sind also traditionelles Gut. Ein Hymnus wie der an Apollon II Z. 81 ff. könnte sehr wohl der Hymnenpoesie entlehnt sein. Die Zauberer haben vielleicht ältere Hymnen für ihren Zweck umgearbeitet und neue in demselben Stil gedichtet. Denn die meisten sind ganz magisch.¹¹ Der Anschluß an den Hymnenstil der Spätzeit zeigt sich vor allem in der aus den orphischen Hymnen wohlbekannten Häufung der

¹ Anders kann man die Worte nicht verstehen, die man liest mitten in der in den großen Pariser Zauberpapyrus, Pap. gr. mag. IV Z. 1115 ff., eingeschobenen *στήλη ἀπόκρυφος*, einer feierlichen Lobpreisung des *θεὸς τῶν θεῶν, ὁ τὸν κόσμον καταρτίσας, θεὸς τῶν αἰώνων*, die sich mit dem Inhalt des Eides berührt: *χαίρετε, οἷς τὸ χαίρειν ἐν εὐλογίᾳ δίδονται, ἀδελφοί τε καὶ ἀδελφαί, ὁσίοις καὶ ὁσίοις*. Vgl. Reitzenstein, *Poimandres* S. 277 f. Ähnliche Anrufungen kommen auch sonst in den Zauberpapyri vor; es folgt gleich eine andere *στήλη*, die jüdisch beeinflusst ist; vgl. noch die unten S. 678 zitierten, XII, Z. 238 ff. und XIII Z. 62 ff. Vgl. Nilsson a. im folgenden Anm. a. O. S. 25.

² Siehe weiter Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri*, *Bulletin de la Société des lettres de Lund*, 1947/8, I, wo die verschiedenen Elemente ausgesondert und nach ihrer Bedeutung geschätzt werden. Über den höchsten Gott S. 21 ff. Festugière, *Révélation I* S. 297 ff., führt mehrere Beispiele in Übersetzung an. Vgl. die wichtigen Bemerkungen Nocks, *Greek Magical Papyri*, *Journ. of Egyptian*

Archaeology, XV 1929, S. 233 ff.

³ Pap. gr. mag. IV, Z. 1170.

⁴ Z. B. Apollon I Z. 296 ff.; II Z. 81 ff.; Hermes V, Z. 404 ff.; Typhon IV Z. 179 ff. und Z. 261 ff.; Selene-Hekate IV Z. 2242 2522 ff.; 2714 ff.

⁵ Ebd. IV Z. 436 ff. = Z. 1956 ff.

⁶ Siehe z. B. die an Helios gerichtete Anrufung III Z. 496 ff., für die Götter sind keine Verweise nötig.

⁷ Weiter geht E. Peterson, *La libération d'Adam de l'ἀνάγκη*, *Revue biblique* LV, 1948, S. 199 ff.

⁸ Pap. gr. mag. IV Z. 337 und 2749; *Βαλ μωθρη?* IV Z. 1632.

⁹ Pap. gr. mag. IV Z. 2242–2347 an Selene; B. Kuster, *De tribus carminibus papyri Parisinae magicae*, Diss. Königsberg, 1911, S. 81 ff.

¹⁰ Z. B. der Hymnus an Helios IV 2436–2474; Kuster a. a. O. S. 18 ff.; der Hymnus an Hermes V Z. 400–421; vgl. VII Z. 668 ff. und XVII b Z. 1 ff., Verso mit Rechnung des 2. Jahrhunderts.

¹¹ Für den Hymnus an Typhon IV Z. 261 ff.; siehe A. Dieterich, *De hymnis orphicis*, Habilitationsschrift, Marburg 1891, S. 46 = Kleine Schriften, 1911, S. 104.

Epitheta.¹ Eine Nachwirkung scheint es zu sein, daß, während dem Helios versifizierte Hymnen gewidmet werden, die Anrufungen des anonymen Weltherrschers und des Aion prosaisch sind; Aion fehlt im orphischen Hymnenbuch.²

Die Zauberer suchten auch die Autorität Homers auszunützen. Ein vor dem J. 275 n. Chr., nur etwa eine Generation nach der Zeit des Verfassers, geschriebener Papyrus³ enthält den Schluß des 18. Buches der *Κεστοί* des Julius Africanus. Hier findet sich der Eingang der Nekyia der Odyssee mit einer großen Interpolation, in der außer griechischen auch ägyptische und Zaubergötter angerufen werden. Julius Africanus schwankt, ob der Dichter selbst oder die Pisistratiden diese Verse ausgemerzt haben, und beruft sich auf Handschriften in Jerusalem, Nysa in Karien und Rom; es ist ein Zeichen der Zeit, daß ein Gelehrter, der sich rühmte, die Bibliothek im Pantheon in Rom eingerichtet zu haben, diese offenkundige Fälschung so wenig argwöhnisch betrachten konnte.

Die Zauberpraktiken werden *πράξεις* oder Mysterien genannt, der Zauberer ist *μύστης* und als Lehrer *μυσταγωγός*,⁴ was dem Gebrauch der Wörter und der Anschauungsweise dieser Zeit entspricht. Sie sind aber selbstverständlich nicht Mysterien im eigentlichen Sinn. Festugière hat der religiösen Bedeutung der sogenannten magischen Mysterien eine gründliche Untersuchung gewidmet.⁵ Theoretisch ist seine scharfe Unterscheidung zwischen Religion, die Untergebenheit unter Gott, und Magie, die Götterzwang sei, richtig, praktisch liegt aber die Sache ganz anders. Die Magie floß in breitem Strome in die Religion hinein, bis beide bei den späteren Neuplatonikern eins wurden. Die Zauberer machten Anleihen bei der Religion; das Schlußgebet der hermetischen Schrift „Asclepius“ kehrt in einem magischen Text wieder,⁶ und einige Anrufungen sind hermetisch gefärbt. Der Glaube an die Zauberwirkungen gründet sich auf den allgemein verbreiteten Kraftglauben,⁷ der mit der ebenso verbreiteten kosmischen Anschauung verschwistert ist; zu dieser gehört auch die Heimarmene oder Ananke, deren Zwang die Künste des Zauberers brechen.⁸ Wichtig ist die Bemerkung Festugières,⁹ daß die älteren Stücke, die an die Fluchtafeln anschließen, kürzer und präziser seien, daß aber seit dem 3. Jahrhundert eine Häufung von Epitheta und mystische Züge auftraten. Der Zauberer begnügt sich nicht mit dem einfachen Götterzwang, sondern stellt sich als eins mit dem angerufenen Gotte dar,¹⁰ ein „make-belief“, der freilich nicht

¹ Kuster verzeichnet a. a. O. S. 52 ff. und 79 ff. die Anklänge an die orphischen Hymnen in dem erwähnten Hymnus an Helios und in dem an Aphrodite IV Z. 2903 ff.

² H. Riesenfeld, *Remarques sur les hymnes magiques*, *Eranos* XLIV, 1946, S. 153 ff., analysiert die prosaische Anrufung, Pap. gr. mag. II Z. 101–141 und zeigt, daß sie ägyptisch ist.

³ Oxyrh. Pap. III, 1903, 412; Pap. gr. mag. XXIII, nur die interpolierten Verse; Wünsch, *Der Zaubersang in der Nekyia Homers*, *AfRw.* XII, 1909 S. 2 ff.

⁴ Festugière, *L'idéal rel. grec* S. 303 f.

⁵ A. a. O. S. 281 ff., *La valeur religieuse des papyrus magiques*.

⁶ Siehe o. S. 585 A. 8.

⁷ Vgl. Festugière a. a. O. S. 294 ff.

⁸ A. a. O. S. 314 ff.

⁹ A. a. O. S. 283 A. O.

¹⁰ Z. B. Pap. gr. mag. XII, Z. 232 ff., *ἐγὼ εἰμι ὁ "Ἡλῖος -- "Αφροδίτη ἐπίβολος ἀνέμων -- Κρόνος -- Μητήρ θεῶν -- "Οσίρις -- "Ισις κτλ.*; VIII Z. 36 ff. (Hermes), *σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὺ, τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸν ἐμὸν σὸν ἐγὼ γὰρ εἰμι εἰδωλον σόν.*

ernst zu nehmen ist. Die Kraft des Zauberers beruht vielmehr darauf, daß er die göttliche δύναμις, das göttliche πνεῦμα, die göttliche ἀπόρροια in sich aufnimmt,¹ sich die göttliche Natur einverleibt, was der Zweck des ἀπαθανατισμός ist, so wie der Theurge in Ausübung seiner Kunst zu den Göttern erhoben und göttlich wird (o. S. 470). Hier sehen wir von unten her die Bewegung, die mit der Akzeptierung der Theurgie durch die neuplatonischen Religionsphilosophen endete; die Bezeichnung der Zauberpriakten als Mysterien ist vom Standpunkt dieser Zeit aus nicht unverdient.²

Die Zauberpapyri sind unverächtliche Zeugen für die religiöse Lage der Spätantike. Schon der äußere Umstand ihrer Häufigkeit und Ausführlichkeit zeigt den erschreckenden Umfang des Zauberglaubens, wovon oben (S. 499 ff.) bereits die Rede gewesen ist. Die Züge, die für die religiösen Anschauungen der Spätantike charakteristisch sind, finden sich alle in den Zauberpapyri wieder: die kosmologische Religion, die Idee von einem höchsten Gott, dem Schöpfer und Lenker des Weltalls, der Kraftglaube und der Dämonenglaube, die Wundersucht und der Okkultismus. Sie belehren uns darüber, was von den religiösen Ideen der Zeit im Volk aufgenommen worden war. Auf die Magisierung der Religion, die ebenso charakteristisch für die Spätzeit ist, werfen die Zauberpapyri ein grelles Licht. Viele gelehrten Mühen sind an die Zauberpapyri gewandt worden, in religionsgeschichtlichen Untersuchungen werden sie oft herangezogen und eifrig verwertet, aber immer nur in Einzelheiten. Es fehlt noch ihre Bearbeitung als Gattung und in ihrem eigenen Zusammenhang; eine solche würde uns in vielem klarer sehen lassen.

Da man so viel von dem durchschlagenden Einfluß der Mysterienreligionen spricht, sollte man sich einmal die Frage stellen: wie zahlreich waren die Eingeweihten? Alle Mithräen beispielsweise konnten doch nur einen kleinen Teil des römischen Heeres aufnehmen, und ähnlich wird es in den anderen Mysterien gewesen sein. Nun war es den Eingeweihten verboten, die Riten und Lehren auszulaudern, vielleicht haben sie es aber gleichwohl in Kleinigkeiten und im allgemeinen getan wie Apulejus. Doch konnte das nicht hinreichen, den Mysterienreligionen den ihnen zugeschriebenen maßgebenden Einfluß zu verleihen. Was man voraussetzen muß, sind einige allgemein verbreitete religiöse Ideen, welche der Zeit selbstverständlich, sozusagen ihre religiöse Atmosphäre waren und auch in den Mysterien zum Ausdruck kamen. Sie haben die Mysterienreligionen nicht geschaffen, diese sind vielmehr ein Ausfluß von ihnen. Diese Atmosphäre war an sich ein Synkretismus, weil sie von den Griechen und Halbgriechen in den Außenländern geschaffen war, welche von ihrer fremden Umgebung stark beeinflusst wurden. Die Grundlage aber war griechisch, obgleich unter jenen Einflüssen gestaltet und umgebildet, nämlich das Weltbild, die Kraftlehre, die Dämonenlehre, von denen für die Mysterien vor allem das Weltbild und die Kraftlehre bedeutungsvoll sind. Den Beweis liefern die Zauberpapyri, weil sie in hohem

¹ Festugière a. a. O. S. 296 ff.; vgl. S. 347 f.

² Bekanntlich spielen Buchstaben, Buchstabenreihen und besonders die Reihe der

sieben Vokale eine große Rolle im Zaubern, siehe F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, 2. Aufl., 1935.

Maß volkstümlichen Glauben widerspiegeln; in ihnen haben wir alles beisammen, Mysterien aber wurden sie wie so viele Kulte und Lehren genannt.

Die Grundlage für Dieterichs Versuch, aus den Mysterienriten und dem Mysterienglauben solche allgemeine Vorstellungen nachzuweisen, ist zu schmal und fragmentarisch, sie reicht nicht dazu hin, eine allgemeine Mysterientheologie aufzuzeigen. Etwas anders ist der von Reitzenstein eingeschlagene Weg. Er beruft sich auf die Mysterienreligionen, d. h. mystische Ideen, die vom Osten kommend sich verbreiteten. Er nennt diese Religionen Missionsreligionen. Waren die Mysterien solche? Derartige Religionen brauchen eine öffentliche Propaganda, Predigt, wie Paulus sie übte, nicht nur Geheimnisse. Kurz, der Begriff Mysterienreligionen verschiebt sich bei Reitzenstein sehr beträchtlich (vgl. S. 597), was darin hervortritt, daß er von den Schriftwerken ausgeht. Seine Voraussetzung, daß die Schriftwerke Vorstellungen wiedergeben, die in den Mysterien ausgebildet waren, läßt sich aber auch umkehren: die Mysterien haben geläufige Vorstellungen übernommen und ausgenutzt.

Reitzenstein legt besonderes Gewicht auf die sprachliche Untersuchung, durch welche er eine besondere Mysteriensprache nachzuweisen sucht, die er dann bei den christlichen Schriftstellern, besonders in den paulinischen Schriften, wiederfindet. Sein Verfahren ist einseitig und von dem Wunsch geleitet, eine feste Mysterienterminologie herauszufinden. Gewiß ist eine sprachliche Untersuchung sehr wichtig, sie muß aber auf eine breitere Basis gestellt werden. Unerläßlich ist es, das Profangriechische ausgiebig heranzuziehen, denn erst vor diesem Hintergrund hebt sich ab, was wirklich Mysteriensprache ist oder, besser gesagt, die Sprache, in welcher die neuen religiösen Ideen ausgedrückt wurden.¹

¹ Um dies nicht als eine nur lose hingeworfene Behauptung dastehen zu lassen, füge ich folgende Bemerkung hinzu, welche Professor Wifstrand mit seiner ausgezeichneten Sprachkenntnis mir zur Verfügung gestellt hat. „Die von Reitzenstein herangezogenen Phrasen sind nicht selten dem allgemeinen Sprachgebrauch geläufig, so daß dann keine besondere Verbindung mit der Mysteriensprache erwiesen werden kann. Das Wort τέλος z. B., das nach Hell. Mysterienrel. S. 290 in Poimandres der Mysteriensprache entlehnt sein soll, ist in dieser Bedeutung der philosophischen und popularphilosophischen Sprache ganz allgemein. Das Bild vom Auge der Seele oder des Geistes, in dessen Gebrauch die hermetischen Schriften mit Philon übereinstimmen (a. a. O. S. 318), taucht schon bei Hippokrates auf, περί τέχνης, p. 16, 18 Heiberg, τῇ τῆς γνώμης ὁφεί, ist aber vorzüglich platonisch, Plat. resp. p. 533 D, τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, und wird in Vit. auctio des Lukian 18, von dem Platoniker, offenbar als ein für ihn besonders charakteristischer Ausdruck

verwendet, τὸ φθολὸς γὰρ εἰ τῆς ψυχῆς τὸν ὁφθαλμόν. Auch kann die Kenntnis des allgemeinen Sprachgebrauchs davor bewahren, in die religiösen Texte mehr hineinzulesen, als was da steht; so bedeutet προσεναγκεῖν, auf welches Wort a. a. O. S. 186 Gewicht gelegt wird, in der populären Koine sehr oft (jemanden) „herbeiführen“ und nicht nur „hertragen“; viele Belege findet man schon im Neuen Testament. ἡσυχία bei Cotelerius, Eccles. graecae mon. I 582 (a. a. O. S. 131), hat die einfache Bedeutung „Schweigen“, die in der Koine sehr gewöhnlich ist, usw. Überhaupt soll man sich hüten, in griechischen Texten allzuviel von Terminologie zu finden, wie Reitzenstein gerne tut. Die Griechen gebrauchten fast nirgendwo eine so feste und stehende Terminologie wie wir auf vielen Gebieten; sogar in naturwissenschaftlichen Schriften wie den botanischen des Theophrast schwanken die Bezeichnungen in einer für uns befremdenden Weise (vgl. R. Strömberg, Theophrastea, Diss. Göteborg 1937, S. 108); und der Verfasser von περί ὕψους

Auch das Christentum wurde ein Mysterium genannt und sein Kult Mysterien. Das ist nicht unrichtig, besonders in Anbetracht des weiten Gebrauchs des Wortes, darf aber die großen Unterschiede nicht verwischen. Es erübrigt sich, auf diese einzugehen. Eins ist jedoch mit Rücksicht auf das vielbesprochene Verhältnis zu den heidnischen Mysterien zu bemerken. Das Christentum hebt sich durch seinen totalen Universalismus heraus, während die verschiedenen Mysterienreligionen sämtlich nur einen halben Universalismus bieten. Für Paulus war kein Unterschied, ob Jude oder Grieche. Das Christentum sagte sich früh von dem nationalen jüdischen Erbe, dem Gesetz, los, es verwarf die Merkmale des Judentums, die Beschneidung wie die Speisegebote, und trat bald in bewußten Gegensatz zum Judentum. Die Mysterienreligionen hellenisierten sich, bewahrten aber immer den nationalen Untergrund. Wer in den Isismysterien einen höheren Grad erreichte, rasierte sich den Kopf wie die Ägypter, ein Grad der Mithras-mysterien hieß Perser, die Gallen legten sich den Namen des keltischen Volkstums bei. Weil die Mysterienreligionen die nationalen Eigentümlichkeiten mitschleppten, konnten sie im Gegensatz zum Christentum nie einen wirklich universellen Charakter erlangen.

läßt seinen Grundterminus ὕψος ziemlich regellos, bisweilen der Variation halber, mit πάθος, μέγεθος, μεγαλοφυές wechseln.“ Vgl. hierzu ferner die wichtigen Bemerkungen von Nock, The Vocabulary of the New Testament, Journal of Biblical Literature LII, 1933. S. 131 ff.

kungen von Nock, The Vocabulary of the New Testament, Journal of Biblical Literature LII, 1933. S. 131 ff.

SCHLUSSWORT

1. Das neue Weltbild in der spätantiken Religion.¹ Die spätantike Religion ist ungeheuer kompliziert und widerspruchsvoll, man wird ihr erst gerecht, wenn man sie von verschiedenen Seiten betrachtet. In Anschluß an die vorhergehenden Einzelerörterungen wollen wir hier nur eine Seite, die, abgesehen von der vielbesprochenen Astrologie, weniger beachtet worden ist, erörtern, den Einfluß nämlich des neuen Weltbildes auf die Religion. Dieses neue Weltbild war von der griechischen Wissenschaft erarbeitet worden, es ist älter und umfassender als die Astrologie, die auf seinem Grund ihr System errichtete. Ihre Bedeutung bestand, abgesehen von Einzelheiten, darin, daß sie es dem allgemeinen Bewußtsein nahe brachte. Es wurde vom Christentum verworfen, weil es gegen das Alte Testament stritt, und verschwand mit der Antike für lange Zeit. Es wäre vielleicht nicht ohne Interesse zu untersuchen, inwieweit selbst das primitive Weltbild noch in den Streit um das kopernikanische Weltbild im 17. Jahrhundert hineinspielte.

Wir sind uns wohl bewußt, welchen ungeheuren Einfluß die Fortschritte der Naturwissenschaften in neuerer Zeit auf die Religion ausgeübt haben. In den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts spielte im Kampf um die Religion die Entwicklungslehre die Hauptrolle, sie hat unsere religiösen Anschauungen tief beeinflusst. Wenige Laien und noch weniger Theologen werden heute noch die sechs Schöpfungstage der Genesis nach dem Buchstaben nehmen. Noch öfter hat man darauf hingewiesen, daß der Sieg des heliozentrischen Weltsystems unser Weltbild und damit unsere religiöse Anschauung auf eine neue Grundlage gestellt hat. Es dauerte gegen zweitausend Jahre, bevor dieses Weltbild, das zuerst Aristarchos von Samos aufgestellt hatte, anerkannt wurde und man die vollen Konsequenzen daraus zog. Nicht so lange, aber immerhin ein halbes Jahrtausend währte es, bis die erste und eigentlich noch größere Revolution des Weltbildes anerkannt und die Konsequenzen daraus gezogen wurden.

Der zweite der großen jonischen Naturphilosophen, Anaximandros, stellte den Satz auf, daß die Erde, die er sich freilich nicht als eine Kugel, sondern als einen Zylinder dachte, frei im Raum schwebte. Was uns, weil wir es von Kindheit an gelernt haben, als selbstverständlich vorkommt, war damals eine unerhörte Kühnheit. Lehrte nicht der Augenschein, daß alles, was schwebt, herunterfällt? Dem naiven Menschen war es ohne weiteres klar, daß eine frei schwebende Erde fallen mußte, wohin, wußte und fragte er nicht. Anaximandros hatte seinen Satz allein durch die theoretische Er-

¹ Die einzigen Forscher, die m. W. der Bedeutung des Weltbildes in religiöser Hinsicht, abgesehen von dem vielbesprochenen astrologischen Ausbau, einige Aufmerksamkeit geschenkt haben, sind R. Eisler in dem gelehrten, aber diffusen Werk, *Weltenmantel und Himmelszelt*, 2 Bde, 1910, und F. C. Burkitt, *Church*

and *Gnosis*, 1932. Eisler berührt das wissenschaftliche Weltbild nur in einer kurzen Andeutung S. 631; Burkitt überschreibt den kurzen Abschnitt, den er dem Gegensatz zwischen diesem und dem primitiven Weltbild widmet (S. 30 ff.), „The Astrology“.

wägung gefunden, daß, da die Sterne sich um die Erde bewegten, sie auch unterhalb der Erde freie Bahn haben müßten, die Erde müsse also frei im Raum schweben. Erst die großen Fortschritte der Naturwissenschaft in hellenistischer Zeit haben diese Erkenntnis zum Gemeingut gemacht. Aristoteles stellte die Beweise für die Kugelgestalt der Erde zusammen, Eratosthenes überzog den Erdball mit dem Gradnetz und berechnete mit annähernd richtigem Resultat seinen Umkreis. Besonders die Astronomie, die zur Modewissenschaft der Zeit wurde, und die Popularität der Astrologie, die auf ihr baute, haben das neue Weltbild zum Siege geführt.

Das alte Weltbild war räumlich eng. Die Erde war eine flache Scheibe, kreisrund wie der Horizont, rings von Wasser umflossen; unter der Erdoberfläche war das dunkle Reich der Toten, über der Erde wölbte sich der Himmel. Dieser Himmel war erdennah, er war der Raum der Wolken, aus denen der Blitz herniederfährt und der Regen herabstürzt; wie weit die Sonne und die Sterne entfernt wären, fragte man nicht, da man atmosphärische und cöleste Erscheinungen noch nicht unterschied. Die meteorologischen Vorgänge waren ein Teil des Erdenlebens. Dieser Himmel gehörte zur Erde wie das Kleid zum Menschen. Die Götter waren nahe, sie wirkten auf der Erde oder im Wolkenraum, sie wohnten auf dem Gipfel eines hohen Berges, dem Olymp, der dem Himmel gleichgesetzt wurde; unter der Erde versammelten die Unterweltsgötter die Toten.

Dieses enge, fest gefügte Weltbild wurde zersprengt und zugleich ungeheuer erweitert, als das neue mit der Erkenntnis durchdrang, daß die Erde frei im Raum, von den Planetensphären umgeben, schwebte. Die Gliederung des ungeheuer erweiterten Himmelsraumes war durch die Planetensphären und die achte Sphäre, den Fixsternhimmel über jenen, gegeben; alle diese acht Sphären waren himmlisch im Gegensatz zur Erde. Die Erde war vom Luftraum umgeben, und so ergab sich früh, schon bei Aristoteles, auf physischer Grundlage die prinzipielle Gliederung in den sublunaren Raum, der wie der Himmel in dem alten Weltbild zur Erde gehörte, und den supralunaren Raum, in den die Götter hinaufgerückt werden mußten; die Himmelslichter waren ja selbst Götter. Diese Gliederung wurde mit Hilfe platonischer Gedanken ausgeprägt zur Scheidung zwischen der wechselnden, vergänglichen, mangel erfüllten und sogar bösen sublunaren und der göttlichen, vollkommenen, unvergänglichen supralunaren Welt. Zwischen diesen beiden Welten, zwischen Göttern und Menschen klaffte in dem neuen Weltbild eine Lücke, die gefüllt sein wollte. Das geschah dadurch, daß in Anknüpfung an alten Dämonen- und Seelenglauben der Luftraum unter dem Monde mit Seelen und Dämonen bevölkert wurde, die nicht reiner Geist waren, sondern einigermaßen am Körperlichen und Unvollkommenen teilhatten, ein Glaube, der immer größere Bedeutung gewann, weil er alten, auch orientalischen Vorstellungen entgegenkam und die Möglichkeit bot, den Dämonen- und Totenglauben in das neue Weltbild einzuordnen.

Es gab nämlich in diesem Weltbild, das die Erde frei im Raum schweben ließ, keinen Platz für das Reich der Toten unter der Erde. Man versuchte den Widerspruch dadurch auszugleichen, daß man den Hades an den Himmel verlegte und einen Teil des Himmelsraumes Hades nannte, ein kaum

gangbarer Ausweg. Einen Anknüpfungspunkt bot die alte Vorstellung, daß die Seelen nach dem Tode in den Luftraum hinaufstiegen, gar zu Sternen würden. Das Geschick der Seelen wurde so in verschiedener Weise ausgemalt. Der Luftraum wurde zu dem Ort, wo sie gereinigt wurden, um zum Mond und schließlich zur Sonne aufzusteigen, sofern sie nicht in eine neue Inkarnation geschickt wurden. Eine andere Lehre ließ sie durch die sieben Planetensphären aufsteigen, in denen sie ihrer menschlichen Fehler und Gelüste entkleidet wurden, bis sie schließlich in den höchsten Himmel eingingen. Allgemein gültig war keine dieser Lehren; die alte Vorstellung von dem unterirdischen Totenreich erhielt sich mit außerordentlicher Zähigkeit.

Das spätantike Weltbild wurde durch die Lehre von der Kraft zusammengehalten und belebt, wie unser Weltbild durch die Lehre von der Gravitation zusammengehalten, freilich nicht belebt wird. Vielleicht könnte man auch die chemische Affinität hinzunehmen, denn diese hat eine gewisse, wenn auch entfernte Entsprechung in der Sympathie der verschiedenen Stoffe, von der in der spätantiken „Physik“ so viel die Rede war. Der große und wesentliche Unterschied ist nun der, daß unser Weltbild ganz naturwissenschaftlich, mechanisch ist und seine Kräfte mathematisch exakt gemessen und berechnet werden, das spätantike Weltbild dagegen von Anfang an in der Religion verankert war. Ihr höchstes Prinzip, sogar „der unbewegte Bewegter“ des Aristoteles, war zugleich der höchste Gott, von weniger philosophischen Leuten als Lenker der Welt angesehen. Nach der Schrift über das Weltall lenkt Gott die Welt durch die von ihm ausgehenden Kräfte, und so lenken auch die Gestirne nach dem astrologischen Glauben die Geschehnisse der Welt durch die von ihnen ausströmenden Kräfte. Obgleich die Lehre von der Kraft durch die Wissenschaft aufgestellt wurde, z. B. um die Fähigkeit des Magnetsteins, Eisen anzuziehen, zu erklären, war die Kraft nach Anschauung der Antike geheimnisvoll, in der Spätantike okkult; gerade eine solche Kraft wird „physisch“ genannt. Daher stand die Tür für Mystizismus und Okkultismus offen, auch für die höchste Form der Mystik, die *unio mystica*. Die Hermetik lehrte, daß die Seele von ihrer materiellen Hülle befreit und gereinigt zur Kraft werde, sich mit der höchsten Kraft vereinige, in Gott aufgehe (o. S. 568).

Die Konsequenzen, die sich aus dem neuen Weltbild für die religiösen Anschauungen ergaben, waren durchgreifend. Erstens, wie sollte man sich das Wirken, das Eingreifen in das Menschenleben der in die Ferne des supralunaren Himmelsraums entrückten Götter denken? Ihre persönliche Erscheinung wurde in der hellenistischen Zeit immer seltener erwähnt und durch die Erscheinung ihrer Kraft, ihrer ἀρεταί, ἐνέργειαι, δύνამεις, ersetzt; ihre Epiphanien waren Äußerungen ihrer Macht. Die Antwort fand man darin, daß sie durch ihre Kräfte wirkten, so wie die Gestirne durch ihre Ausflüsse (ἀπόρροαι), dieselbe Lehre, welche auch die wunderbaren Wirkungen der Steine, Pflanzen usw. erklärte. Die Kraft wurde nämlich nicht so abstrakt gefaßt wie der moderne Kraftbegriff, sondern als ein Ausfluß, ein Hauch (πνοή, πνεῦμα) vorgestellt. Die Kraftlehre fand Förderung von seiten der Wissenschaft; sie steht hinter der stoischen Lehre von der συμπάθεια τῶν ὅλων und ist von Poseidonios ausgeprägt worden; andererseits ist

sie mit der primitiven Kraftvorstellung verwandt. Schon um 200 v. Chr. gab Bolos von Mendes der Kraftlehre die okkultistische Wendung, welche die Folgezeit beherrschte. Die Götter wurden selbst Kräfte genannt und in Kräfte verwandelt. Eine solche Verflüchtigung der Gottesvorstellung konnte aber nur in der Philosophie oder im Mystizismus Platz greifen, die Volksreligion verlangte eine Person oder einen Gegenstand, von denen die Kraft ausging. Die Kraftvorstellung erlangte somit ihre größte Bedeutung in den mystischen Religionsformen, in der niederen Religion und im Aberglauben, wo sie wahre Orgien feierte. Die Kunst die okkulten Kräfte zu beherrschen ist die Magie oder der Zauber, die von den Theurgen auf die Götter übertragen wurde. Kraftträger waren im übrigen Steine, Ringe, Amulette, Teile von Tieren und vom menschlichen Körper, aber auch die zahllosen Dämonen, die sich in der Luft und unter den Gräbern umhertrieben. Die Übertragung des Kraftglaubens auf die Götter in der Theurgie drückte in Wirklichkeit jene wieder auf die niedere Stufe der Dämonen herunter. So führte das Aufkommen des Kraftglaubens zu einer Rückkehr zum Primitivismus.

Zweitens brachte, da die Gestirne sich nach unverbrüchlichen Gesetzen bewegten, das neue Weltbild statt der Willkürlichkeit des alten eine Planmäßigkeit mit sich, die durch die *συντάξεις τῶν ὄλων* und die Astrologie auf alles ausgedehnt wurde, *ὁ κόσμος ἐν ζῶον*. Die Stoa hob die Planmäßigkeit des Weltgeschehens aufs stärkste hervor. Ihr Gott, die Vernunft, das Feuer, war zwar der Welt immanent, das religiöse Gefühl führte aber einige Stoiker wie Kleantes und Epiktet dazu, sich diesen Gott persönlich zu denken. Der Weltplan ist die *πρόνοια*, die göttliche Vorsehung, Pflicht des Menschen ist es, sich diesem zu fügen und in Übereinstimmung mit ihm, mit Gott zu leben. Diese großartige Konzeption wurde zersplittert, in Scheidemünze umgewechselt durch das Verlangen der Menschen, gerade in ihren persönlichen Angelegenheiten göttliche Hilfe zu erlangen und ihre Interessen durch göttliches Eingreifen gefördert zu sehen. *Πρόνοια* ist ein häufig genanntes Wort in den albernen Geschichten von Wundern und von Strafen der Gotteslästerer. So wurde auch diese hohe Vorstellung in das Bereich der niederen Religion herabgezogen.

Die Astrologie, die in ihrer wissenschaftlichen Form eine Verschmelzung der Kraftlehre mit dem neuen Weltbild unter strikt kausalem Gesichtspunkt darstellte, dehnte die unverbrüchlichen Gesetze, die in der Sternenwelt walten, auf alles irdische Geschehen, einschließlich des Menschenlebens aus, in Übereinstimmung mit der stoischen Lehre von der *συντάξεις τῶν ὄλων*. Die astrologische Heimarmene als Ausdruck der mechanischen Kausalität hätte eigentlich zum Atheismus führen müssen und hat dies auch getan, aber nur selten. Die meisten Menschen verstanden nicht die volle Konsequenz des astrologischen Determinismus, sondern machten die Planetenmächte zu Göttern oder zu bösen Dämonen. Der Determinismus stieß auf eine entgegengesetzte Vorstellung, die dem Menschen ebenso selbstverständlich ist wie die Kausalität und ein Grundproblem der Philosophie bildet, nämlich die Willensfreiheit des Menschen. Wie man um dieses Problem gerungen hat, zeugt von seiner Schwierigkeit und Wichtigkeit.

In der Regelmäßigkeit der Bewegungen der Gestirne hatte Platon den Beweis ihrer Göttlichkeit gesehen. In hellenistischer Zeit entwickelte sich eine astrale Mystik, die z. B. Cicero im *Somnium Scipionis* vorträgt. Der Astrologe fühlte sich dem Zeus gleich, wenn er den verwickelten Bahnen der Gestirne folgte, und die Glückseligkeit der Auserwählten bestand im Betrachten der Bewegungen der Gestirne vom höchsten Himmel. Da die Zwangsläufigkeit des Weltgeschehens bis ins kleinste, die Heimarmene, in den Vordergrund trat, wurde sie als eine drückende Last empfunden, der man zu entfliehen suchte; besonders taten das die Mystiker, die Hermetiker, die Gnostiker. Ihr Gott, das einzig Gute, war transzendent. So setzten sie den Trennungsstrich nicht wie früher zwischen der sublunaren und der supralunaren Welt, sondern zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt. Zu jener gehörten die Gestirne, die folglich als böse, weil Walter der Heimarmene, betrachtet wurden. Die Vereinigung der Seele mit Gott erfolgte erst oberhalb der Fixsternsphäre. Auch ihr Weltbild war das neue, obgleich anders als sonst eingeteilt; sie, und zwar besonders die Hermetiker, haben sich viel mit der Astrologie abgegeben, um sie ihrem Glauben einfügen zu können. Die Mysterien sind in dem neuen Weltbild tief verankert. Ein besonders wichtiger Punkt ist der Aufstieg der Seele durch die Planetensphären zu der höchsten Welt oberhalb dieser, wobei sie in jeder Sphäre von den entsprechenden Lastern entkleidet wird; ebenso wird sie bei ihrem Niedersteigen damit bekleidet.

Dies sind einige der Komplikationen, welche die Auseinandersetzung der Religion mit dem neuen Weltbild mit sich brachte. Sie waren inhaltsschwer, das größte Problem jedoch war das des höchsten Gottes. Denn die Grundlage des neuen Weltbildes, daß die Himmelskörper sich nach unverbrüchlichen Gesetzen bewegten, drängte geradezu auf einen höchsten Lenker der Welt, einen über allem und allen erhabenen Gott. Die Schrift über die Welt läßt ihn im Himmel thronen und durch seine Kraft in den Weltverlauf eingreifen. Dieser Gott war über die Welt erhaben, nicht aber von der Welt getrennt oder gar ihr entgegengesetzt. Eine Auseinandersetzung mit dem nur äußerlich ähnlichen Gottesbegriff des Transzendentalismus war also notwendig. Dessen Gott war von der Welt getrennt und als das Ewige und Unveränderliche der Erscheinungswelt entgegengesetzt. Im Grunde war eine solche Philosophie dualistisch, indem sie die Minderwertigkeit der vergänglichen Welt der Erscheinungen lehrte. Wenn der Transzendentalismus diesen Dualismus auch zu überbrücken suchte, so wirkte er sich doch in der Geringschätzung des Körperlichen, in Weltflucht und Askese aus.

Da der höchste Gott transzendent, d. h. nicht nur über die Welt erhaben, sondern auch von ihr getrennt war, entstand das Problem, wie Gott in die Welt eingreifen könnte. So mußte man, um eine Verbindung herzustellen, den *δεύτερος θεός* schaffen, wie er nun genannt wurde, Logos, Aion, der Demiurg, der Sonnengott, Attis. Dazu gesellte sich das Problem, wie das Böse in die Welt gekommen sei und wie der Mensch davon erlöst werden könne; es führte dahin, den Demiurgen als den bösen Gott hinzustellen und den *δεύτερος θεός* zu einem Erlöser zu machen. Wie früh der Gedanke an den *δεύτερος θεός* aufkam und wie ernst das Problem war, beweist die Logos-

lehre des Johannesevangeliums und des Philon oder die Ansicht Markions, der in dem alttestamentlichen Gott den bösen Schöpfergott sah. Christus war in Wirklichkeit ein Mittler zwischen dem höchsten Gott und den Menschen, und die heftigen christologischen Streitigkeiten sind aus dem Dilemma entstanden, entweder seine Göttlichkeit oder seine Menschennähe zu schmälern – auf dem einen Flügel die Arianer, auf dem anderen die Patripassianer.

Der transzendente Gottesbegriff konnte dem religiösen Menschen, der sich nach einem persönlichen und menschennahen Gott sehnte, nicht genügen. Er war ein mächtiges Ferment, das viel Unruhe, Suchen und Streit hervorrief; seine tiefen Wirkungen in den weitesten Kreisen, im Heidentum wie im Christentum, werden erst recht verständlich aus seiner Verwandtschaft mit dem von dem neuen Weltbild verlangten höchsten Lenker der Welt, der über die Welt gesetzt wurde. Wie man einen solchen Gott suchte, zeigen Gebete, die in die Texte der Zauberpapyri eingeschoben sind, z. B.: „Ich rufe dich an, du, der du der größte von allen bist, du, der du alles geschaffen hast, du, der du aus dir selbst geboren bist, du, der du alles siehst und nicht gesehen wirst. Du bist es, der der Sonne alle ihre Ehre und Macht gegeben hat, dem Mond das Wachsen und Abnehmen und eine regelmäßige Bahn, ohne der früheren Finsternis etwas zu nehmen, ihnen ein gleiches Maß zuteilend. Denn mit deinem Erscheinen trat die Welt in Existenz und erschien das Licht. Alles ist dir untergeben, du, dessen wahre Gestalt keiner der Götter sehen kann, du, der du, während du dich in alle Formen kleidest, der unsichtbare Aion der Aione verbleibst.“¹ Ein anderes Gebet schildert ausführlich diesen Gott als Schöpfergott.²

Den höchsten Gott, der hier namenlos erscheint, hat man in anderen Gebeten geglaubt in dem Sonnengott zu finden. Die Sonne hatte früher außer in Ägypten im Kult zurückgestanden, im Weltsystem war sie eins der sieben Himmelslichter; ihre überragende Stellung erhielt sie durch die hellenistische Planetenordnung, wo sie in der Mitte steht als Chorführer und Leiter der übrigen Planeten, die sie abwechselnd an sich zieht und zurückstößt. Zuerst mag unbewußt das Gefühl gelegen haben, daß die Sonne die Ursache alles Lebens auf der Erde sei; der Stoa war die Sonne das Abbild des immanenten Gottes, des Feuers, zugleich der Vernunft. Die Vorzugsstellung der Sonne wurde dann durch die Laienastrologie Gemeingut.

Der neue Sonnenkult scheint im Anfang der Kaiserzeit besonders in Syrien geblüht zu haben, wo früher der Himmelskult oben an stand. Nach Rom kam er mit dem weiblicherseits syrischen Kaiserhaus der Severer und wurde durch Aurelian Staatskult. Er entwickelte eine tiefgründige Theologie, die Kaiser Julian in neuplatonischer Form in seiner großen Rede auf den König Helios vorträgt. Dem Neuplatonismus konnte selbstverständlich nicht die sichtbare Sonne der höchste Gott sein, sondern die intelligible Sonne. Die Kaiser förderten den Sonnenkult, weil sie in diesem einen angemessenen Ausdruck ihrer eigenen Majestät und Herrscherstellung fanden: wie der Sonnengott über das Universum herrscht, herrscht sein Abbild auf Erden, der Kaiser, über die Welt. Trotz allem vermochte die Sonnenreligion

¹ Pap. gr. mag. XIII Z. 62 ff.

² Ebd. XII Z. 238 ff.

sich nicht recht durchzusetzen; in der hier angedeuteten Ausgestaltung blieb sie mehr Staats- als Volksreligion. Jetzt wie früher wurde der Sonnengott von der physischen Erscheinung der Sonne beschwert. Abgesehen von der Verherrlichung des Herrschers war die Sonnenreligion eben zu physisch, zu kosmologisch, sagen wir zu wissenschaftlich, um Volksreligion werden zu können.

Die Sonnenreligion entspricht einigermaßen dem, was man als das natürliche Ergebnis einer Eigenentwicklung der griechischen Religion hingestellt hat, einer allgemeinen, weltumfassenden kosmologischen Religion; es traten aber andere, umwälzende Ideen dazwischen, welche auf die Entwicklung entscheidend einwirkten. Der Hang zu kosmologischen Spekulationen in mythischem Kleid war alt und in der Spätzeit ebenso lebhaft wie einst. Die Kosmogonie nimmt einen hervorragenden Platz in den hermetischen Schriften ein; es gibt vier im Corpus hermeticum, die bedeutendste die des Poimandres, eine weitere in den Fragmenten bei Stobaios, daneben die verwandte Leydener Kosmopoiia. Kosmogonien fremder Völker wurden herangezogen, u. a. aus Sanchuniathon, den Philon von Byblos zitiert;¹ selbst erwähnt er Kosmogonien der Babylonier, Mager, Sidonier und Ägypter; schließlich hat der Mithrazismus seine Kosmogonie. Diese mythischen oder mythisch gefärbten Kosmogonien konnten jedoch nicht neben dem fest begründeten griechischen Weltbild aufkommen, das an sich wissenschaftlich, nicht religiös, aber allgegenwärtig war und daher bestimmend auf die Religion einwirkte und auch in den Mysterien, besonders in denen des Mithras begegnet.

Auch wenn die Neuplatoniker sich um die sinnliche Wirklichkeit nicht kümmerten, lag ihrer Theologie das neue Weltbild zugrunde. Den Kraftbegriff und die damit verwandte *συμπάθεια τῶν ὄλων* hatte man längst angewandt, um die Mantik zu erklären; er erklärte auch die Theurgie und das Wirken der Götter und Dämonen überhaupt. Den Abstufungen des Weltbildes entsprachen die Abstufungen der in viele Klassen eingeteilten Dämonen und Götter bis zum höchsten, außerhalb der Welt thronenden, transzendenten Gott; das Hinabsteigen und der Aufstieg der Seele durch die Sphären des Weltgebäudes bis zur höchsten; ihre Bekleidung mit und Befreiung von ihren Eigenschaften waren von demselben Weltbild bestimmt. In dem durch Heranziehung des Kraftbegriffs ausgestalteten Weltbild machte es keine Schwierigkeit, einen Platz für gewisse Erscheinungen zu finden, die in einer schwärmerischen Religiosität immer auftreten, in unserer Zeit in spiritistischen und theosophischen Kreisen, als Visionen, Trance, Levitation und was, als parapsychische Phänomene bezeichnet, auf den Grenzgebieten der Wissenschaft ein umstrittenes und unerforschtes Land ist. Wir kommen darauf im folgenden Abschnitt zurück.

Die höchste Form dieser Erscheinungen war die *unio mystica* mit dem höchsten Gott, die kontemplative Ekstase, welche die Hermetiker priesen und die ersten großen Neuplatoniker, Plotinos und Porphyrios, erlebten. Auch diese Erhebung zu dem höchsten Wesen ist von dem transzendenten

¹ Sanchuniathon bei Damaskios, *Dubitationes et solutiones* I, p. 324 ff. Ruelle; vgl. Nock, *JRS*. XXVII, 1937, S. 111.

Weltbild bestimmt, das in religiösem Sinne gedeutet wurde. Der Unterschied zwischen der vergänglichen, bösen, sublunaren Welt und der göttlichen, supralunaren wurde zum Gegensatz zwischen der vergänglichen, bösen Erscheinungswelt und der göttlichen, ewigen, transzendenten Welt gesteigert. Das Ziel war, sich von den Banden jener zu befreien und in diese einzugehen.

Im alten Weltbild war der Himmel niedrig gewesen, der Horizont eng begrenzt, die Götter erdennah und menschnah, innerlich und äußerlich menschenähnlich, Bitten und Gelübden zugänglich, sie waren in plastischen Gestalten hervorgetreten. Im neuen Weltbild dagegen war der Himmel in eine so schwindelige Ferne entrückt, daß der Mensch, d. i. der körperliche Mensch, nicht folgen konnte. Die Götter waren, als physische Erscheinungen gedacht, die sich nach unveränderlichen Gesetzen bewegendes Gestirne, unwandelbar und unzugänglich. Über diese Gestirngötter, deren Bedeutung für die wirkliche Religion nicht überschätzt werden darf, erhob sich der höchste, wahre Gott, von der Welt der Erscheinungen getrennt und über sie erhaben, ein philosophisches oder mystisch-religiöses Prinzip, unanschaulich und unvorstellbar. Die Welt wurde in einen niedrigen, körperlichen und einen überlegenen, unkörperlichen Teil zerrissen. Auch der Mensch, der an den körperlichen Teil gebunden ist, wurde zerrissen und suchte sich aus den Banden des Körperlichen zu lösen. Zwischen beiden Welten gähnte ein Abgrund, über den man versuchte, eine Brücke zu schlagen durch die Lehre vom Aufsteigen und Niedersteigen der Seele, in der Praxis durch Askese, Visionen, psycho-pathologische Erfahrungen und schließlich durch die Kraftlehre. Das unausrottbare Verlangen nach menschnahen Göttern führte aber dazu, den leeren Zwischenraum mit Seelen und Dämonen mehr oder weniger bedenklicher Art zu bevölkern.

Dem modernen Menschen liegt es nahe zu meinen, daß, weil die Erde im geozentrischen Weltbild das Zentrum des Universums war, auch die Gedanken des Menschen damals die Erde und was auf der Erde ist, ins Zentrum gestellt hätten. Denn beim Betrachten seines, des heliozentrischen Weltbildes empfindet sich der moderne Mensch als ein Staubkorn in dem unermeßlichen, wirbelnden Universum. Dieser Gegensatz ist aber erst durch das Gegeneinanderstellen des geo- und des heliozentrischen Weltbildes entstanden und existierte im Altertum nicht, weil die Entdeckung des Aristarchos von Samos zurückgewiesen wurde und unbeachtet blieb. Vor seinem Weltbild empfand der antike Mensch wohl auch seine Kleinheit, nicht aber quantitativ, sondern qualitativ. Er fühlte sich als einen in den Kerker der Erde und des Irdischen eingesperrten Gefangenen, er richtete seinen Blick hinauf in die unermeßliche Weite der himmlischen Welt, die zu erreichen ihn die Fesseln des Irdischen hinderten.

Der Mensch war ein Mikrokosmos, ein Abbild des Makrokosmos, des Universums, und als solcher geteilt in einen materiellen, vergänglichen und einen göttlichen, seelischen und unvergänglichen Teil. Er sehnte sich nach der höheren Welt, nach Freiheit von den Banden der Heimarmene, nach Unvergänglichkeit, gelöst von der irdischen Mangelhaftigkeit. Vor diesem Anblick schwanden die Not des Lebens, die Mißstände der Gesellschaft,

die Despotie des Staates. Die Porträts der Kaiser und der heiligen Männer am Ende des Altertums zeigen diesen nach dem Himmel gerichteten, verzückten, in die höhere Welt hinaufschauenden Blick. Aus den Augen, dem Spiegel der Seele, leuchtet dieser Blick stets mit demselben stereotypen Ausdruck, während der Körper, von den Kleidern verhüllt, verschwindet. Die alte Freude an der Schönheit des menschlichen Körpers ist völlig dahin. So spiegelt die Kunst die Umwälzung im Geistesleben wider.¹

Das neue Weltbild war ein Erzeugnis der Wissenschaft, und so waren auch die besprochenen religiösen Lehren von ihr abhängig. Sie waren gelehrt oder halbgelehrt, nicht volkstümlich; was das Volk von ihnen begriff, waren nur vage Umrisse. Man kann sich ein Bild davon machen, wenn man sieht, was das Christentum aufnahm und zurückwies; denn das Christentum hätte nicht den Sieg gewonnen, wenn es sich nicht in Übereinstimmung mit allgemein verbreiteten Vorstellungen befunden hätte. Das Volk verstand zwar die alte Anschauung, daß die Seelen der Frommen in die Luft hinaufstiegen, nicht aber die Reise durch die Planetensphären. Es verstand, daß Gott hoch oben thronte und daß die Seelen der Frommen sich um ihn versammelten, wußte jedoch, daß die Toten in ihren Gräbern unter der Erde ruhten und durch ihre Überreste wirkten; die alte Vorstellung von der Unterwelt war unausrottbar. Daß sie ein Strafort war, war dem Volk verständlich, nicht aber die Reinigung der Seele im Luftraum.

Es wäre jedoch unerlaubt oberflächlich und ungerecht, das Christentum so auf das niedrigste Niveau des volkstümlichen Glaubens herunterzudrücken und es nur nach diesem zu beurteilen. Die christliche Theologie wurde vielmehr durch die griechische Philosophie aufs tiefste beeinflusst. Die Lehrstreitigkeiten zeugen von einem gewissen Intellektualismus, hinter dem sich jedoch andersartige Gegensätze verbergen; was die einfachen Christen davon verstanden, ist freilich recht fraglich. Nur einige allgemeine Sätze und Schlagworte wurden Gemeingut. Der Gott der Christen thronte im Himmel, er war erhaben, aber zugleich persönlich; er wirkte durch seinen Willen und verkündete seinen Willen durch seine Boten, die Engel. Christus war eine geschichtliche, nicht von der Mythologie beschwerte Persönlichkeit. Durch ihn bewahrte das Christentum die Menschennähe Gottes, verwickelte sich aber auch in die Widersprüche der christologischen Streitigkeiten, da Christus tatsächlich ein *θεῦτερος θεός* war.

Im großen ganzen vertrat das Christentum die gesunde Reaktion gegen die Theosophie des ausgehenden Altertums und siegte, weil die Mehrzahl des Volkes sich diese nicht aneignen konnte. Der Neuplatonismus dagegen war in seinem Verteidigungskampf für die alte Religion auf eine falsche Fährte geraten; er war zu „wissenschaftlich“, wenn er auch die Wissenschaft im Vergleich mit der höheren Erleuchtung ebenso gering wie das Christentum achtete. Die Religion wird von der Wissenschaft tief beeinflusst, sie vergißt aber ihr wahres Wesen, wenn sie zu viel von der Wissenschaft in

¹ H. P. L'Orange, *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Institutet for sammenlignende Kulturforskning, Oslo, Ser. B,

XLIV, 1947. Für Gallienus und seine Zeit siehe den oben S. 330 A. 1 zitierten Aufsatz von Alföldi S. 333 ff.

ihren Glauben einzubauen sucht; eben dies war der Irrtum des neuplatonischen Heidentums trotz seiner offen verkündeten Geringschätzung der Wissenschaft.

Man hat das Christentum der Feindseligkeit gegen die Wissenschaft beschuldigt, und in der Tat finden sich bei gewissen Kirchenvätern sehr starke Ausdrücke dieser Feindseligkeit. Man sollte aber nicht vergessen, daß die moralisierenden Stoiker der Kaiserzeit, die Kyniker und die Neuplatoniker die Wissenschaft ebenso geringschätzig behandelten: sie sei für ein gerechtes und glückliches Leben wertlos, wertlos für die Vereinigung mit dem höchsten Wesen. Das schlimmste war, daß der wissenschaftliche Geist erlosch. Die Kaiserzeit zehrte von dem alten Erbe, das sie in seelenlosen Kompilationen und in Schematismus erstarren ließ. Was die Neuplatoniker Wissenschaft nannten, war wirklichkeitsferne Scholastik und Theosophie. Zuweilen fühlt man eine Anwandlung der Dankbarkeit gegen das Christentum, daß es diese Gespinste wegfegte. Auch hier vertrat das Christentum die gesunde Reaktion; leider hat es das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, indem es nicht nur die Auswüchse, sondern auch den gesunden Kern der antiken Wissenschaft verwarf. Das ist der Grund, warum es aus verbreitetem Volksglauben Elemente aufnahm, die nach seinem Siege in der Zeit der sinkenden Bildung sich verhängnisvoll auswirkten, die Askese, die Reliquienverehrung, den Höllenglauben usw. Kurzum, das Christentum siegte, weil es im Grunde gesünder war als das dunstige Heidentum des ausgehenden Altertums und weil es im Gegensatz zu der alten und offiziellen Religion den Menschen wirklich religiöse Werte darbot. Die heidnische Religion der Spätantike hatte zu viel vom Weltbild, zu wenig von echter Religion.

2. Die geistige Grundlage der spätantiken Religion. Die in den letzten Jahrzehnten eifrig betriebene Erforschung des spätantiken Synkretismus hat sich hauptsächlich mit dem Glauben und den Lehren beschäftigt, während der geistige Boden, aus dem die Schößlinge emporwuchsen und in dem sie Nahrung fanden, nur beiläufig und in allgemeinen Sätzen berührt worden ist. Und doch ist dies letztere grundlegend und das Wichtigste. Denn wenn jener Glaube und jene Lehren keinen günstigen Boden gefunden hätten, wären sie verkümmert. Auch in der archaischen Zeit drangen orientaliche Einflüsse gewaltig auf die Griechen ein; diese nahmen sie auf, wählten aber unter ihnen aus und gestalteten sie in griechischem Geiste um. Warum trat in der Spätzeit das Gegenteil ein? Warum wurde die griechische Vorstellungswelt mehr und mehr orientalisiert, besonders in der Religion?

Nock hat ein aufschlußreiches Buch über die Bekehrung geschrieben, d. h. die Bekehrung des einzelnen, die vom philosophischen auf das religiöse Gebiet übertragen wurde. Es gibt aber auch eine Bekehrung der Menschheit, und eine solche fand in der Kaiserzeit statt, eine Bekehrung vom griechischen Rationalismus zur mystischen und okkultistischen Gläubigkeit. Man muß nach ihren Gründen fragen. Es fehlt nicht an Mitteln der Beantwortung, der Frage näher zu kommen. Für die religiöse Erfahrung der Spätantike im Sinne James' liegt ein überreiches Material vor, auf das schon

hingewiesen wurde. Dieses Problem ist von solch grundlegender Wichtigkeit, daß es, um ihre Bedeutung zu beleuchten, notwendig scheint, sie zusammenfassend möglichst eindringlich zu behandeln.

Es wurde bereits bemerkt (S. 309), daß trotz der guten Regierung der ersten Kaiser, trotz des Friedens und der Blüte die Welt im Anfang der Kaiserzeit von einem Gefühl der Müdigkeit ergriffen wurde. Jeder, der die Literatur etwas kennt, kann die Beispiele leicht vermehren. Wer erinnert sich z. B. nicht des Anfangs der Metamorphosen des Ovid? Man war des Suchens und des Forschens müde geworden. Die Wissenschaft wurde hinter dem Streben nach einem richtigen Leben zurückgestellt. Damit hängt das Wachsen der Humanität zusammen; eine bezeichnende, oft gehörte Phrase war: *non est hujus saeculi*. Diese Geistesrichtung setzte sich im 2. Jahrhundert n. Chr. in steigendem Maß fort.

In unserer Zeit ist die Wissenschaft als ein Gegner der Religion angesprochen worden; so war es auch in der klassischen Zeit gewesen, doch ersetzt man das Wort Wissenschaft besser durch Rationalismus. Die Art der griechischen Wissenschaft brachte gewisse Schwächen mit sich; warum die viel versprechenden Anläufe des Beginns der hellenistischen Zeit versiegten, ist eine andere Frage. Die griechische Wissenschaft war vorzugsweise eine Denktätigkeit, die von recht zufälligen, mitunter unzureichenden Beobachtungen ausgehend allgemeinen Grundsätzen zustrebte. Da das Erfahrungsmaterial nicht vermehrt wurde – es fehlte der antiken Wissenschaft das Experiment, der Lebensnerv der modernen Wissenschaft –, lief sie sich tot, zersetzte sich selbst; die Gedankenmühlen mahlten leer, und gleichzeitig trat ein Hang zum Auffälligen und Wunderbaren hervor, der seinen Niederschlag in den Mirabilienschriftstellern gefunden hat. Die Wissenschaft brachte keine neuen Ergebnisse hervor, die Philosophen zankten sich um die alten Schulfragen, nirgends fand man eine Leitung, einen festen Anhalt. Das Ergebnis war, daß man sich nach einer Autorität, kurzum nach Glauben sehnte. Da die Antike stets die Autorität im Alter der Schriften oder auch in göttlicher Offenbarung fand, gab jene Selbstzerstörung der griechischen Wissenschaft, die in unfruchtbaren Wortstreiten und Kompilationen endete, der Gläubigkeit die Gelegenheit einer Neubelebung. Aus demselben Geist ging die Hochschätzung der uralten Weisheit des Orients hervor, dessen Beständigkeit sich von der Neuerungs-sucht der Griechen abhob.¹ Der griechische Rationalismus verzehrte sich selbst wie ein Feuer, das aus Mangel an Brennstoff erlischt. Man wurde müde, wie die Hinwendung der Philosophie zur Ethik zeigt.

Wohl strömte in hellenistischer Zeit neues Material aus dem Osten zu, das Verhängnisvolle aber war, daß der griechische Gedanke müde und dem Wundersamen geneigt geworden war, so daß er es nicht wie in der archaischen Zeit prüfte und läuterte, sondern entsprechend der vorherrschenden Neigung nur systematisierte, ohne die Grundlagen zu untersuchen. Das bezeich-

¹ Siehe hierzu die schönen einleitenden Seiten bei Festugiére, *Révélation I*. Für gewisse Seiten siehe die Kapitel: „Die Unfähigkeit zur Beobachtung“ und

„Wissenschaft und Pseudowissenschaft“ bei W. Kroll, *Studien zum Verständnis der römischen Literatur*, 1924, S. 280 ff.

nendste Beispiel ist die Astrologie, an die sich Iatromantik und Astrobotanik anschlossen. Ebenso wichtig ist die Arbeit des Bolos von Mendes gewesen, der sich Demokriteer nannte, die Kraft in Okkultismus verwandelte und u. a. die ägyptische alchymische Technik in ein philosophisches Gewand kleidete.¹

In der alten Zeit hatte die Weltanschauung die Religion, nicht die Religion die Weltanschauung bestimmt, und dies trifft gewissermaßen auch für die spätere Zeit zu, nur endete es damit, daß die Religion sich die Wissenschaft untertänig machte. Zwar gibt es auch in der Spätantike etwas, was sich für Wissenschaft ausgibt, es war aber spekulativ und mystisch und nahm die Allüren der Religion dieser Zeit an, berief sich auf Offenbarungen, auf Verkehr mit der übernatürlichen Welt und wollte Mysterium sein. So verhielten sich die Astrologen und in der Alchymie Zosimos.² Die grundlegende Anschauung war die Lehre von der Sympathie und Antipathie, die auf der Kraftvorstellung beruhte. Die Analogien, mit denen einmal der griechische Rationalismus gearbeitet hatte, schossen in der Atmosphäre der Mystik wild auf, seitdem jener gewichen und nur der Systematisierungsdrang übriggeblieben war. Es gab nun keinen Unterschied mehr zwischen Religion und Wissenschaft, beide entstammten der göttlichen Offenbarung. Die Religion verschlang gewissermaßen die Wissenschaft, und was Wissenschaft genannt wurde, war nicht mehr um seiner selbst willen da, sondern hatte stets einen praktischen Zweck, wie Astrologie, Iatromantik, Alchymie usw.

An die Stelle des Suchens und Forschens traten Glaube und Offenbarung. Die höhere griechische Religion war zerfressen oder verknöchert und vermochte nichts zu bieten. So entstand die Gelegenheit für das Erstarken des Zauber- und Aberglaubens, der mit Hilfe der neuen Wissenschaft durch die Kraftlehre legitimiert wurde. Weit mehr bot der Orient, wo der alte Glaube und das Verbundensein der Wissenschaft mit der Religion nicht durch den griechischen Rationalismus ins Wanken gebracht worden war und wo viele Griechen seit Anfang der hellenistischen Zeit lebten. Die Bewunderung der orientalischen Weisheit war bei den Griechen alt, schon Herodot wollte die griechische Religion aus Ägypten herleiten. Hier fand man die feste, ungebrochene Tradition, die man suchte, und dazu viel Wundersames. Daher beriefen sich die Führer der neuen Religiosität von Plutarch bis auf Iamblichos und seine Nachfolger auf die Weisheit des Orients, daher wurden ihre Schriften unter den Namen von Weisen des Orients, Ostanes, Zoroaster, Hermes Trismegistos, in Umlauf gesetzt.

So wurde in der griechischen Welt, wie es seit alters und immer im Orient war, die Wissenschaft zum Annex der Religion, eine Wandlung, die eng mit der Umwandlung der Religion zusammenhängt. Die religiöse Erfahrung der Spätantike unserem Verständnis näher zu bringen, kann ein Vergleich mit verwandten Erscheinungen in anderen Zeiten, auch in unserer eigenen, dienlich sein. Er bewegt sich auf dem Gebiet des Mystizismus und Okkultis-

¹ Siehe o. S. 512, und Festugière a. a. O. S. 197 ff. und S. 222 ff.

² Über Zosimos Festugière a. a. O. S. 261 ff. Ein vortreffliches Beispiel bietet

Proklos, *περὶ ἱερατικῆς τέχνης*, *Catalogus manuscriptorum alchimicorum graecorum* VI, 1928, S. 141 ff., übersetzt bei Festugière a. a. O. S. 133 f.

mus, die entsprechende Theologie ist die Theosophie, die jene stets als ihr theoretischer Schatten begleitet.

Die spätantike Religion, wie sie in den Mysterien, in der Hermetik und Gnosis hervortritt und im Neuplatonismus und der Theurgie gipfelt, ist aus demselben Boden gewachsen wie der Spiritismus, der Okkultismus und die Theosophie in unserer Zeit. In dieser machten die letzteren viel Aufsehen, beschäftigten sich aber ausschließlich mit dem Leben nach dem Tode und auch der Geisterwelt, sie blieben auf ziemlich enge Kreise beschränkt und ebten allmählich ab. In der Spätantike dagegen waren sie viel verbreiteter, wandten sich an Götter und Dämonen und rafften die letzten Kräfte des Heidentums im Kampf gegen das siegreich vordringende Christentum zusammen. Das Problem der geistigen Grundlage der spätantiken Religiosität ist viel wichtiger als die Frage nach den Ursprungsländern der einzelnen Lehren, die nicht immer sicher gelöst werden kann. In unserer Zeit handelt es um eine europäische Bewegung, obgleich sie sich mit Vorliebe auf indische Weisheit beruft und die Mahatmas als unerreichte Vorbilder hinstellt, ähnlich wie die spätantiken Theosophen sich auf die Weismänner und Weisheit des Orients beriefen. Wäre aber der Boden damals nicht bereit gewesen, hätte die Bewegung nicht so üppig ins Kraut schießen können; er war durch den Geisteswandel aufnahmefähig geworden. Alte Keime, die sich während der Dürre des Rationalismus verkapselt hatten, gelangten zur Entwicklung, und aus dem Orient kamen andere hinzu; was ins Konzept paßte, wurde aufgenommen oder auch umgearbeitet und weiter entwickelt.

In allen Zeiten und in allen Religionen hat es Mystiker gegeben. Ihr auszeichnender Zug ist die höhere Erleuchtung, das Streben, sich mit dem Göttlichen zu vereinen, in das Göttliche aufzugehen, die *unio mystica*. Dieses Streben äußert sich auf verschiedene Weise. Eine ist die stille Verzückung, die kontemplative Ekstase, in der die Sinne schwinden und der Mensch sich in die höhere Welt emporgehoben, entrückt fühlt. Sie ist das Endergebnis der frommen Kontemplation; ihr dient das heilige Schweigen der Neuplatoniker¹ oder der indischen Mystiker. Wie hoch das heilige Schweigen geschätzt wurde, zeigt seine Bedeutung in der Hermetik und der Umstand, daß die Gnostiker es als einen Aion, und zwar von höchstem Rang hypostasiierten; bei den Valentinianern wird die in dem höchsten Gott enthaltene Ennoia oder Charis auch *σγῆ* genannt. Die Ekstase wird auch durch eine Art Selbsthypnose hervorgerufen, die durch das eintönige Murmeln von Gebeten und Formeln befördert wird wie das indische *tat tvam asi*; das Gebet wurde von den Neuplatonikern aus diesem Grunde hoch geschätzt² und warm empfohlen. Das kehrt in den magischen Papyri wieder, denn die Magier waren desselben Geistes Kinder und arbeiteten mit ähnlichen Mitteln.³

Die ekstatische Verzückung, die sich in Gebärden und Rufen äußert, ist hiermit verwandt, wiewohl der Mystizismus sich in ruhigeren Formen zu

¹ O. Casel, de philosophorum Graecorum silentio mystico, RGVV. XVI:2, 1919, zieht nicht die religiösen Erscheinungen heran.

² Iambli., de myst. I, 15 τὸ γὰρ θεῶν ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἐν, ἧ εἰ νοητὸν αὐτὸ

καλεῖν ἐθέλεις, ἐγείρεται τότε ἐναργῶς ἐν ταῖς εὐχαῖς, ἐργόμενον δὲ ἐπίεται τοῦ ὁμοίου διαφερόντως καὶ συνάπτεται πρὸς αὐτοτελείότητά.

³ Als Beispiel s. o. die S. 508 erwähnten Gebete in dem Lichtzauber.

bewegen pflegt. Das Altertum kannte sie seit alter Zeit, besonders als mantische Verzückung. In der Spätzeit griff sie um sich und diente als Mittel zur Vereinigung mit dem Göttlichen. Es genügt, auf die ausführliche Beschreibung bei Iamblichos und seine Verteidigung solcher Zustände im Gegensatz zur Verrücktheit hinzuweisen.¹

Gottesschau, Offenbarungen, Visionen sind immer und überall Haupterfahrungen der Mystiker. Ihre durchgreifende Bedeutung und Schätzung in der Spätantike² wird durch die Tatsache bezeugt, daß nicht nur die religiösen, sondern auch die pseudo-wissenschaftlichen Lehren sich als Offenbarungen ausgaben, die durch die Gottesschau vermittelt wurden.³ Die Kenntnis, die Gnosis, wurde nicht mehr durch gedankliche Arbeit, sondern durch Gottesschau, Offenbarung gewonnen. Gnosis ist daher die Bezeichnung einer mächtigen religiösen Strömung; in diesem Sinn ist die Hermetik Gnosis, göttliche Offenbarung.

Die göttliche Offenbarung wurde in ausgedehntem Maße zur literarischen Form. Daß Visionen aber wirklich zu der religiösen Erfahrung gehörten und für die Religiosität der Spätantike außerordentliche Bedeutung hatten, zeigt sich auf Schritt und Tritt, besonders bei den Neuplatonikern. Schon im 2. Jahrhundert n. Chr. werden Visionen von religiösen Schwärmern wie Aristides Rhetor und Antiochos von Aigai erzählt (s. o. S. 539 f.). In der Hermetik und in dem Grundbuch der spätantiken Religiosität, Iamblichos' Schrift über die Mysterien, fällt ihnen eine außerordentliche Rolle zu. Nach ihm tauscht die Seele in der Schau der seligen Erscheinungen in den theurgischen Weihen ein anderes Leben ein, wirkt mit anderer Kraft und hält sich mit Recht nicht mehr für einen Menschen.⁴ Er beschreibt eingehend und detailliert die *αὐτοφανὰ ἀγάλματα* der Götter;⁵ der Theurge sieht den niedersteigenden Geist.⁶ Er weiß auch von Gehör- und Gesichtshalluzinationen in halbwachem Zustand zu sprechen.⁷ Selbstverständlich kehren diese in der Magie wieder, welche gerade solche Erscheinungen hervorzurufen bezweckte; ihre Bedeutung wird durch die Tatsache unterstrichen, daß man sich nicht scheute, derartiges durch Kniffe und Taschenspielerkünste vorzugaukeln.

¹ Iambl., de myst. III, 5 und 25.

² Ein Beispiel sowohl für die Wertung der Gottesschau wie für die der Askese als eines Mittels, diese zu erlangen, wurde aus den *Apophthegmata patrum* von Reitzenstein, Poimandres S. 34, hervorgezogen: „Der Abbot Olympios sagte, daß ein Priester der Hellenen (d. h. der Heiden) einmal nach Sketis kam, in seine Zelle einkehrte und dort schlief. Als er die Lebensart der Mönche sah, sagte er: da Ihr so lebt, erhaltet Ihr keine Schau von Eurem Gott? Der Abbot antwortet: nein. Der Priester sagte: So lange wir unsrem Gott die heiligen Handlungen verrichten (*ιερούργουόντων*), verhehlt er nichts vor uns, sondern entschleiert uns seine Mysterien. Ihr, die Ihr Euch so vielen Mühen, Schlaflosigkeit, Schweigen (*ἡσυχίας*), Entbeh-

rungen unterzieht, schaut, sagst du, nichts. Wenn Ihr nichts schaut, habt Ihr sicherlich böse Gedanken in Euren Herzen, die Euch von Eurem Gott trennen, und daher entschleiert er nicht seine Mysterien für Euch. Der Abbot ging fort und erzählte den Alten die Worte des Priesters; sie verwunderten sich und sagten, es sei so; denn die unreinen Gedanken trennten Gott von dem Menschen.

³ Vgl. o. S. 509 ff.; Festugière a. a. O. S. 45 ff. und das Kapitel, Les fictions littéraires du logos de révélation, Seite 309 ff.

⁴ Iambl. de myst. I 12.

⁵ Ebd. II 4 f.

⁶ Ebd. III 6, *ὁρᾶται τῷ θεαγωγούντι τὸ κατὶόν πνεῦμα*.

⁷ Ebd. II 4.

Um solche ekstatische und visionäre Zustände zu erreichen, waren den Mystikern und Theosophen der Spätantike dieselben Mittel lieb, welche man zu anderen Zeiten anwandte, die Schwächung des Körpers durch Fasten und Askese. Sie schätzten das Körperliche gering, es war ihnen ein Hindernis für die höhere Erleuchtung; was die fromme Kontemplation, das heilige Schweigen und das Gebet ihnen bedeutete, wurde schon gesagt. Dasselbe kehrt in den Offenbarungsschriften und in den magischen Papyri als notwendige Vorbereitung für die Zauberhandlung wieder: Fasten und Schweigen, Reinigungen und Murmeln von langen Gebeten.

Das Überhandnehmen dieses Geisteszustandes ist der tiefste Grund für das Überwiegen des mystischen Glaubens und seiner Äußerungen, wie es in der Hermetik, der Gnosis und schließlich im Neuplatonismus und in der Theurgie auftritt – man täte gut, mehr vom Mystizismus und weniger von Mysterien zu sprechen; dieselbe Geistesverfassung kehrt bei christlichen Mystikern späterer Zeit wieder. Das Gefühl der Loslösung vom Körperlichen und der Erhebung über das Irdische, das die Ekstase, auch die kontemplative Ekstase, einflößt, ist der Grund dafür, daß der Mensch sich nicht mehr als zu dieser irdischen, körperlichen Welt gehörig, daß er sich vielmehr als einen neuen geistigen Menschen wiedergeboren, sogar vergöttlicht empfindet, daß er von der Heimarmene, dem Ursachebedingten, befreit zu sein meint, daß er die körperliche Welt gering schätzt und verachtet, sich von ihr durch Askese loszumachen sucht und sie sogar als die Quelle des Bösen betrachtet. Aus dieser Wurzel stammt auch die Aussage, daß dem Mystiker alles zum Guten geschehe,¹ was nicht als Unterwerfung unter den Willen Gottes zu verstehen ist, denn der Gott der Mystiker war kein solcher. Diese Erhebung verleiht die Gnosis, die wahre Erkenntnis Gottes und des Göttlichen, die nur durch die Gottesschau gewonnen wird; ein Ergebnis ist der schroffe Gegensatz und die Verachtung gegenüber denjenigen, die nicht die Gnosis besitzen, nicht der Gottesschau teilhaft, sondern in den Fesseln des Körperlichen gebunden sind. Auch die Erlösung trägt in den hermetischen Schriften diesen Charakter, sie wurzelt in dem Gefühl, das die Ekstase verleiht, vom Materiellen losgelöst und darüber erhoben, mit dem ewig Seienden, das der Mystiker in der Ekstase schaut, eins zu sein. Es ist dies keine Unsterblichkeit des Körpers, sondern des Geistes, der mit dem Göttlichen eins wird.

Mit dem Mystizismus ist der Okkultismus eng verwandt, er ist eine Abart davon, die von einer übersättigten Kultur wie der spätantiken und der modernen erzeugt wird, in der der alte Glaube gefallen ist und der Aberglaube, dem solche Zeiten wieder aufzusteigen Gelegenheit geben, sich hervordrängt und in mystische Formen und Gedanken kleidet. Besonders vor einem Menschenalter machten der Okkultismus und die Theosophie viel von sich reden; Madame Blavatsky und Miß Annie Besant waren bekannte Namen, man gründete sogar eine Gesellschaft für die Untersuchung der parapsychischen Phänomene, die Society for Psychical Research.² Es gab Leute, welche

¹ Corp. Herm. IX 4.

² E. R. Dodds, *Telepathy and Clairvoyance in Classical Antiquity*, Greek

Poetry and Life, Essays to Gilbert Murray, 1936, S. 364 ff., findet Annäherungen in gewissen philosophischen Theorien, be-

diese merkwürdigen Erscheinungen wirklich zu erforschen strebten, es gab ehrlich Überzeugte, unter sie mischten sich Scharlatane und Betrüger, und Taschenspielerkünste wurden nicht selten entlarvt. So war es auch in der Spätantike. Solche Mittel werden noch heute gebraucht, um die Zukunft zu enthüllen; es gibt wahrsagende Medien und Sibyllen; Nostradamus wird noch gelesen und diskutiert. Im Altertum war derartiges noch gewöhnlicher; die meisten in den magischen Papyri beschriebenen Praktiken bezwecken das Erlangen von Orakeln, Lychnomantie, Hydromantie, Nekromantie usw. Wir scheiden den Okkultismus von der Zauberei, die für uns nur gemeiner Aberglaube und Taschenspiellerei ist. Dieser Unterschied ist für das Altertum hinfällig. Die antiken Magier wirtschafteten mit okkultistischen Mitteln, und andererseits haben die magischen Papyri nicht nur Brocken einer höheren Religion, sondern sogar lange Gebete aufgenommen. Deswegen sind sie so wichtig für die Erkenntnis der religiösen Mentalität der Zeit. Andererseits war die Theurgie, welche die Neuplatoniker so hoch bewerteten, nichts als Magie, die sich ein religiöses Kleid umwarf.

Bei den Theurgen und Magiern der Spätantike treten dieselben Erscheinungen wie in den spiritistischen Séancen der Neuzeit auf, nur mit einigen zeitbedingten Unterschieden. Eins der am meisten diskutierten Phänomene ist die sogenannte Levitation, d. h. daß der Körper eines Menschen ohne äußere Einwirkung leichter wird oder der Mensch sich sogar in die Luft erhebt wie die indischen Fakire. Dasselbe wird im Altertum sowohl von christlichen Heiligen wie von dem neuplatonischen Philosophen Iamblichos erzählt. Iamblichos kennt die Levitation gut und erwähnt sie in seiner Beschreibung der Ekstase.¹ Zauberer hatten dieselbe Fähigkeit.² Die Spätantike kannte einen Apparat, der mit Recht ein Psychograph genannt wird, obgleich er anders als die modernen eingerichtet war; er wurde oben (S. 509) beschrieben. Zu vergleichen ist auch die pergamenische Zauberscheibe (o. S. 501).

Der Spiritismus hat seinen Namen von den Geistererscheinungen, welche in den Séancen hervorgerufen werden; Geistererscheinungen beschworen auch die spätantiken Magier und Theurgen. Der Unterschied, daß, während die modernen Spiritisten mit den Geistern der Toten verkehren und sie über das Leben nach dem Tode befragen, die alten mit Götter- und Dämonen-erscheinungen verkehrten, beruht auf dem völligen Verschwinden des Polytheismus und darauf, daß das Leben nach dem Tode im Altertum kein Problem war; es wurde nie bezweifelt und man wußte darüber genau Bescheid, mochten auch die einzelnen Lehren verschieden sein. Mehr kümmerte man sich um die Zukunft und rief die Geister, um darüber Auskunft zu geben. Zu diesem Zweck wurde auch die Nekromantie ausgeübt. Während bei den spiritistischen Séancen die Geister in einem dunklen Zimmer erscheinen, traten sie bei den spätantiken Magiern und Theurgen in übermäßig

sonders des Demokrit und des Poseidonios, und behandelt kritisch in der antiken Literatur überlieferte Fälle. Zu bemerken ist der S. 373 angezeigte Zusammenhang mit der Anschauung von den ἀπόρροιαι, d. h. der Kraftlehre.

¹ Iambl. de myst. III 5, ἥτοι τὸ σῶμα ἐπαίρομενον ὁράται ἢ διογκούμενον ἢ μετέωρον ἐν τῷ ἀέρι φερόμενον.

² Z. B. Lukian, Philops. 13; o. S. 499. Beispiele bei Dodds, Theurgy Seite 68 A. 124.

starkem Licht auf.¹ Starkes Licht ist aber ebenso wie Dunkel geeignet, die Augen zu trügen, besonders wenn die Augen abwechselnd geschlossen und geöffnet werden, wie es bei Ausübung der Lychnomantie vorgeschrieben war (s. o. S. 508). Lichterscheinungen spielen in der diesbezüglichen Literatur eine außerordentlich große Rolle, und es mag daran erinnert werden, daß Proklos mit Lichterscheinungen der Hekate verkehrte.

Daß die Seele unkörperlich gedacht wird, bereitet den modernen Spiritisten eine Schwierigkeit, die sie durch die Hilfhypothese der Materialisation zu eliminieren suchen; die Seele bekleidet sich, um zu erscheinen, mit einem Astralkörper. Diese Schwierigkeit existierte für die spätantiken Menschen nicht, da sie nicht bezweifelten, daß Götter und Dämonen nach Willen in sichtbarer Gestalt erscheinen konnten. Die Neuplatoniker hatten aber eine verwandte Hypothese, nämlich die von dem *ἄχρημα*, einer ätherischen Hülle, mit der die Seele bekleidet war. Die Nutzenanwendung ist aber verschieden: das *ἄχρημα* wird von dem göttlichen Licht erleuchtet, so daß die göttlichen Erscheinungen unser Vorstellungsvermögen in Bewegung setzen.²

Die durch Suggestion oder Selbsthypnose hervorgerufene Trance ist das wichtigste Mittel des modernen Spiritismus, den Verkehr mit der Geisterwelt herzustellen; die Person, die in Trance versetzt wird, wird Medium genannt, weil sie diesen Verkehr vermittelt. Die Trance wurde auch von den antiken Magiern viel benutzt (vgl. o. S. 508), besonders in der Hydromantie. Das Medium war gewöhnlich ein unschuldiger Knabe, der zuerst auf seine Tauglichkeit geprüft wurde (o. S. 509); ihn in Trance zu versetzen, dienten einleitende Zeremonien und das Starren in den Wasserspiegel.

Wie schon bemerkt, werden Kniffe und Taschenspielerkünste von Scharlatanen, die sich der spiritistischen Bewegung zugesellen, jetzt häufig angewendet, wovon viele Entschleierungen zeugen. Ebenso war es in der Spätantike. Iamblichos warnt vor denjenigen, welche wirkungskräftige Göttererscheinungen hervorrufen,³ Eusebios vor den Künsten des Maximos (o. S. 435), so daß die Beschreibung von dem, was dem künftigen Kaiser Julian bei seiner Einweihung begegnete (o. S. 443), nicht unglaublich erscheint. Priestertrug war auch früher nicht unbekannt gewesen, auch nicht in Griechenland. Es steht zu befürchten, daß die Magier und Theurgen mit den Mitteln der damaligen Technik ihn befördert haben und daß solche Künste eine bedeutende Rolle in den spätantiken Mysterien spielten.⁴

Das religiöse Kleid, das um die mystischen und okkultistischen Erscheinungen geworfen wurde, die Theosophie, war von der modernen weit mehr verschieden, denn sie ist zeitbedingt, von den jeweiligen religiösen und philosophischen Anschauungen bestimmt, und in diesen ist der Unterschied zwischen dem heutigen Christentum und dem antiken Polytheismus und

¹ Das Dunkel war aber den neuplatonischen Theurgen nicht unbekannt; es wird im Vorübergehen erwähnt von Iamblichos, de myst. III 14; Hippolyt, ref. haer. IV 32.

² Vgl. o. S. 511. Iambl., de myst. III 14, αὐτῇ (ἢ φωτὸς ἀγωγῇ) δὴ πού τὸ παρακείμενον τῇ ψυχῇ αἰθεριώδες καὶ αὐγοειδές

44 H. d. A. V 2, 2

ἄχρημα ἐπιλάμπει θεῖω φωτί, ἐξ οὗ δὴ φαντασίαι θεῖαι καταλαμβάνουσι τὴν ἐν ἡμῖν φανταστικὴν δύναμιν κινούμεναι ὑπὸ τῆς βουλήσεως τῶν θεῶν. Siehe auch o. S. 528 A. 2.

³ Iambl. de myst. III 28.

⁴ Oben S. 435; mehr wird angeführt von Hopfner, PW. XVI S. 1333.

Dämonenglauben groß. Im Kern, in der Verbindung mit der Geisterwelt und dem Göttlichen, sind jedoch die antike und die moderne Theosophie wesensverwandt, woraus sich die nachhaltige Wirkung des neuplatonischen Schrifttums erklärt. Seine Ideen lebten im Verborgenen fort und zogen die mystisch Veranlagten an, sogar bis in unsre Tage; ich habe ein amerikanisches Freimaurerbuch gesehen, das voll von Neuplatonismus war. Eine weitere Ähnlichkeit ist die Berufung auf fremde Weisheit. Die Hochschätzung der orientalischen Weisheit in der Spätantike ist sattem bekannt, in unsrer Zeit preisen die Theosophen die indischen Mahatmas und die Yogapraxis.

Die mystischen und okkultistischen Erscheinungen waren in der Spätantike ein viel mächtigeres Moment als in unsrer Zeit, in der der kritische Geist nicht erloschen ist und die vorwärtsschreitende Wissenschaft ihnen als Gegenspieler entgegentritt, die rätselhaften Phänomene vor allem aus einer vertieften Kenntnis des Seelenlebens zu ergründen und zu erklären sucht und die Kniffe und Betrügereien entlarvt. In der Spätantike war die Wissenschaft stumm, und was mit diesem Namen benannt wurde, war in Wirklichkeit selbst Okkultismus und Theosophie. Heute ist die okkultistische Bewegung auf enge Kreise beschränkt; obgleich sie in der Spätantike viel verbreiteter war, war die Mehrzahl nicht für sie empfänglich. Gewöhnliche, einfache Leute staunten wohl über die okkultistischen Erscheinungen und Künste, wie auch jetzt nicht wenige tun, und meinten, es müsse doch etwas dahinter stecken. Es war ihnen etwas Rätselhaftes, Unheimliches, Unerlaubtes, und sie warfen sie mit der Zauberei zusammen, wie auch die Staatsmacht tat, als sie die Theurgie in ihr Verbot gegen Zauberei einbezog, nicht ohne Grund, denn die Theurgie war in Wirklichkeit okkultistische Magie. Diese Erscheinungen waren den meisten eine unheimliche, gefahrdrohende Macht, gegen welche sie sich zu schützen suchten, und die Theosophie war ihnen allzu hoch gegriffene Spekulation.

Vergegenwärtigen wir uns die Lage, als in der ausgehenden Antike der Neuplatonismus die Kräfte des Heidentums zum Entscheidungskampf gegen das Christentum unter den Zeichen des Okkultismus und der Theosophie zusammenraffte, deren beredtester Zeuge und Vorkämpfer Kaiser Julian war. In den höheren und gebildeten Kreisen der Heiden, die religiös ergriffen waren und unter neuplatonischem Einfluß standen, herrschte eine Theosophie, die sich als Philosophie ausgab. Gott und die Götter wurden zu Kräften, philosophischen Prinzipien, der höchste Gott war transzendent und so unnahbar und unvorstellbar, daß ein Mittler nötig wurde, um seine Verbindung mit der Erscheinungswelt herzustellen. Praktisch fand diese Religiosität Ausdruck in Mysterien, in okkultistischen und parapsychischen Phänomenen, in Asketentum, Mantik, Theurgie, die nichts als Zauberkünste waren. Beim Volk ging diese Richtung in wüste Zauberei über. „Den Gebildeten reichte man die feinere Speise der Theosophie, dem Pöbel das tägliche Brot des Aberglaubens.“¹ Solche krankhaften Gemütszustände, durch die jene Erscheinungen bedingt sind, waren zwar ansteckend und ge-

¹ Wendland, Hell.-röm. Kultur S. 168.

wannen weite Verbreitung in der Spätantike, sie wirkten stark auf die dafür Empfänglichen und Veranlagten, die Mehrzahl des Volkes aber hatte nicht die psychische Veranlagung, welche die notwendige Voraussetzung für den Anschluß an solche Bewegungen ist, sondern stand ihnen mißtrauisch und bangend gegenüber als etwas Unheimlichem und Widernatürlichem, als schwarzer Magie. Im Christentum spielten anfangs die ekstatischen Zustände, Zungenreden, Prophetismus u. a., eine große Rolle, sie wurden aber bald zurückgedrängt, ebenso wie später der soziale Utopismus, der Chiliasmus; die metaphysische Religion, der Gnostizismus wurde zurückgewiesen und die philosophische, allzu tiefgründige Theologie des Origenes teilte dieses Schicksal. So kam es, daß das Christentum die gesunde Reaktion gegen die okkultistischen Trugbilder und theosophischen Dünste vertrat, seitdem es sich vom Gnostizismus losgemacht hatte. Selbstverständlich für diese Zeit teilte es den Glauben an Wundererscheinungen, Zauberei und Dämonen, zu welchen es die alten Götter rechnete; es verurteilte sie aber und bot Schutzmittel gegen sie dar. Die letzte Kraftanstrengung des Heidentums unter dem Zeichen der Theosophie und des Okkultismus war zum Mißlingen verurteilt, doch baute sie auf seelische Anlagen des Menschen, die immer wiederkehren und auch später in zeitbedingten Formen wiederkehrt sind. Nie aber hat eine solche Geistesverfassung ähnliche Bedeutung und Verbreitung erlangt wie in der Spätantike.

Allgemein sucht man die Heimat dieser Geistesströmung, die dem Griechentum so fremd scheint, im Orient; von dort ausgehend habe sie sich wie eine ansteckende und lähmende Seuche über die antike Welt verbreitet. Und sicher hat der Orient einschließlich Ägyptens eine große und verhängnisvolle Bedeutung gehabt, man braucht nur an die Astrologie und die magischen Papyri zu erinnern, um vieles andere zu übergehen. Ägypten ist das klassische Land der Zauberei; von dort stammen die magischen Papyri, die Hermetik u. a. Babylonische Zauberer waren ebenso berühmt wie die ägyptischen. Aus Syrien stammten die Neuplatoniker, welche dem Neuplatonismus die Wendung zur Theurgie gaben. Nicht zu unterschätzen ist ferner die Bewunderung, welche das griechische Publikum der orientalischen Weisheit zollte. Wenn aber okkultistische Schriften unter den Namen von orientalischen Weisen, Ostanes, Zoroaster, Nechepso-Petosiris – auch Hermes Trismegistos ist hierher zu rechnen – auftreten, so ist das nicht ohne weiteres für den orientalischen Ursprung ihrer Lehren beweisend. Jene Namen sind Decknamen, durch deren Ruf bei den Griechen die Verfasser ihren Schriften größere Autorität zu verschaffen suchten. Die Verfasseramen sagen also nichts über die Herkunft der vorgetragenen Lehren aus. In den hermetischen Schriften z. B. ist sehr wenig wirklich ägyptisch.

Gleichwohl ist der angebliche Ursprung des Mystizismus und des Okkultismus im Orient ein noch ungeklärtes Problem. In der ägyptischen Religion sind sie kaum heimisch, obgleich diese von Zauber- und Machtglauben erfüllt war. Dem alten Judentum waren sie fremd und haben erst später dort Eingang gefunden. Wie es mit der iranischen Religion steht, ist nicht genügend geklärt; in ihrer alten Form zum mindesten scheint sie wenig Platz dafür gehabt zu haben. Die Mithrasmysterien zeigen eindrucksvolle sakra-

mentale Handlungen, das hauptsächlich Gewicht aber fällt auf die herbe und kräftige Moral und auf den kosmogonischen Mythos, vom Mystizismus und Okkultismus haben sie hauptsächlich die astrale Mystik, die eigentlich gelehrter, philosophischer Art ist. Ihre Anhänger, vornehmlich Soldaten und Seeleute, waren für Mystizismus und Okkultismus wohl weniger empfänglich. Von der babylonischen Religion ist noch weniger bekannt. Wir wissen, daß diese sich mit der iranischen vermischt und diese beeinflußt hat; das Ergebnis dieser Mischung wird sicher eigentümlich gewesen sein, und eben in diesem sucht man den Ursprung der griechischen Geistesbewegung. Aber auch hier stoßen wir auf ungeklärte Probleme, weil es nicht sicher ist, wie weit spätere Quellen, z. B. der Manichäismus, die ausgiebig für eine ältere Zeit verwertet werden, wirklich für die ältere Zeit, in welche der Ursprung verlegt wird, d. h. spätestens die späthellenistische Epoche, zeugen können.

Über das Suchen nach den orientalischen Ursprüngen vergißt man Griechenland selbst, oder vielmehr, man scheint sich ein Idealbild des echt Griechischen zu machen, des klaren, formschönen, rationalistisch denkenden Griechentums, während, was in dieses Bild nicht hineinpaßt, dem orientalischen Einfluß zugeschrieben wird. Dieses Griechentum, das wir mit Recht als das klassische und echt griechische ansprechen, war aber selbst eine Zeitströmung, die im 5. Jahrhundert v. Chr. entstand und bis in die hellenistische Zeit vorherrschte. Das Griechentum als Ganzes war jedoch viel mannigfaltiger als das hochklassische des 5., 4. und als der Rationalismus des 4.–3. Jahrhunderts; der klassische Lebensstil wurde durch Unterdrückung anderer Geistesströmungen und Triebe, die in der archaischen Zeit mächtig hervorbrachen, geschaffen. In dieser Zeit finden sich Ekstatiker und Wundermänner wie Aristee, Abaris und Mythosophen wie Hesiod; der Spätling Epimenides gehört auch geistig jener Epoche an; wir finden theologische Spekulationen und mystische Strömungen wie die Orphik und den Pythagoreismus. Die geistige Verwandtschaft dieser Männer und Richtungen mit den spätantiken ist unleugbar, freilich nicht in den zeitbedingten Einzelheiten des Auftretens und der Lehren, wohl aber in der allgemeinen Geistesrichtung und ihrer psychologischen Grundlage. Nicht umsonst nahm der Orphizismus bei den Neuplatonikern einen breiten Platz ein und lebte der Pythagoreismus in späthellenistischer Zeit auf, um ein bedeutender Faktor in der religiösen Umstellung der Kaiserzeit zu werden. In diesem Fall können wir den Zusammenhang zwischen den religiösen Strömungen der archaischen und der römischen Zeit greifen; überhaupt ist vorauszusetzen, daß die durch den hochklassischen Lebensstil unterdrückten Triebe als Unterströmungen fortwirkten. Als der klassische Geist geschwächt wurde und der griechische Rationalismus versiegte, schossen sie wieder üppig hervor wie Pilze nach einem Herbstregen aus dem Mycelium, das während der Trockenzeit fortvegetiert hat. Dieser Vorgang ist mit dem im ersten Band dargestellten vergleichbar, der Wiederbelebung der durch die homerische Religion unterdrückten minoischen Religiosität in den religiösen Bewegungen der archaischen Zeit.

Mit all dem sind wir aber noch nicht auf den tiefsten Grund der Wandlung des geistigen und religiösen Lebens gelangt. Warum sind die einmal zurück-

gedrängten alten Triebe wieder hervorgebrochen? Warum haben die Griechen nicht, wie sie es in der archaischen Zeit taten, unter den auf sie einströmenden fremden Einflüssen gewählt, sie geläutert und in griechischem Geist umgearbeitet? Das alte Griechenland war seit dem Ende der hellenistischen Zeit verödet, verarmt und entvölkert, es spielte außer in den geschichtlichen Erinnerungen kaum eine Rolle mehr. Das Herz des Griechentums hatte aufgehört zu schlagen, das Zentrum war nach den Außenländern verlagert. Trotz allem Bestreben, ihr Volkstum aufrechtzuerhalten, wurden die in den Außenländern lebenden Griechen von der ihnen an Zahl weit überlegenen einheimischen Bevölkerung, ihrer Kultur und ihren Anschauungen immer tiefer beeinflußt, um so mehr, je länger das Zusammenleben dauerte, und zwar stärker die vielen Griechen in niederer Stellung als die Oberschicht, noch stärker aber die Mischlinge, die zahlreich waren und eine Bedeutung für die Aufnahme der orientalischen Ideen gehabt haben müssen, die wir nur ahnen können.

Von solchen Männern, die seit Generationen den orientalischen Einflüssen ausgesetzt gewesen waren, wurde das griechische Geistesleben nunmehr getragen. Die griechischen Schriftsteller, die Philosophen u. a. stammten aus Ägypten, Syrien und Kleinasien. Man erforscht eifrig die Anregungen, die aus Ägypten und dem Orient kamen, weil uns hier ein reiches Material vorliegt, weniger dagegen ist von Kleinasien die Rede, weil dieses Land keine geschlossene Einheit bildete, keine gemeinsame Kultur besaß, keine Urkunden hinterlassen hat. Es steht aber außer jedem Zweifel, daß es für die Geisteswandlung eine außerordentlich große Bedeutung gehabt hat. Seit alters lebten die Griechen dort in engster Berührung mit der einheimischen Bevölkerung und heirateten in diese hinein. Das Vordringen der Hellenisierung in hellenistischer und römischer Zeit geschah dadurch, daß die einheimische Bevölkerung sich griechische Sprache und Lebensformen eignete. Trotz ihrer Buntheit sind einige Züge bezeichnend für die Mentalität der kleinasiatischen Bevölkerung: die Ekstase, die aus der Religion der Großen Mutter wohl bekannt ist, die Priesterstaaten, die zahlreich und bedeutend waren, das Sündenbewußtsein, das sich in den Beicht- und Sühneinschriften äußert. Diese Mentalität setzte sich in christlichem Gewande im Montanismus fort. Aus Kleinasien stammten die bedeutendsten Vertreter des griechischen Geisteslebens in der älteren Kaiserzeit; sie werden nicht rein griechischen Blutes gewesen sein.

Kurzum, das geistige und religiöse Leben der Griechen wurde nicht mehr von Griechen getragen, sondern von Halbgriechen, sowohl ihrer Herkunft wie ihrer Mentalität nach. Dadurch wurde die Grundlage für den Geistes- und Religionswandel geschaffen, deswegen haben die Griechen sich den orientalischen Einflüssen hingegeben. Die Gegenprobe zeigt, daß Elemente der altgriechischen Religion, der Glaube an die niederen göttlichen Wesen und an den Hades, sich mit erstaunlicher Zähigkeit unter der Landbevölkerung des alten Griechenlands, deren Blut reiner griechisch war, bis in unsre Tage erhalten hat.

Die mystische und okkultistische Bewegung war griechisch, griff aber selbstverständlich auch stark nach dem Westen über, wo sie aber nicht die-

selbe durchschlagende Kraft entfaltete. Dieser Unterschied ist aus der Kirchengeschichte bekannt und tritt noch im Gegensatz zwischen der dem Mystizismus ergebenden griechisch-katholischen und der römisch-katholischen Kirche hervor.

3. Rückblick. Der Sieg der Griechen über die Perser war der Sieg der Götter und Heroen Griechenlands. Die reichen und mannigfaltigen religiösen Strömungen und Gedanken der älteren Zeit wurden zurückgedrängt und unterdrückt. Der homerische Rationalismus und Anthropomorphismus, der jetzt durch die Schöpfungen der großen, voll entwickelten Kunst versinnlicht wurde, war das Kleid der Religion, ihr Geist die alte, unreflektierte kollektive Frömmigkeit, die nunmehr, da der Staat seine Macht bewährte und das Staatsleben an die Stelle der alten sozialen Bindungen der Geschlechter und der Familie trat, enger an den Staat gefesselt wurde. Die Religion wurde zum Ausdruck des durch den Sieg über den äußeren Feind und die stetigen Zwiste der griechischen Kleinstaaten gezeitigten Patriotismus. Dadurch wurde die Lokalgebundenheit der griechischen Götter, obgleich die großen Götter bei Homer und auch im Glauben allgemein waren, noch stärker betont. Die Landbevölkerung hielt an den kleinen Kulte, besonders der Heroen, fest, während sie für die Stadtbevölkerung weniger bedeuteten. So wurde die griechische Religion trotz des äußeren Glanzes in Wirklichkeit arm, entleert und vermochte, als die Kritik sich erhob, keinen energischen Widerstand zu leisten.

Die Zeitwende fällt in die Epoche der Sophisten, die das Individuum von den alten Banden lösten und ihre auf Vernunftgründe aufgebaute Kritik gegen alle menschlichen Einrichtungen, auch gegen die Religion richteten. Sie zeigten die Willkür der Götter, die Widersprüche des Götterglaubens und des Kultes auf, sie bewiesen, daß die Götter von Menschen geschaffen seien und erklärten den Ursprung des Götterglaubens auf natürliche Weise. Die Vorkämpfer des alten Glaubens waren Politiker und Techniker, d. h. Exegeten und Seher, diese wegen ihres Geschäftes, dem die Kritik den Boden entzog, jene, weil das Staatsleben mit der Religion verbunden war und sie auf die große Masse, welche in den alten Gepflogenheiten noch lebte, Rücksicht nehmen mußten. Im 4. Jahrhundert war die Kritik nicht so laut; ihre Grundsätze waren eben von den Denkenden fast allgemein akzeptiert. Man lese die Redner, deren zwiespältige Einstellung zur Religion daher kommt, daß sie einerseits an der Bildung der Zeit teil hatten, andererseits den Gefühlen des Publikums für die Religion des Staates Rechnung tragen mußten.

In religiöser Hinsicht war die hellenistische Zeit eine Fortsetzung der vorhergehenden, doch wurde die Grundlage durch zwei wichtige Umstände verschoben, einmal durch die ungeheure Erweiterung der Kenntnis der Welt, die für die Unternehmungslust der Griechen neue, riesige Gebiete eröffnete, und durch die großen technischen und naturwissenschaftlichen Fortschritte, zweitens durch die Verlagerung der Brennpunkte des geistigen Lebens nach Ländern mit Fremdbevölkerung und als Folge davon die Vermischung der Griechen mit dieser. Die lokalgebundene griechische Religion entsprach nicht der neuen Weltlage, welche Götter der Oikumene erheischte.

Die Griechen wurden entwurzelt und so auch ihre Götter. In fremden Boden verpflanzt konnten sie nicht Wurzeln schlagen, nicht gedeihen; sie blieben literarisch und offiziell. Während das alte Griechenland sich in den Kämpfen der Kleinstaaten verzehrte, wirtschaftlich zurückging und entvölkert wurde, begann in den Außenländern der Einfluß der Fremdbevölkerung auf die Griechen, die unter ihr lebten, sich immer stärker auszuwirken; zudem pflegten die Griechen wie seit alters so auch jetzt, die Götter des Landes, das sie betraten, zu verehren. Daraus folgte, daß sie auch die religiösen Ideen der sie umgebenden Völker und ihre Denkweise sich aneigneten. Im Verborgenen lebten daneben alte Strömungen der griechischen Religion mystischer Art noch fort. Die hellenistische Zeit war in ihrem Anfang durchaus materialistisch und rationalistisch; den alten Göttern machte sie den Garaus, indem sie sie zu menschlichen Machthabern und Erfindern herabwürdigte. Ferner war es die Zeit einer ungeheuren Entwicklung der Kräfte mit einem Beigeschmack des Abenteuerlichen; für eine tiefere Religion dagegen bot sie einen wenig günstigen Boden dar. Ihr Zeichen war der Glaube an die Tyche, für die Glückskinder das Gelingen, für andere das Schicksal, der bald günstige, bald ungünstige Zufall. Bei den Gebildeten ersetzte die Philosophie die Religion, die Philosophen wurden zu Seelsorgern.

Die alte griechische Religion war eine kollektive Frömmigkeit gewesen, sozial, zuletzt staatlich. Obgleich innerlich ausgehöhlt, lebte sie als Routine fort und wurde von den gebildeten und wohlhabenden Schichten unter den Griechen noch als ein Ausdruck des Lokalpatriotismus und des Bewußtseins ihres Griechentums gepflegt. Sie hatte keine höheren religiösen Werte mehr zu bieten. Die religiöse Neuschöpfung, die auf den Fall und die Verknöcherung der alten Religion folgen mußte, d. h. die Religion, soweit sie nicht staatlich oder ein Teil der Bildung war, mußte vom religiösen Bedürfnis des Individuums ausgehen. Die Religion wurde also auf das Individuum zurückgeworfen, vollends in der Kaiserzeit, als die Poleis zu Kommunen des Reichs wurden. Diese Tatsache erklärt einerseits die Aufnahme von Elementen der damals geläufigen wissenschaftlichen Anschauungen von der Welt und dem Universum, andererseits die Aufnahme von fremden Kulturen und Ideen und auch die Buntheit, die dabei herrschte, indem jeder aus dem, was ihm zuflöß und bekannt wurde, das, was ihm zusagte, aufnahm. Selbstverständlich ist, daß gewisse Leute für solche Religionsbildung größere Veranlagung hatten und andere mit sich zogen, so daß Lehren und Sekten entstanden.

Die neue, zweite Zeitwende fällt in die Zeit, in der die vorwärtsdringende Kraft der hellenistischen Zeit politisch wie geistig erlahmte, in der die Ohnmacht der hellenistischen Staaten offenbar wurde und die Blut- und Ideenmischung zwischen den Griechen und der Fremdbevölkerung schon erheblich fortgeschritten war. Es ist die Zeit der Schlacht bei Raphia (217 v. Chr.) mit der darauf folgenden Wiedererhebung des ägyptischen Nationalismus und die der Schlacht bei Magnesia am Sipylus (190 v. Chr.) mit der darauf folgenden Zerbröckelung des Seleukidenreiches. Zur gleichen Zeit waren die großen Ergebnisse der griechischen wissenschaftlichen Forschung eingeheimst. Diese selbst ließ nach, während die gewonnenen Grundzüge Allgemeingut

wurden und ihre Kenntnis in das Volk hinabdrang, von dem sie in dem Sinn, wie es sie verstand, aufgenommen, umgemodelt und seiner religiösen Ideenwelt angepaßt wurden. In dieser Zeit lebte Bolos von Mendes, der dem Kraftbegriff die okkultistische Ausformung gab, die seitdem vorherrschend blieb. Damals oder wenig später wurde auch die babylonische Astrologie auf der Basis des von der griechischen Wissenschaft errichteten Weltsystems zu den astrologischen Lehrgebäuden des Nechepso-Petosiris und des Hermes Trismegistos entwickelt.

Die griechische Religion entsprach weder den damals herrschenden Vorstellungen vom Universum noch der erweiterten Kenntnis von der Oikumene noch den staatlichen und politischen Verhältnissen. Der Staatsgedanke der Zeit suchte einen religiösen Ausdruck im Herrscherkult, der alle Untertanen eines Königs zusammenband; zu einer Weltreligion wurde dieser erst in dem von dem jeweiligen Kaiser unabhängigen römischen Kaiserkult. Religiös blieb er unfruchtbar.

Die erweiterte Kenntnis der Welt und das Zusammenleben mit anderen Kulturvölkern zeitigte den Kosmopolitismus, dessen Folge eine kosmopolitische Religion sein mußte. Es half nicht viel, daß die Philosophie die Götter der verschiedenen Völker als Ausdrücke derselben göttlichen Macht erklärte, ihre Sonderart und ihr Volkstum, die allzu scharf ausgeprägt und augenfällig waren, wurden von ihren Verehrern gehütet. Die Götter machten einander Konkurrenz, vor allem drangen fremde Götter unter die Griechen ein; einige von ihnen machten den Versuch, sich als Allgottheiten darzustellen, ohne mit solchen Ansprüchen durchdringen zu können. Der bunte Polytheismus der verschiedenen Völker entsprach nicht den durch die veränderte Weltlage bedingten Bedürfnissen. Auf diesem Weg näherte man sich aber dem Gedanken an einen einzigen Lenker der Welt. Der Monotheismus war das Endziel einer kosmopolitischen Religion.

Klar ausgesprochen wurde der Monotheismus in dem neuen Begriff vom Universum, der von der griechischen Wissenschaft gewonnen war, von der Astrologie übernommen und durch sie dem Publikum eingeschärft wurde. Denn die Regelmäßigkeit des Weltverlaufs, voran der Bewegungen der Gestirne, verlangte einen obersten Lenker der Welt. Ein solcher war durch das höchste Prinzip der Philosophie gegeben, sei es daß er wie die stoische Feuer-Vernunft der Welt immanent, sei es daß er von der Welt getrennt, transzendent war. Ein philosophisches Prinzip ist aber kein lebensfähiger Gott, und man suchte ihm daher etwas Persönlichkeit zu verleihen, wie die Schrift über die Welt es tut; man erhob den Sonnengott zu dieser Stellung, der jedoch von seiner physischen Erscheinung beschwert war. Vor allem war ein Gott nötig, der nicht nur Herr des Universums und Lenker des Weltverlaufs, sondern zugleich ein persönlicher Gott war, der sich auch des einzelnen annahm, sich um ihn kümmerte, dem er vertrauen und zu dem er in seinen Sorgen und Nöten Zuflucht nehmen konnte; Epiktet suchte ihn. Weder der philosophische noch der kosmologische höchste Gott war einer solchen Vertiefung fähig. Außerdem wurde die Stellung eines monotheistischen Gottes des Heidentums dadurch geschwächt, daß er Untergötter und Satrapen unter sich hatte, ein Ausfluß des alten Polytheismus,

für dessen Götter und viele Dämonen in dem neuen Weltbild ein Platz gefunden werden mußte.

So war der heidnische Monotheismus nur ein Anlauf, ein Wegebahner. Der persönliche, kräftige, eifersüchtige Gott der Juden trat das Erbe an. Der Gott des heidnischen Monotheismus war zu abstrakt, zu entfernt. Man konnte ihm weder die Schöpfung der vergänglichen Welt noch die Fürsorge für den einzelnen zutrauen. Dieser Mangel verlangte nach Abhilfe, und solche wurde durch den δεύτερος θεός, den Mittler geschaffen, der in der religiösen Spekulation der Kaiserzeit einen bedeutenden Platz einnimmt. In Wirklichkeit war auch der Judengott zu entfernt und zu herrisch. Das Christentum stellte neben ihn Christus als den Mittler; er war in der Tat ein δεύτερος θεός, der sich des einzelnen erbarmte.

So lange man an die alten, erden nahen Götter geglaubt hatte, war es kein Problem gewesen, durch welche Mittel sie in das Geschehen eingriffen; in der hellenistischen Zeit sprach man freilich schon lieber von ihrer Kraft und ihren Machtäußerungen als von ihren Erscheinungen; die Epiphanie eines Gottes bezeichnete damals eine Machtäußerung. Seitdem jedoch die Götter in die supralunare Ferne und der höchste Gott oberhalb oder gar außerhalb des Himmels gerückt worden waren, wurde das Problem des göttlichen Eingreifens brennend. Die Antwort gab eine Lehre, die zuerst von der Wissenschaft aufgestellt wurde, um gewisse Wirkungen, z. B. des Magnetsteines, zu erklären, die Lehre von der Kraft. Sie stand in Wirklichkeit hinter der συμπάθεια τῶν ὄλων, der gegenseitigen Abhängigkeit von allem im Universum, und wurde von Poseidonios schärfer gefaßt. Die Kraft durchdringt das Universum, auf ihr beruht der Einfluß der Gestirne auf die irdischen Geschehnisse, durch sie lenkt der höchste Gott die Welt nach der Schrift über das Weltall. Der Gipfel wird in der Hermetik erreicht, welche die Materie in Kräfte auflöst und die höchste Welt als eine Welt der Kräfte darstellt; diese Kräfte nähern sich einigermaßen den Ideen Platons.

Die Kraft wird konkret gedacht, sie ist ein Ausfluß, ein Windhauch (ἀπόρροια, πνοή, πνεύμα), sie ist eine göttliche Gnadengabe (χάρις). Der antiken Wissenschaft war die Kraftlehre eine vage Hypothese, denn sie konnte die Kräfte nicht charakterisieren und messen wie die heutige. Die Kraft kam dadurch dem Wundersamen gefährlich nahe, was der Wundersucht der hellenistischen Zeit zusagte. So war die Möglichkeit gegeben, den Kraftglauben im okkultistischen Sinn auszubilden und Zaubervirkungen und allerlei Aberglauben einen Schein von Berechtigung zu verleihen. Diese Verwendung des Kraftglaubens in der niederen Religion und im Aberglauben war verhängnisvoll, sie war eine Rückkehr zu dem primitiven Kraftglauben, dessen schon Homer sich entledigt hatte. Die ungeheure Stärkung und Verbreitung des Zaubervwesens, des Dämonen- und Aberglaubens in der Spätantike beruht auf dem Kraftglauben.

Der Transzendentalismus ist ein philosophisches Prinzip, das in der Religion als schroffer Gegensatz zwischen dem Seelischen und dem Körperlichen erscheint. Die treibende Kraft dahinter war die Verteufelung der Materie, die zur Askese führte. Den Anfang hatte die orphische Lehre vom Körper als dem Gefängnis der Seele (σῶμα – σῆμα) gemacht, die sich Platon

als mit seiner Ideenlehre verwandt aneignete. Die Ideenlehre faßte die Materie als minderwertig, nicht aber als durchaus böse auf; diese Folgerung lag jedoch vom religiösen Standpunkt nahe und wurde in der Kaiserzeit gezogen. Es war dies die Reaktion gegen den dem Sinnlichen und der Sinnenlust ergebenden Geist des alten Griechentums. Sie griff immer mehr um sich und prägte auch das Christentum im Übergang vom Altertum zur byzantinischen Zeit. Mit dieser Bewegung stehen wir vor einer der säkularen Schwingungen im geistigen Leben der Menschheit, die jeder Erklärung spotten.

Im religiösen Transzendentismus war der Mystizismus verankert und trug zu seinem Siege bei. Er setzte den Trennungsstrich nicht wie früher zwischen der sublunaren und der supralunaren Welt, sondern oberhalb der Himmelsphären zwischen der materiellen Welt, zu der auch die Himmelskörper gehörten, und der geistigen Welt. Er akzeptierte das Weltbild, versah es aber mit einem transzendentalen Oberbau, der im Gnostizismus und im späteren Neuplatonismus viele Abstufungen erhielt. Eine Zeit, welche die alten Götter wegen ihrer Willkür bekämpfte, sah in der Regelmäßigkeit der Bewegungen der Gestirne den Beweis ihrer Göttlichkeit. Als die Astrologie die Regelmäßigkeit als mechanische Kausalität verstehen lehrte, wurde sie als drückender Zwang empfunden, der dem Menschen jede Betätigung seines freien Willens nahm. Er rettete sich dadurch, daß er seinen Körper der Heimarmene, die über die materielle Welt waltete, überließ, für seine Seele aber Zuflucht in dem transzendenten, der Heimarmene entzogenen Oberbau seines Weltbildes suchte.

Das Endziel war die Erlösung von der Materie und der Aufstieg in die geistige, transzendente Welt. Dies erlebte der religiös Ergriffene in der *unio mystica* mit dem höchsten Wesen, welche die Hermetiker als das höchste Gut priesen und die Neuplatoniker erlebten. Sie ist ein psychologischer, wohl patho-psychologischer Zustand, den nur wenige erfahren konnten. Lehrhaft wurde sie in der Himmelsreise der Seele gestaltet, die unter Zuhilfenahme von astrologischen Vorstellungen ausgemalt wurde. Dies ist die wirkliche Erlösungslehre des Heidentums, die im Gnostizismus unter Aufnahme von christlichen Bestandteilen umgeformt wurde. Den Anknüpfungspunkt gab das Bedürfnis nach einem Mittler zwischen den beiden unvereinbaren Welten, einem *δεύτερος θεός*; in gewissen Lehren wurde er als der ursprüngliche Mensch, der *Ἐνθρῶπος* gefaßt.

Die Erlösungslehre des Heidentums ist die Erlösung von der bösen Materie und das Aufgehen in das Geistige, Transzendente. Die Erlösung, welche die Mysterien versprochen, war eine Befreiung vom Zwang der Heimarmene und von den Schrecknissen des zweiten Lebens, nicht von der Sünde, eine Reinigung von der dem Menschen anhaftenden Befleckung und eine Bekehrung zu einem gotthingegebenen Leben. Von einem Sündenbewußtsein verlautet in ihnen nichts. Ein solches war aber unter dem Einfluß orientalischer und kleinasiatischer Religiosität erwacht, wurde durch den Transzendentismus gestärkt; denn daß die Sünde der Materie anhafte, ergab sich aus der transzendenten Anschauungsweise. Das Gefühl der Sündhaftigkeit wurde eine Triebkraft der neuen Religiosität, der auch das

Christentum huldigte, während der spätere Neuplatonismus sie durch die Theurgie ersetzte.

Das religiös Wirksame war jetzt der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen, die der Transzendentalismus mit dem Geist und der Materie identifizierte. Wohl lehrte auch der Zarathustrianismus den Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen, aber in ganz anderer Weise; das Materielle war dort zwischen beide geteilt. Er lehrte den Kampf zwischen beiden, der mit einer Endkatastrophe beschlossen wurde. Diese Lehre begegnete der antiken, lag ihr aber nicht zugrunde. Ihre packendste und wirksamste Gestaltung fand sie in den chiliastischen Phantasien der Juden und der Christen.

Diese drei, die monotheistische Tendenz, der Kraftglaube und die Herabwürdigung des Materiellen, waren die drei Grundpfeiler der neuen Religion, das Gerüst, an das von außen gekommene Bestandteile angebaut und in das sie eingebaut wurden. Der so entstandene Bau ist der sogenannte Synkretismus, dessen Darstellung nicht Aufgabe dieses Buches ist. Ohne Berücksichtigung von Einzelheiten mag auf folgende Hauptzüge hingewiesen werden. Der Dämonen- und Zauberglaube wurde verstärkt; der Zauber nahm einen großen Platz ein, sowohl in Babylonien wie in Ägypten, der Dämonenglaube besonders im Orient; die berühmtesten Zauberer waren Ägypter, Babylonier, und was man von den Persern hielt, zeigt die Tatsache, daß der Name ihrer Priester, der Mager, die Bedeutung von Zaubern angenommen hat. Der babylonische Glaube, die Gestirne seien Götter, deren Wirken durch den einem jedem von ihnen beigelegten Götternamen charakterisiert werde, wurde von den Griechen akzeptiert und unter Zugrundelegung ihres wissenschaftlichen Weltsystems zur Astrologie und zur Lehre von der kausalbedingten Heilmarmene entwickelt. Die Lehre vom Logos, dem göttlichen Machtwort, erfüllte das Bedürfnis nach einem Mittler zwischen der göttlichen, übersinnlichen und der materiellen, sinnlichen Welt. Die chiliastischen Zukunftsphantasien und der Glaube an die Auferstehung des Fleisches dagegen wurden von dem griechischen Heidentum zurückgewiesen. Fremde Kulte wurden mehr äußerlich angefügt. Eine gemeinsame Mysterientheologie ist zu schwach bezeugt, die emotionellen Elemente und in der Lehre die Allegorese hatten die größte Bedeutung. Der Mystizismus tritt in der Hermetik in reiner Gestalt auf, im Gnostizismus bald mit magischen Vorstellungen vermengt. Für die allgemeine Religionsentwicklung ist der Mystizismus wichtiger als die Mysterien.

Das bisher Gesagte betrifft die höhere Religion oder vielmehr die Religiosität, da der Kult weniger in Betracht kommt. Unter der Landbevölkerung lebten die alten Götter, Kulte und Bräuche fort; sie waren aber ohne Bedeutung für die religiöse Entwicklung und Neuschöpfung, die durchaus städtisch war. Die dargestellten Ideen drangen auch in die städtische Masse hinab, der Monotheismus als Forderung nach dem einen Gott, der die Welt geschaffen hat und lenkt, die Kraftlehre als der Glaube an die Kräfte der Amulette, des Zaubers, der Dämonen, der Theurgie und als Aberglaube überhaupt, der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen als Gefühl der Sündhaftigkeit und Drang nach Erlösung von Schuld und als Hochschätzung der Askese. Propheten und ihre Gemeinden haben solche Lehren

gepredigt und erfaßt und, jeder in seiner Weise, in religiöse Praxis umgesetzt.

Es gab schließlich viele Leute, die nach dem Grundsatz lebten, dem Christengott das seinige und den alten Göttern das ihrige zu geben. Eine solche Haltung scheint sehr verbreitet gewesen zu sein, nach den scharfen Worten zu urteilen, mit denen St. Augustin wiederholt gegen solche Menschen loszieht. An einer Stelle¹ sagt er: „Es gibt Leute, die sagen: Gott ist gut, groß, der höchste, unsichtbar, ewig, unzerstörbar, er wird uns das ewige Leben geben und die Unzerstörbarkeit, die er uns in der Auferstehung versprochen hat, jene weltlichen und zeitlichen Dinge gehören aber den Dämonen und den Mächten dieser Finsternis an. So sagen sie, da sie in Liebe zu diesen Dingen verstrickt sind, lassen Gott fahren, als ob diese Dinge ihn nicht angingen, und durch scheußliche Opfer und irgendwelche Mittel und unerlaubte Überredung der Menschen suchen sie sich mit dem, was zeitlich ist, zu versehen, wie Geld, Weib, Söhnen, und anderem, was das menschliche Leben in seinem Verlauf entweder tröstet oder hindert.“ Man versteht vielleicht, daß viele einfache Leute von den alten erprobten Göttern nicht lassen, andererseits sich die Hoffnungen auf ein ewiges, höheres Leben, das der Christengott versprach, zunutze machen wollten. Eine solche Haltung war freilich ein aussichtsloser Kompromiß.

Der Kampf des Heidentums gegen das vordringende Christentum wurde auf zwei Fronten von zwei sehr verschiedenartigen Klassen von Menschen geführt. Die eine Klasse bestand aus Leuten, die aus alter, durch ein einfaches, von der Bildung unberührtes Leben bestärkter Gewohnheit am alten Glauben und den alten Bräuchen festhielten; zu ihr gehörte hauptsächlich die Landbevölkerung, während das Christentum eine ausgeprägt städtische Religion war. Der Widerstand der Landbevölkerung war passiv, aber zäh und nötigte der Kirche allmählich große Zugeständnisse ab. Die zweite Klasse bestand aus den gebildeten Leuten, welche über die Religion sich Gedanken machten. Sie konnten sich nicht damit begnügen, gegen das Christentum zu polemisieren, sondern mußten gegen die christliche Lehre eine eigene heidnische Religionslehre aufstellen, damit sie nicht nur den Unwert des Gegners, sondern auch den Wert ihrer eigenen Religion bewiesen. Die Quellen dieser heidnischen Theologie fließen über, während der passive Widerstand der kleinen Leute nur zufällig erwähnt wird und erst die Auswirkungen Licht auf seine Stärke werfen.² Er konnte nicht so leicht wie das offizielle Heidentum durch kaiserliche Verordnungen unterdrückt werden. Der geistige Kampf zieht das Hauptinteresse an sich, und zwar mit Recht; er hat, tiefer gesehen, die Entscheidung für die neue Religion herbeigeführt.

Religion ist der Protest gegen die Sinnlosigkeit des Geschehens oder, um mit Höfding zu reden, der Glaube an das Bestehen des Wertes, muß aber,

¹ Augustin., Enarr. in psalmos, XXXIV: 1,7; vgl. z. B. XXVI: 2, 1. Mehr in dem interessanten Aufsatz von H. J. Rose, *Folklore in Saint Augustine, Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1926, S. 16 ff.

² Beachtenswert ist die kleine Schrift

von A. Dufourcq, *La christianisation des foules, études sur la fin du paganisme populaire et sur l'origine du culte des Saints*, 4. Aufl. 1907, obgleich man nicht in allem der vom katholischen Standpunkt aus geschriebenen Darstellung beipflichten kann; der Mithrazismus ist überschätzt.

um Volksreligion zu werden, eine Form annehmen, welche die Vielen, nicht nur die Erlesenen verstehen. Die höhere Religion des spätgriechischen Heidentums war spekulativ, theosophisch, eine Religion der Erlesenen. Die Mysterien konnten keine Massenreligion werden und räumten nicht mit der Zerfahrenheit des Heidentums auf. Die niedere Religion erschöpfte sich in Zauber- und Aberglauben. Der spätere Neuplatonismus faßte schließlich alle diese heterogenen Elemente in ein großes System zusammen, er läuterte sie nicht, wohl aber baute er daraus sowohl praktisch wie theoretisch ein wahres religiöses Labyrinth, um sich zu dem Verteidigungskampf mit dem Christentum zu rüsten. Er konnte sich jedoch nicht gegen das kräftigere und herrische, einfachere und gesündere Christentum behaupten, in dem es gleichwohl für sehr verschiedenartige Denkrichtungen einen Platz gab.

INDICES

I. NAMEN

GESCHICHTLICHE, MYTHOLOGISCHE, GEOGRAPHISCHE NAMEN,
FESTE, MONATE (Mt) PHYLEN

Hauptstellen kursiv

- Abammon 429
Aberkios 618 A. 1
Abrasax 591
Achaïos 116
Achamoth 591f.
Achill 11
Adam 579f.
Ἀδελφοὶ Θεοὶ 151f.
Adonis 114, 156, 623 A. 6
Adonisfeier in Ägypten 33
A. 2
Adrasteia 408
Adrotta 455
Aelian 541f.
Aemilius Paullus 100
Aera cura 630
Aëtius 267f.
Agatharchides, sog. 400
Agathe Tyche 198, 204
Agathokles 188
Agathos Daimon 193, 202f.
— u. Agathe Tyche 450
— in Alexandria 204ff.
Ἀγαθὸς Θεὸς 317, 321
Agdistis 34, 114, 156, 616f.,
622
Agelaos 17
Agasilaos 134
Agonippos 134
Agripinilla 344f.
Ägypten 16, 24 f., 29 ff.
126f., 292, 299f.
— griechische Kulte 33 A. 2
— Nationalismus 25, 32f.
Aidesios 435
Aion 331, 478ff., 514, 570,
654, 658, 669
— Plutoniums 482
Aisimos s. Silianos
Αἰθέρης 638
Aither 408
Alarich 334
Alexander d. Große 10ff.,
137ff.
— Kult des 139f., 146f.,
207
Alexandreia 139, 140
Alexandreis (Phyle) 140
Alexandros der Isier 43
— von Abonuteichos 452ff.,
505
— Aristobulos 409
Alexarchos 131, 487
Aleximachos 109
Alkesippos 108
Amelios 449
Ammianus Marcellinus 447
A. 6, 498, 547
Ammon 114, 139, 321, 322,
662
— Orakel 11, 136f.
Ammonios Sakkas 416, 444
Amphiaraios 66
Amphiarasten 80
Amphilochos 13
— Orakel 450
Amyntas 77
Anadatos 646
Anahita, Anaitis 644f.
Anaeitia 645
Anakes 313
Anaphe 82, 84
Anaxandrides 50
Anaximandros 673
Anaximbrotos 159
Anebon 421
Antichrist 462
Antigoneia 144
Antigonis (Phyle) 143
Antigonos Gonnatas 125,
127
— Monophthalmos 71, 142
— Heros 59
Antinoos 313, 320, 321,
336
Antiocheon (Mt) 158
Antiochis (Phyle) 158
Antiochos I. 140, 145
— II. 157
— III. 159, 160
— IV. 62, 106, 156, 160
— aus Aigai 540
— von Kommagene 161,
642
Antisthenes, der Philosoph
548
— von Rhodos 104
Antoninus Liberalis 53, 55
M. Antonius 170, 341
Anubis 114, 116, 118 A. 12,
120, 121, 123, 598 A. 1,
599, 600 A. 2, 662
Apellas, P. Aelius 320
Apelles 139
— der Gnostiker 588
Aphrodisia 184
Aphrodite (Anaitis) 646
— Arsinoe 151, 155, 172
A. 3, 274
— Epitragia 314
— Haghe 117, 123
— Kolias 314
— Lamia 143, 144
— Pandemos 71, 314
— Stratonike 84, 101, 158
— Syria Phistis 122
— Urania 114, 124, 317, 319
Apis 120, 121, 147
Apollon 112, 158, 387
— Orakel des 449f.
— im Zauber 418, 668
— Bozenos 553
— Χρηστήριος 102
— ἐπὶ Δάφνῃ 156
— — Orakel 455
— Δαφνηφόρος 313
— Didymaios 327
— Erethimios 76
— Erithasios 69
— in Gryneion 102
— ἐκατηβέλτης 321
— Helios 490 A. 3
— ὑπακράτος 312
— ἐς Κάμουνδον 77
— Karneios 77
— Kisauloddenos 328
— in Kolophon 455, 457
A. 5
— Koropaios 81, 98f.
— Lairbenos 553
— Lykeios 313
— Maleatas 321
— Patroos 312
— Ptoios 85
— Pythaeus 77, 218
— Pythios in Argos 73
— — in Athen 80, 312, 313
— — in Epidauros 321
— Sminthios 494
Apollonias (Phyle) 164 A. 12
Apollonis Apobateria 163,
373
— Königin 162, 165f.
— Phyle 158
Apollonios aus Acharnai 50
— aus Delos 115
— der Sophist 331
— von Tyana 329, 363,
400ff., 518

- Apulejus 500, 599, 601, 606 ff.
 Aquilius, M., 135, 169
 Arabissos 647
 Aratos 17
 — der Dichter 33, 56, 264
 Archedemos 37
 Archelaos, Bakchen 337
 Archemachos 609 A. 3
 Arete 338, 347
 Ariarathes V. 224
 Arideikes 223 u. A. 1
 Arignote 97
 Ariobarzanes 12
 Aristandros 12, 13
 Aristarchos von Samos 673
 Aristides Rhetor 325, 328, 360, 364, 538 ff., 549
 Aristokles 50
 Aristonikos 39, 46, 131
 Aristonoos 58
 Aristoteles 127, 130 A. 5, 132, 478, 508, 511, 547, 666, 674
 Arkuro 186, 263
 Arnobius 654 ff.
 Arnuphis 506
 Arsakios 376
 Artagnes-Herakles 161
 Artaxerxes II. 644
 Artemidoros aus Daldis 499
 — aus Knidos 50
 — aus Thera 179
 Artemis 112
 — Bulaia 313
 — τῶν Δαιτῶν 156 A. 7, 159 A. 6
 — Ephesia 340 f.
 — Epipyrgidia 313
 — Hagia 117
 — Kekoia 77
 — Kindyas 216
 — Kithone 69, 327, 355
 — Kolainis 313
 — Onaia 314
 — Patriotis 319
 — Perseia 646
 — Περσική 645
 — Proeoia 79
 — Skiris 102
 Artemisia im Anaitiskult 645
 — in Ephesos 326
 Ashi Vanuhi 649 A. 2
 Asklepiades, Ägypter 506
 — von Myrlea 56
 Asklepia auf Kos 83, 84
 Asklepia auf Kos 82, 213
 — in Lebena 213
 — in Pergamon 166, 324 f.
 — in Triikka 213
 Asklepigeneia 334, 443
 Asklepios 103, 312, 319, 320, 327, 328, 369, 510, 538 f.
 — Aigletes 321
 Asklepios Eschmoun 117
 — Sakralvorschriften 355 f.
 Aspendos 26
 Astarte 121, 156
 — Palaistine 117, 124
 Astykreon 131
 Atargatis 116, 119, 121, 156, 613
 Athanadoros 77
 Athanatos Epitynchanos 455
 Athen 296 f., 311 ff.
 Athena 112
 — Archegetis 314
 — Chalkioikos 319
 — Eetione 314
 — Kynthia 69
 — Lindia 76, 77
 — Magarsis 13
 — Nikephoros 83, 84, 165, 338, 339
 — Poliachos 319
 — Polias 321
 — Themis 314
 — Tithrone 339
 Athenaios 163
 Athenion 104
 Ätoler, Bund d. 41, 46, 100
 Ἀτταβοχαῖ 620
 Attaleia 163
 Attaliden 161 ff.
 Attalis (Phyle) 164 A. 12
 Attalos I. 162
 — II. 61, 83
 — III. 83, 133 A. 1, 164 f.
 — Konsul 358
 Attideia 114
 Attis 322, 438, 486, 580 612, 614 ff.
 — Frühlingsfest 617, 660
 — als Himmels-gott 628
 — Mythen 616 f.
 — Priestertitel 618 A. 9
 Atys 616
 Augustus 369, 371, 374, 469
 Aumou 490 A. 3, 491
 M. Aurelius 454
 Automaton 338
 Autopator 591, 593
 Auxesia 319, 321
 Avitus 453
 Axiochos 229 ff.
 Azisos 491 A. 2
 Baalschamim 260
 Babrios 536
 Babylon 13, 23, 160
 Bagoas 34
 Bakchen 95
 Bakchisten 94
 Baktra 140
 Barbelo 592, 593
 Basileides 590 f.
 Baubo 232, 655
 Bel 13
 Beleia 317 f., 361
 Belestiche 150
 Berenike I. 150
 — II. 34
 Berossos 37, 256 f.
 Bion 207, 275
 Bithus, Bitys 585
 Blossius 39, 46
 Boio(s) 55
 Bokchoris 105
 Bolos 512 f., 676, 684
 Branchidai, Orakel 450 f.
 Brennos 99
 Brutus 202
 Buzyges 312
 Bythos 591
 Caelus s. Coelus
 Caesar 170, 202
 Caligula 496, 551
 Calvinus 169
 Caracalla 401
 Cantes, Cautopates 643
 Celsus 413, 505, 517, 527, 550, 583, 652
 Chalkedon 84
 Chaos 408
 Charis 591
 Chariten 313
 Χαρμόδωνα 598
 Charos, Charondas 525
 Chloa 86
 Chloe Themis 314
 Chronos 407 f., 478 ff.
 Chrysanthios 376
 Chrysipp 247 f.
 Cicero 89, 98, 169, 526
 Claudianus 483
 Ap. Claudius Pulcher 169
 Tib. — Severus 320
 Coelus 260, 491
 Commodus 332
 Compitalia 117
 Cornelius Labeo 457 A. 8
 Cornutus 269
 Damianos 361, 451
 Damocharis 122
 Damoia 319
 Damophon 79, 92
 Daphne bei Antiochia 156
 Daulis 449
 Decius 305
 Delien 81, 82
 Delos 115, 178
 Delphi 61, 99 ff., 305, 448 ff.
 Delphis 209
 Demeter 112, 231, 357
 — Achaia 314
 — in Alexandria 90
 — Anesidora 334
 — Chloe 312, 314
 — Chthonia 71
 — Isis 603
 — Karpophoros 340
 — Kidaria 91

- Demeter auf knidischen
 — Fluchtafeln 210, 221
 — Kurotrophos 314
 — in Pergamon 165f.
 — Prosymna 337
 — Thesmophoros 314, 338ff.,
 340
 Demetra, heil. 335
 Demetrias (Phyle) 143, 144
 Demetrieia 143, 144
 Demetrior (Mt) 144
 Demetrios καταβάτης 143,
 373
 — von Phaleron 193
 — Poliorketes 26, 89, 142f.,
 176f.
 — Soter 143
 Demokles 130
 Demokratia 136 A. 5
 Demon 49
 Demos 136f., 313
 Demosthenes 141
 Deo 619
 Despoina 79, 224, 320, 321,
 336
 Dexippos 315
 Diades 26
 Didyma, Orakel 102, 450f.
 Didymeion 85
 Dieburg, Tafel v. 644 A. 1,
 644 A. 1, 649 A. 1
 Dikaiarchos, Admiral 181,
 190
 Dikaiozyne 321, 347
 Diodoros Paspalos 61, 135
 Diogeneia 84 A. 2
 Diogenes 135
 — Hierophant 321
 Diokles 130
 Diokletian 451
 Diomedon 110
 Dion Cassius 375, 498f.
 — Chrysostomos 381ff., 547,
 548, 648, 651f.
 Dionysia (s. auch Mysterien)
 — auf Delos 82
 — in Eretria 84 A. 2
 Dionysios d. j. 130
 Dionysos 152, 337, 457f.
 — Anthios 339
 — Auloneus 313
 — Bakchos 69, 342
 — Bougenēs 337
 — Breiseus 327, 341, 361
 — Charidotes 341
 — Kathegemon 163, 342,
 346
 — Liknites 348
 — Melichios 341
 — Melpomenos 313
 — Phleus 342, 346
 — Thylophoros 95
 Dioskuren 475
 Dis pater 624
 Dodekai, nach Delos 313
- Dodekai, nach Delphi 312
 Dodona 79, 218
 Domitian 401, 404
 Drakon 49
 Dromokleides 143
 Drusilla 551
 Drusus 369
 Dura-Europos 36
 Duris 132
- Edem 592
 Eileithyia ἐν Ἀγραις 314
 — in Paros 324
 Eirene 195, 360
 Eisaos 331
 εἰσπτήρια 83, 369, 373
 Eleos 321
 Eleusis 86
 — bei Alexandria 90 A. 9
 Elysium 471, 472, 636
 Empusa 404, 518
 Endymion 351, 454, 475,
 522
 Eniautos 347
 Ennoia 591, 593
 Enthymesis 591
 Ephesos 82, 85, 325f.
 Epidauros 211f., 320f.
 Epigenes 233
 — von Byzanz 258
 Epikles 93
 Epikrates 62
 Epiktet 377ff.
 Epikteta 110
 Epikur 239ff., 454
 — Testament des 109
 ἐπιφανής 173
 Epiphanius 482
 Epitegios, Heros 313
 Eratosthenes 56, 674
 Erebos 408
 Erechtheus 313
 Ereschkigal 668
 Erikapaios 232, 411
 Eubuleus 232
 Eudoxos 256
 Euemeros 272ff.
 Eueteria 338, 339
 εὐεργέτης 173
 Eukleia 313
 Eumeneia 163
 — (Phyle) 164 A. 12
 Eumenes II. 61, 83, 100, 108
 — General 146
 Eumolpiden 87
 Eumonia 313, 360
 Euphorion 32
 Euphrates 401, 403
 Eurykles, C. Julius 369
 Eusebios 435
 Eustasia 360
- Fabia Aconia Paulina 333,
 337
 Paullus Fabius Maximus 169
- Paullus Fabius Persicus 74,
 326 A. 1, 361
 Fatus 468, 640 A. 1
 Firmicus Maternus 655ff.
 T. Flamininus 18, 168f.
- Gad 197
 Gallienus 329f.
 Gayomard 578f.
 Ge Anesidora 339
 — πρωτόγονος 231
 — Themis 314
 Gehenna 462
 Gelon 130
 Germanicus 369
 Glaukos, Hierophant 331
 Glykon 453, 454
 Gorgon 50
 Göttermutter, siehe Große
 Mutter
 Gregorios von Nazianz 524
 — Thaumaturgos 524
 Griechenland 40ff., 295ff.
 Große Mutter 114, 119, 122,
 235, 320, 323, 328, 580,
 614ff., 645
 — Frühlingsfest 617f.
 — Rede des Julian 438
 Gryneion 102, 450
 Gytheion 319, 369
- Hadad 116, 491
 Hades 229, 471, 473, 474,
 525, 674
 Hadrian 117, 119, 330
 Haloa 86
 Harmonia 274, 483
 Harpokrates 123, 598, 601,
 605
 Hauronas 117, 124
 Hebdomas 592
 Hebe 314
 Heimarmene s. Sachindex
 Hekataios von Abdera 271
 Hekate 216, 418, 427, 435,
 440, 441, 459, 517, 518,
 609, 668
 Helianax 167
 Heliodoros 494, 542ff., 547
 Heliogabalus 496
 Helioros 482 A. 5
 Helios 117, 314, 315f., 319,
 320, 321, 335, 338, 346,
 360, 441, 481, 486ff., 487
 A. 2, 543f., 550, 574
 — ἐπ' Ἰππω 325
 — Rede des Julian 436f.
 — Mithras 644
 — Sarapis 490 A. 3, 491
 — in den Zauberpapyri 668,
 669
 Hephaistos 112, 313
 Hera Ammonia 322
 — Argeia 321
 — Basileia 165

- Hera ἑλλυμένη 314
 Heraiskos 482, 503, 506, 514
 Herakleides Pontikos 228
 Herakleitos, Allegoriker 269
 Herakleon 591
 Herakles 11, 68, 112, 420, 522, 536
 — Diomedonteios 110
 — Genarches 319
 — aus Iamnia 117, 138
 — Melkart 117, 138
 Hermas' Hirte 585
 Hermes 112, 536
 — Diaktor 338, 339
 — Parammon 322
 — Tallaos 324
 — Trismegistos 34, 257, 556
 — Uranios 319
 Hermippos 651
 Hermopan 420
 Herodes Atticus 314
 Herondas 176
 Hesiod 518
 Hestia 76, 203
 Hestia ἐπ' ἀκροπόλει 314
 — Bulaia 165
 — Ῥωμαίων 314
 Hierakome 102
 Hierapolis-Bambyke 116, 160
 Hierokaisareia 645
 Hieron v. Syrakusai 130
 Hieronymos von Tlos 222ff.
 — u. Hellanikos 407f., 479
 Hikesios 97
 Hipparchos von Nikaia 257
 Hippokrates, Statue des 502
 Hippolytos 522
 Hipta, Meter 411
 Histiaia Oreos 79
 Homer 518
 Homonoia 179, 196, 321, 322, 326, 338, 346
 Ὁραία 318
 Ὁρος 591
 Horos 122, 317, 482, 603
 Hygieia 319, 321
 Hypaipa 645
 ὑψίστη, θεὰ 637
 Ὑψιστος 316, 357, 436f., 551
 Hystaspes 107, 650

 Iamblichos 428ff., 504, 510f. 514, 515, 516, 518
 Iambulos 46, 487
 Iao 457, 668
 Iatros Heros 78
 Ilier, Bund der 71
 Ilion 145
 Isideia 118, 598
 Isidoros 602
 Isis 13, 117, 118, 119, 121, 123, 291, 315, 317, 320, 321, 322, 323, 325, 328, 549, 594, 597ff.
 — Aigyptia 322
 Isis μήτηρ θεῶν 34, 155
 — Mondgöttin 486
 — Pelagia 322, 602 A. 3
 — Pharia 602 A. 3
 — in Sais 482
 — Taposeirias 317
 — Tyche Protogeneia 120
 — Grab der I. 601
 — in der Kunst 604f.
 — Prozessionen 599
 — Tempel 605f.
 Istros 51, 214
 Isylos 58, 214, 216
 Item, Villa 235

 Jahwe 636
 Julia Domna 369
 Julia Pia 339
 Julian, Kaiser 308, 362, 376, 435ff., 449, 493
 Julianus d. j. 459, 460
 — d. ä. 459, 506
 Julius Africanus 609
 — Hierophant 331
 — Ingenuus 352
 — Proculus 374
 M. Junius Silanus 169
 Jupiter Capitolinus 358
 — Heliopolitanus 261 A. 1, 609 A. 1
 — summus exsuperantissimus 261
 Justinus, Gnostiker 592
 — Martyr 655
 Juvenalis 468, 554

 Kabiren (s. auch Mysterien) 554
 Kadmos 274
 Kairos 322
 Kalamaia 86
 Kalasiris 449
 Kallaischros 331
 Kalligone 338
 Kallimachos 52, 221
 Kalydon, Heroon 60
 Karneades 245, 257
 Karneios Boiketas 319
 — Dromaios 319
 Karpokrates 601
 Kassandreia 145
 καταδεσμοί 211
 Kaukon 93
 Kerkidas 182f.
 Keryken 87
 Kidenas 37
 Κλαυκοφόρος 321
 Klaros, Orakel 102, 456ff.
 Klea 603
 Kleades 337
 Kleanthes 249f.
 Klearchos 132
 Kleidemos 49
 Kleinasien 26, 38ff., 207f., 693
 Kleitos 12, 135 A. 2
 Kleochares 61
 Kleomenes III. 17, 451.
 Kleopatra II. 155
 — III. 155
 Klytidai 68
 Kolophon 84
 Komana 646
 Kommagene 161
 Konon, Astronom 56
 — Mythograph 53
 Konstantin d. Große 449, 451 A. 3
 Koragia 94
 Kore 335, 337
 — in Alexandria 481f.
 — Κυβελία 231
 — Persephone 216
 — Protogeneia 94, 339
 Κόρη κόσμου 557 A. 1, 559, 575 A. 3
 Korinth 322, 599
 Korybanten 615
 Kos, Fasti 67
 — Göttin 137
 κουροτρόφος ἐξ Ἀγλαύρου 314
 Krates 49, 179
 Kraton 162
 Kritias 181, 270
 Kritodamos 258
 Kritolaos 61, 100
 Kriton, Bildhauer 642
 Kronos 315, 478
 Kureten 96
 Kybele 639
 Kynosarges 134f.
 Kyrille 644
 Kyros 644 A. 9
 Kyzikos 84, 216

 Labeo 60, 457 A. 8
 — Cornelius Labeo s. d.
 Lachesis 472
 Laetus 360
 Lakrateides 86
 Lamia 404, 518
 Laneike, Flavia 323
 Laodike 159
 Laodikeion (Mt) 158
 Lebadeia 79
 Lemnos 145
 Leon 51
 — von Pella 271
 Leontios 87
 Leosthenes, T. Flavius 329
 Lerna s. Mysterien
 Lete 169
 Lethe, Ort 529
 — Quelle der 226f., 450
 Leukippiden 319
 Libanios 494
 Licinius, Kaiser 451
 P. Licinius Priscus 320
 Lindos 82
 — Tempelchronik 215

- Linos 321
 Lithika 501
 Livia 369
 Lucullus 169
 Lukian 452 A. 3, 499f., 524f., 529ff., 536ff.
 Lukrez 230
 Lykaia 81, 320
 Lykeas 215
 Lykon 93, 94
 Lykophron 52, 103
 Lykosura 320, 336
 Lykurgos 62, 64f.
 Lysandros 132
 Lysimachides 50
 Lysimachos 18, 144f.
 Lysis 399

 Maecenas 375
 Magna Mater s. Große Mutter
 Magnesia a. M. 84
 Mahryagh, Maryanagh 579
 Maider 101
 Makedonien 125
 Makedonios 58
 Mandulis Aion 481
 Manethon 148
 Mantinea 40, 320
 — Schlacht bei 215, 218
 M. Marcellus 60
 Markion 590f.
 Markos 595
 Marsyas 522
 Maximinus 376, 435
 Maximos von Ephesos 435, 654
 — von Tyros 395, 517, 547
 Medeios 87
 Megabyzos 326
 Megalopolis 43
 Megasthenes 27
 Melanthos 49, 97
 Meleagros 522
 Melkart 13
 L. Memmius 329
 Memphis 146, 147, 149, 601
 Men 39, 115, 117, 318, 356, 473 A. 5, 628, 630
 — Pharnakou 199
 — Tiamou 553 A. 1, 645
 — Uranios 317, 319, 322, 630
 Menandros von Laodikeia 494
 — Gnostiker 595
 Menekles 5
 Menekrates 131
 Menippos 182
 Menotyrannos 630
 Mesomedes 360
 Messias 372
 L. Mestrius Florus 340
 Metados 183
 Meter 553

 Meter Dindymene 322
 — Leto 553
 μήτηρ θεῶν 314, 317
 Methapos 93
 Metroa 119
 Milet 82, 84, 327
 Milinda 577 A. 1
 Minos 530, 531
 Minucius Rufus 101
 Mithradates 106, 107
 Mithras 641 ff.
 — in Ägypten 34
 — in Athen 316
 — jagender 644 A. 1
 — in den Zauberpapyri 668
 — Priester 606
 Μίθριος βοωνός 643
 Mitrakana 644
 Mnasiistratos 92
 Mnemosyne, Quelle der 225, 227, 228, 450
 Mnia 321, 346
 Moiragenes 401
 Moiren 314
 Momos 538
 Mopsos, Orakel des 450
 Moschopoulos 513
 Μουκλας 169
 Q. Mucius Scaevola 169
 L. Munatius Plancus 169
 Musaios 409
 Musen 169, 521
 Musonius Rufus 377
 Mykonos 66

 Naassener 580, 595
 Nabis 46
 Nacrasa 164
 Neanthes 97
 Nechepso-Petosiris 34, 257
 Nemeseis 327
 Nemesios von Emesa 485
 Nemesis 183, 360
 — Urania 313
 Nephthys 315, 317
 Nero 462, 496, 529
 Neryllinos 503
 Nestorios, Hierophant 334, 442f., 665
 Nigidius Figulus 235, 400, 508, 545
 Nikagoras 131
 — Hierophant 331
 Nikandros 102, 103 A. 1
 Nikanor 141
 Nike 649
 Nikephoria 83, 165
 Nikias 111
 Nikokreon 148 A. 6
 Nikolaos 188
 Nikomedes II. 167
 — III. 24
 Nikon 360, 492
 Nikostratos 94, 131
 Nonnos 483, 544f.

 Numenios 395f., 505, 666
 Numerius Atticus 374
 Nysa 601
 Nyx 98, 338, 339, 347, 408

 Octavia 369
 Ogdoas 592
 Ohrmazd 579
 Oikles 321
 Oinanthos 314
 Oinomaos von Gadara 542
 Olbia, Haus in 178
 Olympia 305, 321f.
 Omanos 646
 Ophellas 188
 Ophiten 592, 594f.
 Opis 13, 14
 Orchos 160
 Orontes 457
 Oropos 85
 Osiris 121 A. 7, 123, 124, 147, 482, 600 A. 2, 601, 603 f., 623 A. 6
 — Grab des 601
 — Mythos 603
 — Suchen des 598, 612
 Osorapis 147, 149
 Ostanos 650

 Paian 183
 Palaimon 346, 350
 Pan 98
 Panaitios 250, 257
 Παναθήναια καὶ Καισάρεια 376
 Panchaia 272
 Πάνθεος 321, 338, 340
 Pantheios (Mt) 554
 Pantheon 554
 Pantheos 554
 Παντοκράτωρ 638
 Parnes, Höhle von 315, 358
 Parthenios 53
 Paulina 315
 Paullus Fabius Maximus 169
 Paulus, der Apostel 552, 665, 671, 672
 Pausanias 51
 Peitho 314
 Pelichos, Statue des 502f.
 Penteteris 347
 Peparethos 82
 Peraten 582
 Peregrinos Proteus 503
 Pergamon 81, 161, 324f.
 Persephone (s. auch Kore) 522, 634f.
 Phaëthon 522, 648, 649 A. 1
 Phaistos, Inschrift aus 276
 Phanes 544
 Phanodemos 49, 65
 Phila 144
 Philadelpheia 164
 Philadelphia, Inschrift aus 276

- Philadelphus (Phyle) 164
 A. 12
 Philetairos 79, 162, 163, 165
 Philipp 134f.
 Philippides 79
 Philochoros 49, 50
 Philodamos 58
 Philon 412, 495, 514, 581, 582
 — von Byblos 480
 Philopappos 336
 Philopoimen 61, 134
 Philostrat 404f., 540f.
 Philotera 150
 Philumene 588
 Phintys 236
 Phistyon 109
 Phlegon von Tralles 499
 Phoibos Lykeios 337
 Phoinix von Kolophon 52
 Phönix 481, 483 u. A. 1, 495
 Phraates 161
 Phylarchos 206, 207, 214
 Physis 360, 480, 488 A. 1
 Pistis 388
 Platon 132, 200, 226, 243f., 281, 289f., 413, 478, 492 A. 5, 514, 526, 576, 577, 578, 677, 697
 Pleistarchos 215
 Plinius d. ä. 488
 πλουραρχεία 121, 598f., 602 A. 3
 Plotinos 413ff., 449, 503f., 514, 590
 Plutarch von Chaironeia 374, 383ff., 528f., 554, 603f., 665
 — aus Athen 321, 331, 334, 443
 Pluton 420
 Podaleirios 454
 Polemon 49, 50
 Polybios 180, 189f., 193ff.
 Polykrates 50
 Pompeja Polla 331
 Pompejus 170
 Q. Pompejus f. Auli 331
 L. Pompejus Apollonios 340
 Porphyrios 415, 417ff., 514, 532, 590
 — π. ἀποχῆς 424f.
 — Brief an Anebon 421ff.
 — von den Götterbildern 419f.
 — *de philosoph. ex orac.* 418ff.
 — *de regressu animae* 423f.
 Porta Maggiore, Basilika von 411
 Poseidon 112
 — Asphalios 319
 — aus Berytos 117
 — Χαμαιζήλος 315
 — Domatitas 319
 Poseidon Gaieochos 313
 — Hippios 76, 320
 — Phytalmios 313
 — Seisichthon 449
 — Tainaros 319
 Poseidonios aus Halikarnaß 109, 136 A. 2
 — der Philosoph 250ff., 270, 472, 484, 512
 Praetextatus, Vettius Agorius 333, 334
 Priene 81, 145
 Proairesios 503
 Prodikos 268, 270
 Proklos 439ff., 504f., 517, 652f., 666
 — Sohn des Plutarchos 334
 Promachos 215
 Pronoia 321
 Proserpina 609, 656
 Prosymnos 655
 Protesilaos 540
 — Statue des 503
 Proteurythmos 346
 Protogenes 411, 480, 544
 Proxenos 54
 Prunikos 593
 Ptoia 79, 81
 Ptolemaia 144
 Ptolemaios Lagou 119, 144, 146f.
 — II. Philadelphos 146, 150f.
 — — Prozession des 345, 347
 — III. Euergetes 152, 161, 174
 — IV. Philopator 152f.
 — V. Epiphanes 154, 174
 — VIII. Euergetes II, 32, 154f.
 — Gnostiker 591
 — von Telmessos 135
 Publius 104
 Pyrrhos 18, 54, 215
 Pythagoras 454
 Pythais 80, 81, 312
 Pythodoros, M. Annii 313
 Rhadamanthys 527, 530
 Rheda 622, 633f.
 Rhodandros, Inschrift von 644
 Rhodos 117f., 144
 — Göttin 137
 Roma dea 61, 167 A. 8, 168, 313, 314, 367, 369
 Romulus 334
 Rosalia 349f.
 Rutilianus 453
 P. Rutilius Bassus 340
 Sabazios 595, 631ff.
 Sabbatikos 639
 Sabbatistes 638
 Sacerdos 454
 Sakaia 646
 Sallustios 439, 532, 618, 624, 626 A. 8, 628f.
 Sambatheion 638 A. 5
 Samothrake 96, 145
 Sanchuniathon 679
 Sangarites 621
 Sapor I. 577 A. 1
 Sarapeum in Alexandria 149 A. 1
 — in Kanobos 213f.
 Sarapieia 118, 121
 Sarapis 77, 114, 115f., 118, 120, 121, 123, 147f., 180, 316, 321, 322, 327, 328, 427, 482, 485, 505, 549, 597, 599
 — Helios 490 A. 3, 491
 — Mahlzeiten 663 A. 5
 Sardes 26
 Scythopolis 500
 Σεβαστεία καὶ Τυρίμνεα 370
 Selene 316, 319, 321, 335, 338, 453, 454, 490 A. 3, 491, 494 A. 6
 Seleukeios (Mt) 145, 158
 Seleukiden 156ff.
 — Reich der 16f., 25, 30f., 35f., 126f.
 Seleukis (Phyle) 158
 Seleukos I. 145, 156f.
 — II. 101, 102
 Selge 26, 54
 Sellasia 40
 Seneca 377
 Serapeia in Tanagra 81
 Servilius Isauricus 169
 Sextilius Agesilaus Aidesius 337
 Sibyllen 103f.
 — des Berossos 107
 Sige 591
 Sikinnis 633 A. 2
 Sikyon 144
 Silianos Aisimos, C. Cl. 338, 340
 Simon Magus 589 A. 2, 593f. 595
 Sinyri 77
 Smyrna 26, 84, 327f., 340, 341
 Sokrates von Argos 50
 Sopatros von Apamea 443
 Sophia 591f., 593
 Sophokles 57
 Sophron 208f.
 Sophrosyne 338
 Sosandros 163
 Sosibios 50
 Sostratia 319
 Sotades 97
 Soter 143, 145, 147, 150, 164, 169, 174f.
 Σωτῆρες θεοί 150ff., 157, 158

- Soteria 84 u. A. 2
 — in Delphi 99
 Sparta 319
 Speusippos 132
 Sphairos 46
 Strabon 113
 Stratokles 143
 Stratonike v. Pergamon 112
 Stratonikeia 215f., 362
 Stratonikeon (Mt) 158
 Styx 473
 Sudines 37
 Sulla 170
 Serv. Sulpicius 48
 Σύγκλητος θεός 367
 Symmachus 547
 Synesios 445
 Synkretismus 555ff.
 Syria dea 116, 122, 156, 613, 616
 Syrien 298f.
 Syriskos 51

 Tanagra 215
 Tarsos 54, 643
 Tartaros 462, 471, 528
 Telete 338, 339
 Temenios 319
 Teos 84
 Theanor 399
 Theben in Ägypten 33
 Themistios 652
 Themistokles, Daduch 87, 88, 332
 Theodoros 49
 — Priester 376, 437
 Theogenes, Heros 66
 Theognis 50
 Theokrit 52, 150, 176, 208f.
 Theophanes 136
 Theophrast 208, 240f.
 Theron 130
 Theseus 313
 Thespiai 79
 Thessalos 510
 Thrasybulos 218
 Tiberius 369, 469
 Tibull 554

 Timachidas 50
 Timaios 187ff.
 Timarchos, Mythus 472f.
 Timoleon 130, 189, 193
 Timon 27
 Timotheos 89f., 148, 614, 622
 Tindariden 319
 Tithorea 323
 Totenopfer 222
 Trapezus 643
 Trimalchio 176, 467f.
 Trophonios 98, 450
 Tyche, 172, 187, 188, 190ff., 286, 536, 612
 — Kult 196f.
 — Personal- 198f.
 — Personifikation 195f.
 — ἀγαθή 198, 204, 322
 — ἀκραία 197
 — ἐπήκοος 198
 — Isis-Tyche 198
 — τ. τῆς πόλεως 315
 — Sopatros 319
 — Stadtgöttin 197
 — Toichagetes 319
 — des Volks 197
 Tylis, Reich von 18
 Typhon 603, 668
 Tyros 11

 Valentinian, Kaiser 334
 Valentinus 591
 Vari, Höhle von 358
 Vatinius 235
 Vergil 371, 372f., 483, 527f.
 Vibia 634f.
 Vibius Salutaris 326, 347
 Vincentius, Grab des 634f., 640

 Xanthos, Sklave 356
 Xenokrates 87, 200, 243f.
 Xenophanes 548
 Xenophon, Bildhauer 196

 Zagreus 634, 655
 Zarathustra 651
 Zarmaros 329, 507

 Zela 646
 Zenon 180, 246ff., 269
 Zervan Akarana 478, 480, 482
 Zeus 158
 — Asklepios 321
 — Basileus 79
 — Bottiaios 158 A. 15
 — Bulaios 165, 313, 319
 — Dionysos 410
 — Eleuthereus 175
 — Georgos 315
 — Hypsistos 117, 316, 322, 551, 637, 639 A. 3
 — Kasios 317, 321
 — — Τάχνηψις 123
 — Ktesios 338, 339
 — Labrandeus 114, 327
 — Megistos 117
 — Nemeios 321
 — Nikator 157, 158
 — Ogmēnos 553
 — Olympios 158, 313, 314
 — — Soter 338
 — Oromazdes 161
 — ἐν Παλλαδίῳ 312, 313
 — Panamarios 215f.
 — — Orakel 455
 — Patroos 68
 — Philios 313
 — Philippios 134
 — Polieus 77, 313
 — Sabazios 117, 163, 321 553, 645
 — Sarapis 549
 — Soter 313
 — Stratios 317
 — Taletitas 319
 — Teleios 313
 — Uranios 260
 — Urios 124
 — Rechenschaftsbücher des 186
 — allgemeine Bezeichnung 187
 Zoilos 180
 Zoroaster 650, 651
 Zosimos 581, 684

II. SACHEN

Auf den Tafeln sind die Stellen, wo die abgebildeten Gegenstände besprochen sind, mit der Seitenzahl angegeben.

- Aberglaube 270ff.
 Adoption 634
 ἄγνωστοι θεοί 322, 338, 340, 393f.
 ἀκροβάται 326
 Alchymie 443

 Allegorische Deutung 269, 665
 Allgottheit 280, 281
 Amphiktyonie 85, 88
 ἀνάβασις der Göttin 336
 ἀνάγκη 408, 484

 Anthropologie der Gnostiker 590
 Anthropomorphismus 519
 Anthropos 561f.
 Anthropolosmythus 561, 579f.
 ἀντίθεος 543

ἀντιπάθεια 512, 515
 ἀντιπαθής 515
 ἀντροφύλακες 345
 Aonen 591, 592, 593
 ἄωροι βιαιοθάνατοι 525
 ἀπαθανατισμός 609, 658f.,
 660, 670
 ἀπάθεια 545, 565
 Apokalypse des Henoch 535
 — des Petrus 533f.
 ἀπολύτρωσις 595, 661
 ἄππας Διονύσου 345
 ἀπόρροια 515
 arbor intrat 617
 Archanthropos 580
 ἀρχιερεῖς, -εἰαι 159, 368
 — Αἰγύπτου 299
 Archigallus 618
 Archonten 429f., 592, 594
 Aretalogen 217, 513
 Aretalogien 216f.
 — des Apollon 449
 — der Isis 120, 600ff. u. A.
 1, 602 A. 3
 Arta Viraf, Buch des 534
 Askese 398f., 507, 577, 687
 Astrologie 256ff., 393, 465ff.,
 548, 592, 676f.
 — ägyptische 261f.
 — babylonische 258, 468
 Astronomie, in Babylonien
 37, 160f.
 Asylie 84ff., 151, 154 A. 3,
 156 A. 3, 166, 167
 Atheismus 392
 Atthidographen 49f.
 Attizismus 306f.
 Auferstehung, s. Tod u. Auf-
 erstehung
 Auswanderung 19f.
 Automatia 193
 αὐτόματον, τό 192f., 338

Βαχχεῖον 343, 344, 346
 Bankettszenen 639
 βασιλάνια 500 A. 4
 βάσσαι 345
 Becher, geheilter 213
 Beichte u. Sühne 553f.
 Bekehrung 288, 583, 682f.
 benedictio latina 631, 636
 Bevölkerungsumschichtung
 309f.
 Bilderverehrung 392, 395,
 419f., 437, 503f.
 βωμονῖαι 319
 das Böse 386, 414, 565, 571,
 577, 580 A. 5, 596, 677, 699
 βουκόλα 343
 βουκόλοι 345
 βουλή s. Wille
 Bruderschaft der Mensch-
 heit 14
 Buchstabenzauber 670 A. 2
 Bürgerrecht 26

cannophori 617
 Charakter (τρόπος) 192, 200,
 201
 χάρις 516
 Chorlieder 361
 Christentum 520, 524, 531f.,
 533f., 555, 664, 665, 672,
 678, 681f., 691, 700
 Cistophoren (Münzen) 163
 A. 5, 633 A. 3
 Dämonologie 243ff., 287f.,
 388ff., 395, 418f., 421,
 424f., 425 A. 3, 426f., 430,
 516ff., 574, 603
 Daimon 199ff.
 — guter bzw. böser 186,
 201f.
 δειννοφόρος 314
 Deisidaimonie 207, 392f.
 Deismus 547
 Dekane 262, 264
 Demiurg 284, 408, 559, 560,
 576, 578, 580, 591, 592, 677
 dendrophori 617
 Determinismus 484, 676
 δεύτερος θεός 480, 571, 572,
 596, 629, 677, 681, 697, 698
 διαθεμα 667
 Diatribe 275
 dies sanguinis 617
 Dreifüße 81
 Dualismus 427, 444, 566,
 576f., 581
 δύναμις s. Kraftlehre
 δύσις der Göttin 336

Edelsteine 501
 Eid, hippokratischer 277 A. 1
 — Mysterien- 667
 Einkünfte der Tempel 72
 Ekecheirie 85
 Ekstase 568f., 678, 685f., 687
 ἐμβατεύειν 456
 ἔμπνοια 514, 515
 ἐνέργεια 215, 255, 513, 675
 Engel 429, 514, 518, 520,
 594, 636, 637, 668
 Entmannung 616f.
 Ephebeninstitution 62
 ἐφέσια γράμματα 208
 ἐπιβώμιος 335, 338, 339
 ἐπιφανής 215
 Epiphanie 173, 214ff.
 — neuplatonisch 429, 675
 ἐπιθέτης 318
 Epochen, geschichtliche 1ff.
 Erfahrung, religiöse 684ff.
 ἔριφος 225
 Erleuchtung 661
 Erlösung 567f., 580, 582,
 590, 661, 687, 698
 Erzählungen, erlogene 181
 A. 1
 Eschatologie 462f.

Essenen 326
 Eudämonie 422
 Euhemerismus 172, 269ff.,
 387
 Εὐμολπιδῶν πάτρια 87
 Eunuch 575, 627f.
 Ewigkeit 478ff.
 Fackel 357
 Fasti, athenische 90 A. 7
 — eleusinische 86
 — kleinasiatische 335f.
 faustum incipium 469
 Festleben 184f.
 Festveranstaltungen 71
 Feuerkult, persischer 645
 Fische 121, 618 A. 1
 Flutsage 637 A. 1
 Fluchtafel 210f., 221f.,
 502, 525
 Freilassung 159 A. 6
 Frömmigkeit 241f., 387
 — kollektive 694, 695
 Füllhorn 205 A. 1
 Gallen 617, 618f.
 Galliereinfall 99f.
 Gebet 426, 427, 433, 685
 — hermetische 585
 — an die Planeten 477
 — in den Zauberpapyri 668
 Geburtshoroskop in Baby-
 lonien 258 A. 7
 Geburtslegenden 145, 146
 Geburtstag 174, 626 A. 2,
 660 A. 1
 Gematrie 462, 595
 Genesis 582
 Gerechtigkeit 526ff., 533,
 534
 Gericht, Jüngste 464
 Gestirngötter 476f.
 Gestirnverehrung 484f.
 γνῶσις 563f., 587f., 687
 — θεοῦ 583
 Gnostizismus 586ff.
 Goldblättchen, „orphische“
 223ff.
 — aus Thurioi 231ff.
 Gottesdienst, täglicher 363f.
 Gottesglauben, Ursprung
 des 267f.
 Gotteskindschaft 660f.
 Gotteslästerung 181
 Grabinschriften 220f.
 Greif 495
 Griechentum 301, 692
 Grotte, dionysische 344 A. 7,
 345f.
 Gymnasium (s. auch Schule)
 21, 22f., 32, 59ff., 63
 Gymnosophisten 507
 Hadesfahrten 527
 ἀγναφόρος 317, 598

- Hausaltäre 177f.
 Hauskult 177ff., 185, 205f.
 Heilstätten 103
 Heilungswunder 211ff.
 Heilmarmene 265, 408, 484f.
 661, 676
 — und Isis 602
 — in der Hermetik 572f., 576
 ἑλλαδάρχαι 368
 Hellenismus 1
 Henotheismus 548f.
 Hermetik 554f., 556ff.
 Heroenglauben 540f.
 Heroisierung 110f., 136, 522
 Herrscherkult 146ff., 280
 Hersephoren 314
 εὔρεται πρῶτοι 270
 ἱεραφόρος 598
 Hieronymität 333
 Hierophantin 332
hilaria 617, 618, 622
 Himmelsreise der Seele 228, 470, 520, 522, 568, 608, 649 A. 1, 675
 Himmelstore 228f.
 ἵππος 318, 345
 Hochzeit, rituelle 595
 ὁμοίωσις θεοῦ 436, 661f.
horae canonicae 366
 Hvareno 199
 Hybris und Nemesis 536
 Hydromantie 508f.
 ὁμναγωγοί 332
 Hymnen 57f., 347, 360f.
 — homer. an Ares 477
 — an Attis 351
 — — die Große Mutter 615 A. 1
 — — Isis 599
 — orphische 338f., 347, 500
 — des Proklos 441f.
 — in den Zauberpapyri 668f.
 ὁμνήτης 318, 361
 ὁμνήτρια 314, 338, 361
 Hymnoden 361
 ὑπόστολοι 598, 599
 Ὑψιστάριοι 638
 Ὑψιστιανοί 638 A. 1

 ἰδία 24
 Individualismus 238
 Inseln, ägyptische Kulte 118f.
 — Bund 118
initium Caiani 617
 Iobakchen 343, 346
 ἰσῶθεοι τιμαί 133, 375
 Ithyphallikos 143
 Iynx 209 A. 5

 Judentum 532, 555

 Kaiserapotheose 496 A. 1
 Kaiserkult 357f., 359, 366ff.

 Kalathos 340
 Kalendenfest 469
 Kalender, asianischer 370f.
 Kalenderreform in Ägypten 154, 262
 Kanephoren 79, 116, 151, 314, 317, 598
 Karneval 598 A. 9
 καταλουστικοί 630 A. 9
 Katasterismen 55f.
 κάθεδρα 524
 καθημεροθύτης 322
 Kathenotheismus 548
 κάθοδος 347
 κάτοχοι 180 A. 2, 328
 κατοικία 22, 36
 Kausalgesetz 265
 Kelten 18
 Kelterfest 348 u. A. 4
 Kernophoren 621, 625
 κήρυξ πανηγύς 313
 Kinderaussetzung 47
 κισταφόροι 345
 Kistophoren 163 A. 5
 Kleidouchos 317, 322, 337, 598
 Kline des Attis 615
 Klubs 111, 638
 κοινή 21
 κόλπιος 224
 Kommunion 620, 663
 Komödie, neue 183ff., 192 ff., 208
 Königtum, hellenistisches 127
 — makedonisches 125
 Königinnen, ägyptische 155
 Kosmogonie 679
 — hermetische 560f., 570
 κοσμοκράτωρ 374
 Kosmologie 666f.
 — astrologische 265
 Kosmopolitismus 279, 696
 Kosmos 331, 481
 Kraftlehre 393, 420, 446, 493, 495, 511ff., 513, 568, 577, 675f., 697, 669f.
 κρατήρ 584 A. 1
 κρείττονες 430f., 433, 543, 547
 Kriobolium 624
 Kritik der Götter 182, 815f.
 — der Opfer 185
 Krone, Priesterabzeichen 159, 368 A. 4, 632
 κρύφιος 652 A. 2
 Kunst, christliche 520
 — hellenistische 285f.
 — spätantike 681
 Kureten, Kollegium der 351

 Laienastrologie 466f.
 λαμπαδηφορία 619
 Lampe 356f., 637
 lavatio 617, 620

 Leiter, siebenstufige 649 A. 1, 661, 667
 Levitation 509, 688
 Licht 515f., 560, 688f.
 Lichterscheinungen 440, 509, 689
 Liebesvereinigung 621, 634, 662f.
 λιθοφόρος 313, 332 A. 3
 λόγος 559, 560, 561 u. A. 2, 581
 Losorakel 99 A. 1, 451f.
 Lunaria 468
lunulae 472
 λυχνάπτια 357 A. 2
 λυχνάπτρια 317, 598
 Lychnomantie 508

 Machtwort 561 u. A. 1
 Mager, Magusäer 39, 645, 646, 648
 Mandäismus 587 A. 1
 Manichäismus 473, 587 A. 1
 Mantik 217ff., 391f., 421f., 432, 460
 Märtyrerkult 524
materia magica 501, 505
 Medium 509
 μελανηφόροι 598
 μετάνοια 583
 Mikrokosmos 680
 Milchstraße 228, 628
 Mischehen 24, 34
 Mithrasliturgie, sog. 642 A. 11, 658
 Mittler 559, 562
 μιζέλληνες 25f., 36
 μοῖρα 191
 Molpen 327
 Monarchie 280, 548
 Mönchsweihe 610
 Mondfinsternis 472
 Mondmythologie 233f., 471f.
 Monotheismus 282, 388, 408ff., 516ff., 677, 696
 Montanismus 629
 Müdigkeit 309, 683
 Mysterien 85ff.
 — Wortbedeutung 351f., 597, 651
 — in Abonuteichos 454
 — auf Ägina 94, 336f.
 — in Agra 86, 89
 — in Andania 81, 92 ff.
 — der Artemis in Ephesos 351
 — der Dea Syria 613
 — der Demeter 329ff.
 — — in Ägypten 232
 — — in Alexandria 89f.
 — — eleusinische 86ff., 655
 — — in Ephesos 340
 — — in Lerna 94, 337
 — — in Pergamon 338ff.
 — — in Smyrna 340

Mysterien dionysische 341 ff.
 — in Ägypten 153, 232
 — des Bakcheios auf
 Rhodos 94
 — in Erythrai 342
 — in Italien 234 f.
 — in Kyzikos 342
 — in Lerna 337
 — in Magnesia a. M. 95
 — in Methymna 94
 — in Pergamon 342
 — des D. Phleus 340, 342
 — in Rhodos 342, 347
 — in Teos 342
 — des D. Thylophoros 95
 — der Großen Göttinnen in
 Megalopolis 91
 — der Großen Mutter 615 f.,
 620 ff.
 — in Halimus 655
 — der Hekate 336 f.
 — der Hera 350, 352, 666
 — der Isis 236, 606 ff.
 — der Kabiren von Samo-
 thrake 95 ff., 350, 655
 — in Theben 93
 — Kaiser- 352 ff.
 — in Keleai 91
 — Koragia 94
 — der Kyrbanten 95
 — in Lerna 94, 337
 — in Lykosura 91 f., 336
 — des Men 630
 — des Mithras 334
 — orientalische 290 f.
 — des Osiris 118 A. 12, 611,
 612 f.
 — in Pheneos 91
 — in Phlya 91, 339
 — des Sabazios 633 ff.
 Mysterieneid 667
 — lehren 654 ff., 665 f.
 — religiöse Bedeutung
 670 f.
 — theologie 557 ff.
 Mystiker 685 ff.
 Mystizismus 230 ff., 687, 698,
 699
 Mythendeutung 387 f., 438
 Mythologie 52 ff.
 — politische 54
 Naassenerpredigt 579 f.
 Namen 501, 516
 ναυαρχήσαντες, -σαι 599
 navigium Isidis 598
 Nekromantie 526
 νεκυδαίμονες 525
 Nekyomantie 399
 νεωκόρος, -ια 367
 Neubürger 47 f.
 Neujahrsfest 358 f.
 Neujahrstag 469
 Neuplatonismus 412 ff.
 — Schulen des 435

νοῦς 414, 492, 562 u. A. 5
 numen 547
 νόνος 656, 663
 ὄχημα 428, 511, 689
 Offenbarungen 510 f., 686
 οικοδεσπότης 422
 Okkultismus 507 ff., 687 ff.
 ὀληρόρος 314
 ὀνειροκρίτης, -τις 317
 Opier, in der neuen Ko-
 mödie 184
 — Kosten 72 f.
 — zwangsweise Teilnahme
 72
 — bei Apollonios von Ty-
 ana 402
 — bei Iamblichos 432 f.
 — bei Porphyrios 424
 — bei Theophrast 241 f.
 Opferabgaben 66
 — ordnungen 67 f.
 — tisch 73
 Orakel in der römischen
 Zeit 447 ff.
 — ägyptische 105
 — anonyme 103
 — αὐτόφωνα 453
 — chaldäische 459 ff., 473
 — inschriftliche 218
 — bei den Neuplatonikern
 418
 — sibyllinische 461 ff., 532
 — in Ps.-Apulejus' Ascle-
 pius 463
 Orakelsammlungen 458 ff.
 Orakelstätten (s. auch Na-
 men) 97 ff., 217 f., 448 ff.
 — Dodona 218
 — Klaros 361
 Orgeonen 111
 Orgien des Dionysos 83
 Orphische Gedichte 233 f.
 Orphizismus 225, 232 f., 348,
 407 ff., 479 f.
 οὐροβόρος 479 A. 1, 481
 οὐσία 525
 παῖδες ἀφ' ἐστίας μυηθέντες
 88, 330, 331
 Palingenesie 564 f., 659 f.
 Pannychis 184
 πάντες θεοὶ 321, 322, 340, 553 f.
 Pantheismus 569
 Paradoxographie 55
 παρουσία 174, 373, 431
 Pastophoren 600, 611, 621
 παστός 621, 662
 πατρικός νοῦς 427, 459
 πέλανος 66, 73
 περίπτερια 318
 περί κόσμου Schrift 282 ff.
 Peripatetiker 241 ff.
 Persischer Einfluß in Klein-
 asien 39 f.

Personifikation 196
 φαίδυντής 313
 Phalloskult 433
 Philosophie 237 ff., 308,
 376 ff.
 — u. Religion 238
 Phlyaken 182
 φῶς s. Licht
 φωταγωγία 508, 511
 φυλακτήριον 515
 φυσικός 515
 φύσις 191 A. 4, 194 f., 484,
 512, 560 A. 4, 561 f.
 Planeten 470, 484 f.
 — mächte 517
 — ordnungen 259 f.
 — sphären 477, 568, 573,
 674
 — woche 467
 πλήρωμα 592
 πνεῦμα 511, 515, 686 A. 6
 πνοή 515
 Polis 21
 — religion 279, 293, 303 ff.
 πολιτεύματα 22
 πῶλος, ἱερὸς τῆς Ἰσιδος 155
 Polytheismus 421
 Portenta 498
 πράξεις 669
 Priesterstaaten 37, 39
 — synoden 153
 Priestertum, Emolumente 75
 — Verkauf von 74 f.
 Priesterverzeichnisse 76 f.
 Proletariat 44
 πρόνοια 537 A. 9, 541 f., 676
 Propheten 583
 Proskynesis 134, 140
 πρώτη ἀρχή 241, 282, 546
 Provinzialkulte 368
 Proxenie 19, 41, 85, 101
 Psychograph 509
 ψυχοσάββατον 524
 πύρινοι 645 A. 1, 646
 Pythagoreer 127, 235 f.,
 396 ff.
 Pythagoreismus 227, 228
 Pythaisten, Zug der (vgl.
 Pythais) 80
 Rauchopfer 359 f.
 Reinheitsvorschriften 70 f.,
 355
 — orientalische 123 f.
 Religion, Ursprung der 253 f.
 renatus 610 A. 3, 626
 requietio 617
 Revolutionen 44 f.
 Rhetorik 307 f.
 Sabbath 638 f.
 σαββατισταί 638 f.
 Sakralgesetze 355
 Sakralschriftstellerei 49 ff.
 97

- Sakrament, hermetisches 583f.
 Säkularfeier 626
 Sarkophage 349, 471, 525f.
 Schauspiele 23f., 627 mit A. 4
 Schicksal 386
 Schicksalsstafeln 186, 536
 Schlange, οὐροβόρος 479 A. 1 481
 Schlangenkult 205f., 594f., 633f.
 Schule 21, 58ff.
 Schulfasti 60f.
 Schweigen 401, 507, 685
 σεβαστολόγος 362
 σεβαστοφάντης 353
 sed-Fest 608
 Seelenwanderung 472f., 575
 Seelgerätstiftungen 109f.
 Seeräuber 41
 Seher im Krieg 218
 Seismologia 468
 Selenodromia 468
 Sesselinschriften 313f.
 Sibyllinische Bücher 103
 — Orakel 103f., 106, 461ff.
 Sikinnostanz 633 A. 2, 640
 συνδονοφόρος 598
 Sklavenaufstand 46
 Sonne (s. auch Helios) 487
 — Anbetung der S. 494
 — als Rächer 487
 Sonnenjahr 466
 — kalender (vgl. Kalender) 489
 — kult 490f., 609
 — Begrenzung des S. 486
 — religion 486ff., 678f.
 — und die Monarchie 489, 496f.
 — theologie 260, 488f.
 σωτήρ 371f.
 σωτήρια 661
 σπείρα 342, 343
 Spenden am Mahl 177, 202f.
 Spiritismus 685, 688f.
 Sprache 20f.
 Städtegründungen 21f., 30f., 35, 38
 Staphylochromen 319
 Statuen, Einweihung von 504
 — mit goldenem Kopf 213
 — wunderwirkende 502f.
 Stein von Pessinus 166f.
 Sterne, Seelen 470, 474
 — Vorstellungen von den 466
 Sternmythen 54f.
 στίβας 345f.
 Stiftungen 107ff.
 Stoa 245ff., 377ff.
 — und Christentum 380ff.
 στολιστής, στολίζων 317, 598
 Sublunare bzw. supralunare Welt 674, 680
 Sühneinschriften 553
 συμπάθεια τῶν ὄλων 255, 422, 512, 515, 675, 679, 697
 Sündenbewußtsein 289, 698
 — haftigkeit 664
 — fall 561, 581
 συνιερεῖς 77
 Synkretismus 555f., 670, 699
 Tänze, bakchische 341, 347
 Taurobolium 624ff.
 Technik 26f.
 Techniker 19
 Techniten, dionysische 85
 — — in Ägypten 152
 — — in Teos 162
 Teleologie 548, 558, 569
 Tempel in Lykosura 78
 — in Nemea 78
 Tempelprostitution 646
 Teufel 425, 427
 Theater 117
 Theogonie, orphische 407
 Theokolos 321f.
 Theokrasie 279, 411, 549f.
 theologia civilis 180f.
 Theologie, physische 181 A. 3
 θεολόγος 340, 362f.
 θεοφόροι 345
 θεοσφόροι 449, 456
 Theoren 85, 141, 143, 456
 — auf Samothrake 95 A. 1
 θεός, Sprachgebrauch 187
 θεός διὰ λόγου 232, 633, 661, 662
 θεός ἐκ πέτρας 656
 Theosophie 685, 687, 689f.
 — Tübinger 464f.
 θεραπευταί 598
 Thesauros 73
 Thespesios 528f.
 θεσιπώδης 456
 Theurgie 418, 423, 431, 433f., 436, 442, 460
 Throne 615
 θρονισμός 96 A. 7, 615, 652
 Tierkreiszeichen 468f., 476, 568 A. 1, 592, 608
 Tierkult, ägyptischer 300
 Tod 300
 — und Auferstehung 610, 613, 622f., 626f., 656, 657ff., 664
 Tonitrualia 468
 Töpferorakel 105
 Tor des Hades 229f.
 Totenglaube 524f.
 Totenkult 222, 522f., 524f.
 Totenreich 228f., 470, 674f.
 Totenzauber 525f.
 Trance 689
 Transzendenz 569, 576f., 677
 — Ursprung der 576f.
 Traumdeuter 116, 120, 123, 124 A. 5, 219
 Träume 212, 219, 498f., 539
 Trinkgefäße 177
 Tyrannen 45
 Tyrannenmörder 133
 unio mystica 510, 572, 664, 675, 679, 685, 698
 Unsterblichkeit 659, 663f.
 Unsterblichkeitshoffnungen 333, 349f.
 Unterwelt am Himmel 228f. 471
 — neugriechische 525
 Unterweltsgemälde 222
 — glaube 220ff., 521f., 526ff.
 — strafen 290, 471, 526ff., 574f., 652, 664
 Urmensch 579
 Vegetarismus 424
 Vereine 22, 23, 111
 — Kult der 115
 Vergeltung 188, 189f.
 Vergöttlichung 564, 659, 661f.
 Verkehr 302
 Verwaltung, römische 302f.
 Verzückung 415
 vires 619, 625
 Visionen 510, 539, 543, 686
 Vorsehung s. πρόνοια
 Vorzeichen 219
 vota 600, 625 A. 1
 Wahrsagerei s. Mantik
 Wahrzeichen 12, 14
 Weltbild 470, 487, 513, 673ff.
 Weltkatastrophen 640
 Wiederaufstehen s. Tod u. Auferstehung
 Wiedergeburt 626, 659f.
 Wille 559, 560 A. 4
 Winde 338, 475, 520
 Wirtschaftliche Krisis 42
 Wissenschaft 308f., 682, 683f.
 Witterungszeichen 264
 Wochentagsnamen 467
 Wunder 211
 — glaube 392, 498ff.
 — männer 505ff.
 — wirkungen 514f.
 — wirkungen 514f.
 Würfelorakel 451f.

- Zahlenspekulation 393, 398, 574, 595
 Zauberei 393, 442
 Zauberglaube 500f., 670
 — -papyri 519, 668ff.,
 — -scheibe 501
- Zeitabschnitte 482f., 483
 A. 1
 — -begriff 478
 Zervanismus 656
 Zodiakalreliefs, ägyptische
 261f.
- ζωή καὶ φῶς 567
 Zoroastrianismus 577
 Zurückführung von Flücht-
 lingen 141
 Zwölfgötter 313

III. MODERNE AUTOREN

Alle in dem laufenden Text vorkommenden Namen sind verzeichnet, die in den Anmerkungen erwähnten nur, wenn eine besondere Erörterung daran geknüpft ist.

- Ahrich, G. 5
 Alfarić, P. 589 A. 2
 Alföldi, A. 329, 413 A. 3,
 598 A. 9
 Altheim, F. 542 A. 5
 Anz, W. 586 A. 4, 593
- Bernays, J. 241
 Berve, H. 13
 Bidez, J. 7, 423, 443, 460,
 650
 Bikerman, E. 157
 Blinkenberg, Chr. 631f.
 Boethius, A. 80
 Bogner, H. 545
 Boll, F. 7, 257, 258, 510
 Borch, H. v. 129 A. 2
 Bousset, W. 6, 557, 558,
 559, 561 A. 1, 569 A. 5,
 576, 577 A. 1, 578, 583,
 585, 586 A. 4, 588 f., 594
 Bräuninger, F. 558
 Bultmann, R. 515 A. 5
 Burkitt, F. C., 589 A. 1
- Carcopino, J. 618 A. 6
 Casel, O. 9
 Casey, R. P. 586 A. 4, 594
 A. 4
 Caster, M. 537
 Charlesworth, M. P. 130
 Cichorius, C. 153
 Comparetti, D. 231
 Crusius, O. 100
 Cumont, F. 6, 34, 96 A. 7,
 229, 230, 257, 259 A. 3,
 260, 410, 471, 475, 477,
 488, 491, 521, 522, 576,
 607, 612, 614, 624, 636,
 641, 647, 649 A. 1, 650,
 654, 656
- Deißmann, A. 6
 Delatte, A. 397
 Deubner, L. 90
 Dey, J. 627, 659
 Dibelius, M. 607
 Diels, H. 224, 231
- Dieterich, A. 5, 276, 485,
 498 A. 3, 529, 533f., 588
 A. 2, 621, 634, 642 A. 11,
 658, 664, 671
 Dodd, C. H. 582 A. 2
 Dölger, F. J. 9
 Dornseiff, F. 175
 Droysen, J. G. 1
- Ehrenberg, V. 14 A. 2
 Eitrem, S. 209
 Eisele, 631 A. 1
- de Faye, E. 588f., 594
 Ferguson, W. 141f.
 Festugière, A. J. 8, 380,
 483 A. 1, 556 A. 1, 558,
 584 u. A. 1, 669
 Foerster, W. 588 A. 3
 Fowler, Warde 194
 Frazer, J. G. 171
 Furtwängler, A. 196 A. 9
- Ganszyniec, R. 206
 Gaertringen, Hiller v. 179
 A. 5, 196, 223
 Geffcken, J. 9, 106, 462, 542
 Goethe, J. W. 486 A. 2, 500
 Graillet, H. 618
 Gundel, W. 34, 257
 Guthrie, W. K. C. 410
- Harder, R. 601f.
 Harnack, A. 463, 588, 591
 Hatch, E. 5
 Hepding, H. 133 u. A. 4,
 163 A. 5, 168 A. 8, 169
 A. 14, 173 A. 2, 338, 620
 Herzog, R. 67, 73
 Höffding, H. 700
- Ippel, H. 339
- Jacoby, F. 273 A. 2, 513 A. 3
 Jaeger, W. 250
 Jakobsson, O. 206
 James, W. 682
 Jevons, F. B. 502 A. 1
 de Jong, K. 697
- Kant, I. 265
 Kaerst, J. 26, 128, 278
 Kahrstedt, U. 46, 141 A. 8
 Keil, B. 523 A. 6
 Kern, O. 8, 276, 338
 Klaffenbach, G. 109 A. 6
 Kornemann, E. 368
 Körte, A. 311
 Kroll, J. 7, 557, 576, 583
 Kroll, W. 7, 258, 460, 557
- Lagrange, P. 8, 556 A. 2
 Laqueur, R. 188
 Leisegang, H. 586 A. 4, 589
 A. 1, 590
 Lietzmann, H. 587 A. 1
 Lobeck, C. A. 5
 Loisy, A. 8, 607, 625 A. 1
 Lucius, E. 6
- Maguire, J. P. 283 A. 1
 Méautis, G. 399
 Meuß, H. 191 A. 2, 200
 Meyer, Ed. 2 A. 1, 141, 402,
 405, 589 A. 1
- Nock, A. D. 8, 129, 172,
 290, 292, 481, 521 A. 1,
 547, 586, 627f., 651, 682
 Norden, E. 583
 Nygren, A. 380
- Olivieri, A. 231
 Oertel, F. 138 A. 4
 Otto, W. 4, 150, 155
- Percy, E. 567, 580 A. 5
 Peretti, A. 464
 Peterson, E. 547 A. 9
 Pettazzoni, R. 607f.
 Protz, J. v. 150, 151, 162
- Radet, G. 138 A. 4
 Rehm, A. 172 A. 3
 Reinhardt, K. 251ff., 472,
 513 A. 3
 Reitzenstein, R. 6, 35, 153,
 290, 292, 557, 558, 560,

- 569, 576, 578, 579, 580, 582, 585, 608, 671 u. A. 1
 Robert, C. 56
 Robert, L. 363, 643 mit A. 3
 Rohde, E. 202
 Röhr, J. 514 A. 7
 Rostovtzeff, M. 159, 291 A. 2
 Roussel, P. 113, 115, 216, 602
 de Sanctis, G. 276
 Saxl, F. 8, 641 A. 1.
 Schaefer, H. H. 587 A. 1
 Schlesinger, E. 84
 Schmidt, W. 174
 Schnabel, P. 140 A. 7
 Schneider, C. 8
 Schubart, W. 8, 148, 153, 172
 Schürer, E. 551, 637
 Skard, E. 173 A. 2
 Stegemann, W. 544
 Tarn, W. W. 14, 28, 81, 106 A. 3, 171, 206
 Taylor, L. R. 140 A. 7, 206 368
 Tegnér, E. 484
 Theiler, W. 461
 Tresp, A. 50
 Usener, H. 5
 Varcl, L. 589 A. 2
 Visser, E. 148
 Vollgraff, W. 140 A. 5
 Walter, O. 616
 Weinreich, O. 131, 276
 Wellmann, M. 512
 Wendland, P. 7, 181, 187, 381 A. 1, 586 A. 4
 Wifstrand, A. 542, 550, 671 A. 1
 Wikander, S. 640 A. 2, 647
 Wilamowitz, U. v. 7f., 27f., 181, 185, 233, 266, 283f., 379f., 445, 580
 Wilcken, U. 138, 141, 146, 147, 150, 152, 171, 642 A. 9
 Wilhelm, A. 135
 Wittmann, W. 608
 Wobbermin, G. 5
 Wolff, G. 458
 Wünsch, R. 501
 Zielinski, Th. 148 A. 4, 557 A. 3, 561, 569
 Zingerle, J. 553 A. 3
 Zoëga, G. 478

Berichtigungen zum ersten Bande:

- S. 57 Z. 14f. v. u.: Der Satz: „Der Rauch – – – schlug nieder“, ist zu tilgen.
 S. 259 Z. 2 v. o. lies: den Vögeln eingeschoben sind.
 S. 514 A. 12 Z. 8, „in der hellenistischen Zeit“ lies „in der römischen Zeit“ (siehe Bd. II, S. 455ff.)
 S. 529 Z. 11ff. v. u. ist ein Irrtum unterlaufen in bezug auf den Schabattu. Dieses Wort bezeichnet den Vollmondtag. Gemeint ist der babylonische sibutu, der siebente Tag des Monats. Siehe Nilsson, Primitive Time-reckoning, Lund 1920, S. 329f.
 S. 813: Die Verweise unter den Stichwörtern „Triptolemos“ und „Tritopatores“ sind durcheinander geraten; lies:
 Triptolemos 31, 295, 389, 441, 445, 626, 629f., 761, 775.
 Triton 224, 225, 226, 422.
 Tritopatores 68, 227, 655 A. 1.
 Taf. 31, 3. Das abgebildete Elfenbeinrelief ist wahrscheinlich gefälscht.

HANDBUCH DER ALTERSTUMSWISSENSCHAFT

V. Abteilung, 2. Teil

MARTIN P. NILSSON

GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN RELIGION

Früher ist erschienen:

I. BAND: BIS ZUR GRIECHISCHEN WELTHERRSCHAFT

1941. XXIV, 823 Seiten gr. 8°. Mit 52 Tafeln und 8 Abbildungen im Text.
Geheftet DM 48.-, in Leinen DM 54.-.

«On n'a guère à présenter ici l'illustre maître de Lund. Nul n'était mieux préparé à cette tâche immense. On retrouve ici les qualités accoutumées de l'auteur: outre une érudition, qui va de soi, une objectivité quasi olympienne, une prudence extrême et une clarté d'exposition, qui fait qu'on peut lire, et non pas consulter seulement, ces pages si denses. Ces pages se lisent avec un véritable enchantement. Cela tient à la totale maîtrise du sujet, à ce don de clarté que j'ai déjà marqué, enfin à un sens historique très pénétrant grâce auquel l'auteur cherche toujours à récréer l'ambiance, à replacer le fait religieux parmi les autres manifestations, politiques, sociales ou psychiques. Il n'est pas nécessaire de dire qu'un tel ouvrage rendra service au spécialiste.»

A. J. Festugière, Directeur des Études, École des Hautes Études, Paris

III. Abteilung, 4. Teil

HERMANN BENGTSO

GRIECHISCHE GESCHICHTE

XVIII, 590 Seiten gr. 8°. Mit historischen Karten und einer Zeittafel. Geheftet etwa DM 40.-, in Leinen etwa DM 46.-. Erscheint im Dezember 1950.

Das Werk tritt an die Stelle des längst vergriffenen Handbuchbandes von Robert von Pöhlmann. Es stellt die Geschichte des griechischen Volkes von den Anfängen, der indogermanischen Einwanderung in Hellas zu Beginn des 2. Jahrtausends v. Chr., bis in die Spätantike dar. Nach der archaischen und der klassischen Epoche werden also auch die hellenistische Zeit und die hellenistische Zivilisation ausführlich geschildert. Ein größerer Abschnitt ist der Geschichte der Griechen in der römischen Kaiserzeit gewidmet, die in dieser Form bisher nirgends zu finden war. Das Werk bringt ausführliche Quellenübersichten zu allen Epochen und nimmt zu allen wichtigen Problemen der neueren Forschung eingehend Stellung. Es ist die erste moderne Griechische Geschichte, in der in dieser Weise ein kontinuierlicher Überblick über die gesamte Geschichte des griechischen Volkes von den allerersten Anfängen bis zum Ausgang der Antike gegeben wird.

II. Abteilung, 1. Teil

EDUARD SCHWYZER

GRIECHISCHE GRAMMATIK

Auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik

1. Band: Allgemeiner Teil. Lautlehre. Wortbildung. Flexion. 1939. XLVII, 842 Seiten gr. 8°. Mit 3 Karten, davon 2 im Text. Geheftet DM 56.-, in Leinen DM 62.-
2. Band: Syntax und syntaktische Stilistik. Vervollständigt und herausgegeben von Albert Debrunner (Bern). 1950. XX, 714 Seiten gr. 8°. Geheftet DM 48.-, in Leinen DM 54.-

Die Gesamtregister zu Band 1 und 2 erscheinen als gesonderter Band Anfang 1951

„Das Werk verdient mit Recht die höchste Bewunderung. Man muß es an den bereits vorhandenen griechischen Grammatiken messen, um den Abstand und Fortschritt richtig zu würdigen. Wir dürfen jetzt mit Fug und Recht behaupten, daß wir endlich die griechische Grammatik besitzen, die den Forderungen der Sprachwissenschaft, der klassischen Philologie und der gesamten Altertumswissenschaft in jeder Hinsicht genügt.“

Prof. Dr. Fr. Specht in der „Deutschen Literaturzeitung“



Handbuch der Altertumswissenschaft

VII. Abteilung

WILHELM SCHMID und OTTO STÄHLIN

GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN LITERATUR

Hervorgegangen aus Wilhelm von Christ's Griechischer Literaturgeschichte

I. TEIL: DIE KLASSISCHE PERIODE DER GRIECHISCHEN LITERATUR

1. Band. 1929. XIV, 805 Seiten gr. 8°. Geheftet DM 40.—, in Leinen DM 45.—
2. Band. 1933. XII, 782 Seiten gr. 8°. Geheftet DM 40.—, in Leinen DM 45.—
3. Band. 1940. XV, 989 Seiten gr. 8°. Geheftet DM 48.—, in Leinen DM 54.—
4. Band. 1947. VIII, 504 Seiten gr. 8°. Geheftet DM 28.—, in Leinen DM 33.—
5. Band. 1948. X, 377 Seiten gr. 8°. Geheftet DM 24.—, in Leinen DM 28.—
6. Band. Bearbeitet von Prof. Dr. Hans Herter (Bonn). In Vorbereitung

II. TEIL: DIE NACHKLASSISCHE PERIODE DER GRIECHISCHEN LITERATUR

1. Band: Von 320 v. Chr. bis 100 n. Chr. 6. Auflage. 1920. VII, 662 Seiten gr. 8°. Geh. DM 25.—, in Leinen DM 30.—
2. Band: Von 100 bis 530 n. Chr. 6. Auflage. 1924. XII, 920 Seiten gr. 8°. Geh. DM 35.—, in Leinen DM 40.—

„Bewundernswert ist die geistige Leistung, die in dieser Arbeit steckt und die von der sorgfältigsten philologischen Kleinarbeit bis zu den großen beherrschenden Gesichtspunkten der prächtigen Schlußkapitel überall den altgeübten, die antiken und neuzeitlichen Quellen aufs genaueste kennenden und bis aufs letzte ausschöpfenden Meister bezeugt. . . . Es ist eine Gabe von größter Kostbarkeit, die der Verfasser aus dem reichen Schatz seines Wissens auch mit diesem Bande wieder der Wissenschaft geschenkt hat.“

Prof. Wilhelm Nestle in den „Würzburger Jahrbüchern für die Altertumswissenschaft“

*

ERNST KORNEMANN

WELTGESCHICHTE DES MITTELMEER-RAUMES

Von Philipp II. von Makedonien bis Muhammed

Zwei Bände. Herausgegeben von Hermann Bengtson

Band I: Bis zur Schlacht bei Aktium

Band II: Von Augustus bis zum Sieg der Araber

1949. 522 und 579 Seiten. Mit 11 Karten im Text und 29 Karten auf Beiblättern (darunter 26 mehrfarbigen) sowie 12 Abbildungen auf Tafeln. In Ganzleinen zusammen DM 60.—

„Das Buch ist eine bedeutsame Leistung, ein Werk von wissenschaftlichem Rang und zugleich durchpulst vom Ernst eines echten Historikers, der es verstand, nach Form und Inhalt ein Buch zu schaffen, das den historisch interessierten Leser zu fördern und zu fesseln vermag.“

Prof. Dr. W. Enßlin in der „Neuen Zeitung“, München

HELMUT BERVE

GESTALTENDE KRÄFTE DER ANTIKE

Aufsätze zur griechischen und römischen Geschichte

1949. 187 Seiten gr. 8°. In Ganzleinen DM 9,80

Inhalt: Das Delphische Orakel – Fürstliche Herren zur Zeit der Perserkriege – Perikles – Alexander der Große als Entdecker – Rom und das Mittelmeer – Sulla – Imperium Romanum – Der Europa-Begriff in der Antike



1



2

1. Schlange mit Münzeinwurf aus dem Tempel des Asklepios in Ptolemais. S. 73 / 2. Schatzgrube mit daraufliegendem Deckel aus dem Tempel des Asklepios auf Kos. S. 73



1



2

1., 2. Der Gott Men, zwei Reliefs aus Attika. S. 115, 2. S. 318



1



2

1. Verehrung einer Schlange, Relief aus Delos. S. 205 A. 1 / 2. Apollon in einer Phlyakenszene aus einer süditalischen Vase. S. 182



2



3a



3b

1. Steine aus der Totenwelt. Relief des Hieronymos aus Rhodos. S. 222. 2. Grabstein zweier Kinder mit Mondsichel und Stern. S. 475. 3a, b. Grabsteine, Köpfe mit dem Strahlenkranz bzw. der Mondsichel. S. 475



1



2a



2b

1. Sarkophagfragment, Luna führt dem Sol eine Seele zu. S. 475 / 2a, b. Statue des Aion. S. 478



1

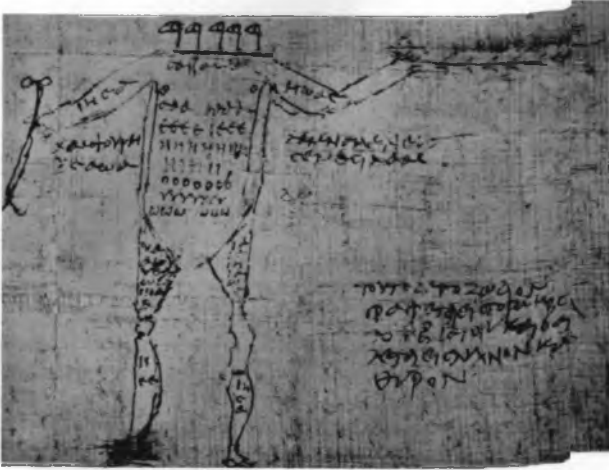


2



3

1. Synkretistisches Relief in Modena. S. 411, 479 A. 5 / 2. Relief aus Bercovicium. S. 411 A. 1, 470 A. 5
3. Schlange, die sich an dem Schwanz beißt. S. 479 A. 1, 481



1



2



3



4

1.-4. Zeichnungen von Dämonen aus den Zauberpapyri. S. 519



1 a



1 b



1 c



2

1 a-c. Phönikischer Altar des Sonnenkults. S. 491 / 2, Hellenistische Statue der Isis, S. 604



1a



1b



1c



2

1a-c. Phönikischer Altar des Sonnenkults. S. 491 / 2. Isis mit dem Harpokrateskind, hellenistische Statue. S. 605



1



3



2

1. Relief im Vatikan mit einer Isisprozession, S. 599 / 2. Argistisrelief in Athen, S. 615 / 3. Einweihung in die Mysterien der Großen Mutter, Relief aus Lebadia, S. 615



1



2



3

1. Relief in Deutschland mit einer Isisprozession. S. 599 / 2. Isisrelief in Tunis. S. 605 / 3. Statuette der Isis Panthea. S. 605



1., 2. Taurobolienaltäre aus Athen. S. 318, 624



1



2



3a



3b

1. Votivrelief mit Attributen des Men. S. 630 A. 4 / 2. Sabazios mit Attributen, Bronzeplatte in Kopenhagen. S. 632 / 3a, b. Sabazioshand mit Attributen. S. 631



1

2



3



4

1., 2. Zwei Sabaziosbronzen im Vatikan. S. 632 / 3. Stele mit Bankettszene aus Mysien. S. 639 / 4. Stele mit Bankettszene des Zeus Hysistos. S. 639



1. Anatolischer Relief aus Kula. S. 645 / 2. Opfernde Mager, Relief aus Daskyleion. S. 645



1



2



3



4



5



6



7



8

1. Nikerelief aus Isbarta. S. 643 / 2. Der stiertötende Mithras, Münze aus Tarsos. S. 643 / 3. Mithras zu Pferd, Münze aus Trapezus. S. 643 / 4. Kopf mit Magermütze, Münze aus Hierokaisareia. S. 645 / 5. Feueraltar, Münze aus Hierokaisareia. S. 645 / 6. Tempel mit Statue der Anaitis, Münze aus Hypaipa. S. 645 / 7. Statue der Anaitis, Münze aus Hypaipa. S. 645 / 8. Feueraltar, Münze aus Hypaipa. S. 645